

sofia

REVISTA DA FACULDADE DE LETRAS

Filosofia

U. PORTO
FACULDADE DE LETRAS
UNIVERSIDADE DO PORTO

II Série
XXIX
2012

Filosofia

REVISTA DA FACULDADE DE LETRAS

REVISTA DA FACULDADE DE LETRAS

Filosofia

UNIVERSIDADE DO PORTO

II Série Volume XXIX PORTO 2012

REVISTA DA FACULDADE DE LETRAS - SÉRIE DE FILOSOFIA
SEGUNDA SÉRIE
29 (2012)

UNIVERSIDADE DO PORTO

REVISTA
DA
FACULDADE DE LETRAS

SÉRIE DE FILOSOFIA



FACULDADE DE LETRAS
UNIVERSIDADE DO PORTO

DIRECTOR: José Meirinhos

CONSELHO EDITORIAL: António Braz Teixeira (Lisboa)
António Manuel Martins (Coimbra)
Charles Travis (Londres/Porto)
Hans Thijssen (Nijmegen)
Isabel Matos Dias (Lisboa)
João Rosas (Braga)
Octavi Fullat (Barcelona)
Juan Vasquez (Santiago de Compostela)
Maria de Sousa (Porto)
Maria Luisa Portocarrero (Coimbra)
Rafael Ramón Guerrero (Madrid)
Walter Osswald (Porto)

CONSELHO DE REDACÇÃO: João Alberto Pinto
José Meirinhos
Luís Araújo
Maria Celeste Natário
Maria Eugénia Vilela
Paula Cristina Pereira
Paulo Tunhas
Sofia Miguens

PUBLICAÇÃO ANUAL

PROPRIEDADE: Faculdade de Letras da Universidade do Porto

DISTRIBUIÇÃO /
ASSINATURAS /
PERMUTAS /
INTERCÂMBIO Serviço de Publicações
Biblioteca Central
Faculdade de Letras da Universidade do Porto
Via Panoánima s/n
4150-564 Porto

EXECUÇÃO GRÁFICA: T. Nunes, Lda - Maia

TIRAGEM: 150 exemplares

ISBN N.º 972-9350-64-7

ISSN N.º 0871-1658

DEPÓSITO LEGAL: N.º 175913/02

Índice

Editorial	7
ESTUDOS	
O Clitofonte de Platão. São Os filósofos inúteis no ensino da justiça? Estudo e tradução <i>José Colen</i>	17
<i>A plenitudo potestatis papalis</i> nos ‘escritos de ocasião’ de Guilherme de Ockham <i>José Antônio de Camargo Rodrigues de Souza</i>	31
O segredo de Petrarca. Notas sobre a presença de Agostinho no <i>De Secreto Conflictu Curarum</i> <i>Mearum</i> <i>Paula Oliveira e Silva</i>	73
Francisco Suárez: sobre la imaginación y el conocimiento perfecto <i>Angel Poncela González</i>	83
Naturaleza y forja de los modos infinitos mediatos, en Spinoza <i>Miquel Beltrán</i>	101
O Conceito de felicidade na filosofia moral kantiana. Principais considerações <i>Cláudia Maria Fidalgo da Silva</i>	119
O totem máquina. O futuro da identidade e o futuro da comunidade na máquina universal <i>Porfírio Silva</i>	133
Da justiça como realização. Um percurso com Martya Sen e Adela Cortina <i>Ana Carina Vilares</i>	149

Convenções, conhecimento comum e convenções alternativas	159
<i>Diogo Fernandes</i>	
A forma é uma expressão de conteúdo: John Coetzee contra o pensamento ético de substituição	173
<i>Ana Falcato</i>	

RECENSÕES

J.F. Meirinhos – M. Lázaro Pulido (org.), Pensar a natureza. Problemas e respostas na Idade Média (séculos IX-XIV), Porto – Famalicão 2011	187
<i>Gonçalo Figueiredo</i>	
J.F. Meirinhos – P. Oliveira e Silva (org.), As Disputações Metafísicas de Francisco Suárez. Estudos e antologia de textos, Porto – Famalicão 2011	194
<i>João Rebalde</i>	
S. Miguens – J.A. Pinto – M. Teles (eds.), Aspectos do Juízo/Aspects of Judgement, Porto 2011	198
<i>João Santos</i>	
S. Miguens – G. Preyer (ed.), Consciousness and Subjectivity, Frankfurt a.M., 2012.	202
<i>Clara Morando e Manuela Teles</i>	
N. Zangwill, Aesthetic Creation, Oxford, 2007	209
<i>Victor Guerreiro</i>	
ÍNDICE ONOMÁSTICO	215

EDITORIAL

1962-2012: FILOSOFIA NA UNIVERSIDADE DO PORTO

Em 2012 comemora-se o cinquentenário do regresso do ensino da Filosofia à Universidade do Porto. Em 1962 iniciou a sua atividade a Faculdade de Letras, reinstituída no ano anterior pelo Decreto 43.864, de 17 de agosto¹, com licenciaturas em Filosofia e em História (2ª secção) e o Curso de Ciências Pedagógicas (3ª secção), crescendo até às atuais 13 licenciaturas, 30 mestrados e 14 doutoramentos, com a Filosofia a manter presença nesses três níveis de estudos. Cinquenta anos depois desse ato marcante para a Universidade e para as humanidades no Porto e no País, o Departamento de Filosofia quis celebrar o momento e homenagear todos aqueles que, enquanto docentes, estudantes ou funcionários, contribuíram para o desenvolvimento da atividade e da formação filosóficas e mantêm vivo o espírito filosófico de questionamento permanente, contribuindo assim para a formação de cidadãos atentos e críticos.

A reintrodução do ensino de Filosofia na Universidade do Porto em 1962 retomava o que já tinha terminado há mais de três décadas, com o fim da chamada “primeira” Faculdade de Letras da Universidade do Porto. Criada por decreto do Ministro Leonardo Coimbra em maio de 1919, foi mandada encerrar compulsivamente pelo governo da Ditadura Militar por decreto de Abril de 1928, cessando atividade em 1931². A “segunda” Faculdade de Letras foi criada em corte com aquela experiência e com os que então lá tinham ensinado ou sido formados. Também não é muito explícita a relação entre a nova Faculdade e o Centro de Estudos Humanístico que funcionou anexo à Universidade a partir de 1947 e onde o interesse pela Filosofia foi sendo mantido vivo por docentes de outras Faculdades, em particular de Medicina³.

¹ Para a história da reabertura da Faculdade e do seu funcionamento até 1974, cfr. F.M. Araújo, *Faculdade(s) de Letras do Porto: da (re)criação à revolução*, Dissert. Mestrado, FLUP, Porto 2008.

² Cfr. a recente obra P. Baptista, *O Milagre da Quinta Amarela. História da primeira Faculdade de letras da Universidade do Porto (1919-1931)*, Editorial UP, Porto 2012. A primeira faculdade de Letras foi mandada encerrar em Abril de 1928 por decreto da “Ditadura Militar”, ato que o “Estado Novo” só viria a reverter 30 anos depois do efetivo encerramento, que ocorreu em 1931 quando os últimos estudantes concluíram a sua formação

³ Cfr. L. de Pina, «Atividades filosóficas do Centro de Estudos Humanísticos da Universidade do Porto», *Studium Generale*, 1, 1-2 (1955) 151-163; nesta que é a revista do próprio Centro e que foi publicada até 1969, é vasta a colaboração filosófica publicada.

Ao longo desta sua segunda e já mais longa vida, o Departamento de Filosofia, que até 2000 teve a designação oficial de Secção de Filosofia, gozou de mais ou menos autonomia consoante os modelos de gestão impostos ou concedidos às universidades, teve mais ou menos dinamismo consoante os meios, a dedicação e as ideias postas em prática pelos próprios docentes e estudantes. Embora os tempos já não permitissem a informalidade e o dinamismo filosófico existentes na primeira Faculdade, em Filosofia sempre se praticou um assinalável pluralismo teórico e prático, sem enfeudamentos disciplinares, reificações ideológicas ou exclusivismos de escola. Mesmo nos 12 anos que decorreram sob a ditadura que terminou em 1974, são vários os testemunhos de abertura filosófica da parte principal do corpo docente e discente.

A centralidade da história da Filosofia e mesmo a abordagem das diferentes áreas e problemas filosóficos numa perspetiva que não ignora a sua história, talvez tenha sido a marca metodológica mais saliente da escola do Porto. A presença da perspetiva sistemática e disciplinar está também bem vincada no trabalho publicado dos docentes e nos planos de estudos mais recentes, que nos tempos mais recentes deixaram de obedecer a um esquema nacional e são definidos internamente. Em 50 anos são muitas as correntes, as posições, as orientações, os temas que, também em Filosofia, afloram e desaparecem, sobretudo em tempos de vertigem da novidade, a que não pode escapar quem está deveras empenhado em participar nas discussões do seu tempo. Mas, na verdade, mais do que cultores extremos desta ou daquela escola, sempre foi espontaneamente preferido o posicionamento informado mas de diálogo crítico face às tendências de que cada um poderia partilhar, numa procura e afirmação de vias próprias para o conhecimento filosófico. No trabalho dos docentes que deixaram marcas mais duradouras pelo seu ensino e pelas suas publicações, podemos verificar linhas de continuidade e evolução pessoais, balizadas pela tentativa de conduzir-se a si mesmo no pensamento, descartando ser representante oficioso desta ou daquela corrente. Tal como na cultura portuguesa, até ao fim dos anos 80 foi predominante a influência e o diálogo com a Filosofia francesa, com atenção aos mais importantes filósofos alemães, espanhóis ou italianos. Após os anos 90 é crescente a abertura às correntes e prática filosófica de países anglo-saxónicos, como acontece em quase todos os outros domínios culturais e académicos, mas mantendo a mesma atenção e curiosidade, talvez ainda de modo mais agudo, com a filosofia feita em francês, italiano, alemão ou castelhano. A história destes caminhos das ideias demorará a ser feita. Talvez daqui a 50 anos haja uma leitura mais clara dos percursos seguidos e dos respetivos resultados.

Um dos resultados bem visíveis do Departamento, e onde poderá ser verificada essa pluralidade de interesses e de orientações, é a publicação periódica da *Revista Faculdade de Letras – Série de Filosofia*. Com uma primeira série entre 1970 e 1973, iniciou a segunda série em 1985⁴, mantendo uma longevidade pouco habitual em revistas académicas portuguesas, sendo na área de Filosofia a segunda mais antiga e em publicação, depois da decana *Revista Portuguesa de Filosofia*. Fundada sobretudo para publicar o trabalho dos docentes, a revista, também sinal dos tempos, evoluiu para uma publicação aberta e com avaliação por pares dos artigos propostos.

A pluralidade não poderia deixar de existir em académicos que cultivam o conhecimento e têm o gosto da discussão, como é o caso dos professores e estudantes de Filosofia.

⁴ Todos os números estão digitalizados e disponíveis em acesso livre na Biblioteca Digital da Faculdade de Letras: <http://ler.letras.up.pt/site/default.aspx?qry=id04id16&sum=sim>.

Em cinco décadas o Departamento teve cerca de 50 Professores e Assistentes, alguns dos quais com mais de 40 anos de serviço, outros com breve colaboração de alguns meses. O número de docentes em atividade simultânea variou muito, desde as quase três dezenas no início dos anos 80 até aos atuais 10 em tempo integral e algumas colaborações externas a tempo parcial. A atividade de um docente universitário materializa-se sobretudo em três domínios, o ensino, a investigação e as publicações. Do ensino podem dar testemunho todos aqueles que frequentámos os cursos de Filosofia da FLUP, as publicações permanecem para lá do tempo da sua produção e chegam a muitos mais destinatários. Está em preparação e será em breve publicada uma monografia contendo uma biografia académica e a bibliografia completa das publicações de cada um dos docentes do Departamento entre 1962 e 2012.

O número de estudantes é mais difícil de contabilizar, sendo seguramente vários os milhares que frequentam e frequentaram os diferentes cursos, ou todos os cidadãos que não sendo estudantes participaram nas atividades do Departamento. Por exemplo, no seu primeiro ano de funcionamento, em 1962-1963, o curso de Filosofia (então para uma duração de 5 anos) teve 75 estudantes inscritos e entre 1962-1974 foi frequentado por 961 estudantes⁵. O “Índice de Filosofia – Ano Lectivo de 1983 a 1984” registava 565 estudantes no conjunto dos 4 anos da Licenciatura quando ainda funcionava apenas este curso, com propinas de valor residual e estudantes que podiam manter-se inscritos indefinidamente sem efetiva frequência do curso. Atualmente, num quadro de oferta formativa fortemente concorrencial e com custos de frequência crescentes, Filosofia tem mais de 300 estudantes, 193 na Licenciatura (3 anos de duração), 43 no Mestrado em Filosofia (2 anos), 27 no Mestrado em Ensino da Filosofia no Ensino Secundário (2 anos, com estágio), 46 no Programa doutoral em Filosofia (3 anos). Mesmo através de uma observação espontânea deteta-se uma variação profunda nos perfil dos estudantes, que acompanha mudanças sociais mais profundas e com as quais lidamos com dificuldade e uma certa desorientação. De estudantes que cultivavam os seus próprios interesses, que liam e procuravam os seus livros e autores preferidos, com os quais confrontavam o que os próprios professores ensinavam, passou-se para uma atitude mais passiva na relação com a Filosofia, com muito baixa capacidade de iniciativa para expressar preferências e para procurar autores e interesses para lá do que é oferecido nos programas e nas lições. Trata-se de uma tendência maioritária, com exceções notáveis, mas raras. Seguramente a variedade de interesses para lá dos limites da própria Filosofia é algo que ainda não sabemos valorizar e reorientar em gerações expostas e uma oferta cultural e intelectual que parece em si mesma dispersiva. O desafio para, neste contexto, darmos forma a um ensino exigente e gerador de satisfação e de formação é enorme e exige mais atenção que a que podemos ou sabemos dedicar-lhe.

Ao longo deste tempo 4 funcionárias trabalharam mais de perto com o Departamento, que agora já não tem secretariado próprio, outro sintoma e causa da transferência para os docentes das tarefas burocráticas que a organização do ensino e do funcionamento da instituição implicam. Os docentes são de facto cada vez mais chamados a tarefas que colidem com a função principal de ensino e investigação, diminuindo a possibilidade de dedicação ao estudo e à atualização para um ensino de qualidade. Progressivamente a relação pedagógica foi sendo confinada por obrigações burocráticas à distância, quase sempre mediadas pela informática, despersonalizando a relação dos estudantes com a instituição e com os docentes, ao mesmo tempo que é dada a ilusão de se ter estreitado à custa de uma

⁵ Cfr. F. M. Araújo, *Faculdade(s) de Letras do Porto*, cit., p. 276.

disponibilidade permanente para atender às solicitações de quem quer que seja, que podem chegar a qualquer hora por email.

Durante este período o Departamento acompanhou todas as alterações solicitadas pelas circunstâncias ou pelas alterações legislativas. A mais visível é a passagem da formação em Licenciatura de 5 anos, primeiro para 4 anos e, mais recentemente, agora para 3 anos, ao mesmo tempo que se passava da inexistência de pós graduações até 1985, para a atual existência de dois Mestrados (o primeiro Mestrado foi criado em 1985) e um Programa doutoral (desde 2007, com formação para doutoramento desde 2002). Se o número de estudantes se manteve proporcionalmente estável, com picos de acesso após 1968 e 1974, verificou-se um aumento considerável do número de disciplinas lecionadas devido às pós-graduações, a par de um decréscimo drástico do número de docentes.

Os professores e investigadores formados, as publicações, os encontros científicos, as muitas discussões, a criação de ideias, o diálogo filosófico nacional e internacional, animam a continuar o trabalho realizado e a não esquecer o muito que foi feito, ou o que poderia ter sido feito de outra maneira, sobretudo a pensar o que teremos que fazer para dominar e não sermos dominados pelas mais pessimistas perspectivas de futuro.

Foi pois para assinalar este primeiro cinquentenário como uma passagem, não como uma paragem, que a Comissão Executiva do Departamento de Filosofia organizou um tributo a anteriores e atuais docentes, estudantes, funcionários. Esta celebração integrou 2 iniciativas públicas: uma exposição e quatro mesas redondas.

A exposição bibliográfica *Filosofia da FLUP* na Biblioteca da Faculdade de Letras, entre 26 de novembro e 14 de dezembro, integrando livros, artigos, capítulos, teses de docentes do Departamento, publicados entre 1962 e 2012. Agradecemos à Dr.^a Isabel Pereira Leite e às funcionárias da Biblioteca D.^a Laura Gil e D.^a Marlene Borges toda a colaboração para a realização desta exposição; os estudantes de doutoramento Ana Lima e Hélder Santos deram uma preciosa ajuda na pesquisa bibliográfica, pelo que lhes agradecemos também esse contributo. Esta exposição será complementada com a publicação de uma monografia contendo dados académicos e a bibliografia dos docentes do departamento para esse mesmo período.

O momento mais significativo desta evocação foi o conjunto de 4 mesas redondas que decorreram entre 19 de outubro de 10 de dezembro de 2012. O objetivo foi sobretudo evocar memórias, proporcionando também o encontro entre docentes, estudantes e investigadores de Filosofia da Faculdade de Letras, com a comunidade académica e a cidade.

— No dia 19 de outubro, tiveram início as comemorações, com uma breve cerimónia inaugural com as intervenções da Diretora da Faculdade, Prof.^a Doutora Maria de Fátima Marinho, do Vice-Reitor Prof. Doutor António Cardoso, da Presidente do Conselho Pedagógico Prof.^a Doutora Paula Pinto Costa e do Presidente do Departamento.

Seguiu-se a primeira das mesas redondas, sobre *A secção/departamento na FLUP e na UP*, com atuais e antigos professores do Departamento: José Meirinhos (que moderou), José Augusto Graça, Álvaro dos Penedos, Maria José Cantista. As diferentes intervenções foram oportunidade para uma evocação saudosa, por vezes emocionada mas também muito bem humorada, de histórias e expectativas da secção/departamento, a importância dos percursos pessoais e profissionais, sem esquecer dificuldades e contingências, a identificação das principais características de funcionamento do departamento na relação com os estudantes e a expressão de várias propostas para a continuidade e fortalecimento da presença

- e intervenção da Filosofia no momento presente e no futuro próximo.
- No dia 2 de novembro decorreu a mesa redonda *Filosofia no Porto*, com antigos e atuais docentes do Departamento de Filosofia: Maria Celeste Natário (que moderou), José Maria da Costa Macedo, Teresa de Jesus Macedo, e do Departamento de História: Luís António de Oliveira Ramos e Eugénio dos Santos. Discutiu-se a presença da Filosofia na cidade e como interagiram o Departamento ou os seus professores com a cidade; influências mútuas entre a cidade e a secção/departamento; sobre a Filosofia na Faculdade e a sua relação com outros departamentos, sobretudo o de História.
 - No dia 26 de novembro o tema foram *Os estudantes*, em mesa redonda moderada pela docente Eugénia Vilela, que contou com as intervenções de antigos estudantes de diferentes épocas: Rosa Maria Pinto Machado Guimarães (que ingressou no curso justamente no ano da sua abertura em 1962-1963), Lídia Cardoso Pires (também docente do Departamento), Cláudia Ramos Pereira, Helena Cláudia Faria Guimarães, João Canha Pinto Hespanhol, tendo sido sobretudo discutidos o ativismo estudantil e a participação dos estudantes na vida do curso, a importância da formação filosófica e intelectual, a filosofia nos percursos pessoais e profissionais.
 - No dia 10 de dezembro decorreu a quarta e última mesa redonda, sobre *Investigação e internacionalização*, com moderação da docente Paula Cristina Pereira e as intervenções dos Professores Maria José Cantista, Adalberto Dias de Carvalho, Maria Manuel Araújo Jorge, e dos investigadores do Instituto de Filosofia Paula Oliveira e Silva, Mattia Riccardi, Fernando Bastos. A interligação entre o Instituto de Filosofia (unidade de investigação) e o Departamento de Filosofia (unidade de ensino e investigação), os limites da investigação em Filosofia, as perspetivas de futuro para a investigação e a internacionalização, as relações internacionais na história do Departamento, a projeção do Departamento no estrangeiro e a abertura a colaborações internacionais, os percursos dos docentes no plano internacional, foram alguns dos temas tratados.
- Após a mesa redonda decorreu uma curta cerimónia de encerramento da celebração dos 50 anos do Departamento, que contou com a intervenção da Diretora da Faculdade, Prof.^a Doutora Fátima Marinho Saraiva que sublinhou o contributo do Departamento para a Faculdade nos domínios do ensino e da investigação; o Presidente do Departamento na sua intervenção agradeceu a todos os que participaram e colaboraram na organização nesta iniciativa, em particular as vogais da Comissão Executiva do Departamento, professoras doutoras Paula Cristina Pereira e Maria Celeste Natário, recordou também a atividade de todos quantos contribuíram e contribuem para o projeto comum que é o Departamento, que, mesmo no meio das dificuldades e exiguidade de meios humanos com que no presente se confronta, tem procurado reforçar o trabalho de dedicação aos estudantes, ao ensino e à investigação, contribuindo assim com o seu melhor para a Faculdade, a Universidade e o País. Encerrou a sessão e as celebrações o Senhor Reitor da Universidade do Porto, Prof. Doutor José Carlos Diogo Marques dos Santos, que nos honrou com a sua presença e na sua alocação fez questão de sublinhar o apreço que tem pelo Departamento e pelo Instituto de Filosofia e pelo trabalho que ambos desenvolvem, recordando que sempre tem defendido que a frequência de Filosofia deveria ser oferecida como

opção a todos os estudantes da Universidade, embora conheça as dificuldades de recursos e de organização espacial da universidade que o limitam, e terminou desejando a continuação do empenhamento que a Filosofia tem mostrado para a realização de investigação de qualidade, que tem sido reconhecida como excelente pelas comissões de avaliação o que, afirmou, muito honra a universidade no seu todo.

Como era desejo da Comissão Executiva do Departamento ao organizar estes debates, que se distinguiram pela informalidade, ocorreu de facto um re-encontro entre docentes, estudantes e investigadores. Partindo das memórias, foi possível também interpelar o lugar da Filosofia, na Faculdade, na Universidade e na cidade. Todos os que participaram puderem constatar que algumas das transformações mais relevantes das últimas décadas constituíram e constituíram um desafio para reposicionar o ensino e a investigação da Filosofia, muito estando sempre por fazer na formação filosófica e intelectual que favoreça os percursos profissionais dos formados em Filosofia, a partir de diferentes experiências profissionais.

50 anos são muito tempo em incidências biográficas e institucionais. São muitas reformas, muitos regulamentos, demasiadas reuniões, dando a ilusão de uma democracia em construção permanente, mas que muitas vezes não passa de pura ilusão, tão inanes são os seus resultados. Acumulam-se por isso também os momentos de tensão, as intervenções mal compreendidas. Talvez não pudesse ser de outra maneira numa instituição que vive o paradoxo de ser a um tempo fortemente hierarquizada e formada por pares, razão pela qual as questões de carreira, devido às contingências e constrições estatutárias, se tornam o centro da vida quotidiana. Essa contradição está na raiz da dinâmica mas também dos bloqueamentos da instituição universitária desde a sua origem há mais de 800 anos, que se agrava quando ela é mais débil ou desprotegida face a formas de poder fático difuso. A não ser quando é para ajustar contas, nas celebrações não é costume lembrar estas contingências institucionais e tão humanas, até demasiado humanas. Mas, convém sempre recordá-lo, sobretudo para que saibamos que isso é o que menos importa e é o que não fica, a não ser para a pequena história.

50 anos são muito pouco tempo em unidades de conta filosófica. É um pouco mais que a duração da vida de Tomás de Aquino (1225-1274), um pouco menos que a vida de Descartes (1596-1650), é um pouco mais que o tempo que Platão (c. 427 e.C. – c. 348 e.C.) esteve à frente da Academia que fundou em Atenas, ou um pouco menos que o tempo que medeia entre a primeira e a última das obras de Kant (1724-1804). 50 anos e um departamento são de facto muito pouco na história da Filosofia ou na vida de uma instituição mais vasta. Colocando as coisas em perspectiva, isto é, no seu devido plano temporal, social e institucional, percebemos o quão limitado pode ser o contributo de uma instituição para o saber, mas também o quão grandiosa pode ser a sua função na formação e no desenvolvimento dos seus membros. É esse aspeto positivo que importa realçar, porque é aí que conta o contributo do Departamento de Filosofia.

50 anos são muito tempo e 50 anos são pouco tempo. Não é um paradoxo, nem é uma questão de perspectiva. É apenas o modo como vivemos o tempo, ou como o tempo passa por nós. O tempo do tédio e do cansaço é muito lento, aí 50 anos são uma eternidade que prende à ansiedade de nada se passar, de tudo continuar na mesma, de nada se conseguir alterar. Esse tempo lento da decepção e do engano também existe nas instituições. O tempo do saber, da acumulação de leituras a fazer, dos prazos a cumprir, é excessivamente rápido e conseguimos muitas vezes vivê-lo com o entusiasmo do ter conseguido. Esse tempo veloz

do entusiasmo e da ânsia de fazer também existe nas instituições. 50 anos são muito e pouco tempo, o suficiente para dele retirarmos satisfação como instituição.

*

A publicação deste volume da revista coincide pois com um ano de celebração para o Departamento de Filosofia. Apesar disso, não é um volume efeméride, é sim um volume normal de uma revista aberta a todas as orientações de pensamento, com artigos propostos pelos autores e selecionados pela sua qualidade através de avaliação anónima. É um volume que resulta da estreita colaboração entre o Departamento de Filosofia e o Instituto de Filosofia da Universidade Porto, unidade de investigação que integra os docentes do Departamento e de mais 5 instituições de ensino superior e de outros Departamento da Faculdade e da Universidade do Porto. A capacidade para acolher investigadores de outras instituições é também um bom testemunho da abertura que caracteriza o trabalho no Departamento de Filosofia, pelo menos nos tempos mais recentes. O Instituto, após a sua passagem em 1998 a unidade de investigação avaliada como excelente pela FCT e com o correspondente financiamento plurianual, tem desenvolvido uma intensa atividade, através de grupos de pesquisa e de projetos científicos. Esses novos meios estão também à disposição de estudantes de mestrado e de doutoramento para o desenvolvimento das suas dissertações e teses. Criaram-se assim as condições, não disponíveis em outros tempos, para uma maior interligação entre docentes e estudantes de pós-graduação na pesquisa, que este volume também reflete.

Ao fim de 50 anos de Departamento e de 2.500 anos de Filosofia continua em aberto a construção do pensamento que importa, aquele que se questiona e problematiza em permanência. E para chegar ao centenário já só faltam outros 50 anos. Afinal, reconfigurar o futuro sempre foi outra das tarefas da Filosofia.

Porto, 14 de Dezembro de 2012

José Francisco Preto Meirinhos
Presidente do Departamento de Filosofia

ESTUDOS

JOSÉ COLEN*

O *CLITOFONTE* DE PLATÃO. SÃO OS FILÓSOFOS INÚTEIS NO ENSINO DA JUSTIÇA? ESTUDO E TRADUÇÃO

Abstract

Clitophon is the dialogue that precedes the *Republic* in the traditional organization from Trasyllos, and shares with Plato's most famous work both thematic and dramatic characteristics. The shortest text of the *Corpus Platonicum* is now gaining acceptance as an authentic dialogue of Plato's. The most recent studies state their belief in the dialogue's authenticity and no one in the ancient tradition appears to have questioned this dialogue. The paper includes, along with an introduction that presents briefly the state of the research on the question of authenticity, an interpretive essay, and the first Portuguese translation of this much ignored dialogue. This short but very interesting piece presents by the mouth of Clitophon the case against the Socratic teachings.

Keywords: *Clitophon*, Plato, justice, education, authenticity.

Resumo

O *Clitofonte* é o diálogo que precede a *República* na organização tradicional de Trasiló em tetralogias, e apresenta afinidades dramáticas e temáticas evidentes com o mais famoso diálogo de Platão. O mais curto dos textos do *Corpus Platonicum* tem ganho aceitação como um diálogo autêntico. Os estudos filológicos mais recentes afirmam a autenticidade do diálogo e ninguém na tradição antiga o põe em questão. Este artigo inclui, com uma introdução que apresenta o estado da questão sobre a autenticidade e a data, um ensaio interpretativo e a primeira tradução para português deste diálogo esquecido. Esta breve mas interessante peça apresenta, pela boca de Clitofonte, o caso contra os ensinamentos de Sócrates.

Palavras chave: *Clitofonte*, Platão, justiça, educação, autenticidade.

1. Nota introdutória

O erudito helenístico Trasiló de Alexandria, que organizou os diálogos platônicos na tradicional forma das tetralogias, juntou o *Clitofonte*, a *República* ou *Politeia*, o *Timeu* e o

* José Colen é doutorado em Ciência Política, investigador convidado do CESPRA na École d'Hautes Études en Sciences Sociales (Paris), investigador associado ao CEH da Universidade do Minho (Braga) e bolseiro de pós doutoramento da Fundação para a Ciência e a Tecnologia.

Crítias num só volume. A associação entre o *Clitofonte* e a *República* é, com efeito, óbvia pelo menos em duas dimensões: temática e dramática. A afinidade dramática é clara e muito interessante, uma vez que o *Clitofonte* é o único diálogo atribuído a Platão no qual todos os personagens que nele são referidos – i. e., Clitofonte, Sócrates, Lísias e Trasímaco – também figuram na *República*¹. Paradoxalmente, no entanto, de todos os personagens presentes na *República*, Clitofonte é o único que nunca se dirige directamente a Sócrates, nem é interpelado por ele² e, finalmente, é o único que abandona a discussão como a iniciou, isto é, às avessas com Sócrates³. O diálogo parece, portanto, narrar a conversa e confronto que estão em falta mas implícitos na *República*, entre Sócrates e Clitofonte. Há também uma clara afinidade temática, porque um personagem de Platão apresenta dúvidas sobre o sucesso cívico do ensino e das exortações morais de Sócrates sobre a justiça, resumindo e questionando muitas das definições e ideias que este último debate na *República*.

Portanto, apesar dos desejos expressos por Thomas Pangle quando apresentou uma das primeiras traduções inglesas modernas⁴ deste diálogo, este parece, à primeira vista, justamente uma mera fagulha ou um fragmento que pode ter «saltado do cinzel platónico» enquanto uma grande obra como a *República* estava a ser esculpida⁵, um pouco como à primeira vista o *Epinomis* é um fragmento ou um acrescento às *Leis*. O que não seria surpreendente, pois segundo Dionísio de Halicarnasso, à morte de Platão teriam sido encontrados múltiplos começos alternativos do primeiro livro da *República*⁶.

Dado que este último diálogo é na maior parte dos países o seu diálogo mais popular⁷ seria pois surpreendente que o *Clitofonte* nunca tenha merecido uma tradução portuguesa senão houvesse um motivo de peso. É que muitos autores desde o início do século XIX o consideraram espúrio ou incompleto, enquanto autores mais recentes como Christopher Rowe ou Malcom Schofield julgam que saiu da oficina da Academia, mas numa época pouco posterior à morte de Platão⁸.

¹ ORWIN, Clifford, «On the Cleitophon», in T. PANGLE, *The Roots of political philosophy. Ten forgotten Socratic dialogues*, Cornell Univ. Press, Ithaca and London, 1987, p. 117. Uma versão anterior do artigo tinha aparecido como «The case against Socrates: Plato's Cleitophon», *Canadian Journal of Political Science*, Vol. 15, nº. 4 (December 1982), pp. 741-53.

² Entra em quezílias apenas com o companheiro de Sócrates, Polemarco: *República* 340 a-b.

³ Compare-se *República* 450 a-b com 498 c-d.

⁴ O texto do Cleitophon estava disponível apenas na série «Loeb Classical Library», numa tradução pouco literal.

⁵ PANGLE, Thomas, «Editor's introduction», in *The Roots of political philosophy*, p. 1.

⁶ HALICARNASSO, Dionísio de, *Da composição literária*, 25: «Platão nunca deixou de pentear, encaracolar e de todas as maneiras entrançar os seus diálogos, mesmo aos oitenta anos de idade. Sem dúvida muitas das histórias sobre o amor do homem à sua obra são familiares a todos os amantes de discursos, especialmente entre outras, aquelas sobre as tábuas que se diz terem sido descobertas quando morreu, com o começo da República escrito de muitas maneiras ('Desci ao Pireu com Glaucón o filho de Aristón')». Citação *apud* HOWLAND, Jacob, «Re-Reading Plato: The Problem of Platonic Chronology», *Phoenix*, Vol. 45, nº. 3 (Autumn 1991), p. 202.

⁷ Em Portugal a primazia cabe talvez no mundo escolar ao *Górgias*, mas mesmo assim a *República* é a obra mais conhecida.

⁸ Cfr. ROWE, Christopher, «Cleitophon and Minos», in C. ROWE – M. SCHOFIELD (eds.), *The Cambridge history of Greek and Roman political thought*, Cambridge Univ. Press, Cambridge, 2005, pp. 303-306 e SCHOFIELD, Malcom, *The Stoic idea of the city*, Chicago Univ. Press, Chicago, 1991, Appendix E, pp. 128-129.

Achamo-nos por isso na posição ingrata, mas não inteiramente invulgar, de ter que justificar o próprio título deste ensaio, «O Clitofonte de Platão», e de examinar porque não é unânime a autenticidade do diálogo. Cada um dos trinta e cinco diálogos de Platão que Trasilo reuniu nas nove tetralogias⁹ parece ter sido aceite na antiguidade como genuíno¹⁰. O próprio Trasilo não era acrítico: em certa passagem, Diógenes Laércio sugere, por exemplo, que este teve dúvidas sobre a autenticidade dos *Rivais* ou *Amantes*, embora noutra passagem sugira que aceitava o consenso¹¹. Em todo o caso juntou os textos que considerou espúrios num apêndice. O que não impediu, como recorda Grote, que fossem os antigos a inaugurar as dúvidas sobre a autenticidade dos diálogos com base no seu conteúdo: Panécio, o grande filósofo estóico ateniense, rejeitou o *Fédon* porque considerava indigna de Platão uma defesa tão infantil da imortalidade da alma¹². E Aélio¹³, duvidou do *Hiparco*, aparentemente porque integra uma das mais claras defesas do eudemonismo que se encontra nos diálogos platónicos.

No entanto, como regra, após a morte de Platão e durante séculos, estudiosos que conheciam intimamente a língua e tinham ao seu dispor um vasto conjunto de literatura grega hoje desaparecida, aceitaram a autenticidade de todo o canon e alguns consideravam até o *Clitofonte* uma das chaves para o *corpus* platónico¹⁴. Segundo a nossa principal fonte actual, Diógenes Laércio, um autor da era cristã muito posterior (escreve em cerca de 225 d. C.), há muito que se distinguia claramente esse *corpus* autêntico dos escritos espúrios¹⁵, cuja lista apresenta.

Já o arranjo formal em tetralogias, à imagem das três tragédias e da peça satírica que se representavam num só dia nas Panateneias, arranjo que se conservou nos principais manuscritos medievais que sobreviveram, estava longe de ser consensual: Aristófanes de Bizâncio, o bibliotecário de Alexandria em cerca de 200 a. C., teria preferido triologias agrupadas numa outra ordem¹⁶. Os diálogos atribuídos a Platão são contudo os mesmos.

A autenticidade de uma grande parte dos diálogos só começou a ser posta em causa no início do século XIX, depois dos comentários de Schleiermacher e de Ast¹⁷. O «divino Platão» e a absoluta unidade e do pensamento platónico passaram então a ser submetidas à

⁹ A última tetralogia integrava, como se fosse um diálogo composto de vários livros, as 13 cartas consideradas «autênticas».

¹⁰ Dúvidas dispersas e idiossincráticas existiram evidentemente. Segundo Diógenes Laércio, Aristoxenus e Favorinus diziam que a *República* foi escrita por Protágoras que seria também o iniciador dos discursos socráticos, e alguns (não se indica quem) diziam que o *Epinomis* foi escrito por Filipe de Opus (LAÉRCIO, Diógenes, *Vidas de filósofos eminentes*, III, 37-38, 55, IX, Protágoras e III, 37).

¹¹ *Idem*, *Op. cit.*, IX, Demócrito, 37 e III, 56-61.

¹² GROTE, George, *Plato and the other companions of Sokrates*, John Murray, London, 1865, versão *facsimile* de Adamant Media, 2005, vol. I. Cfr. especialmente o capítulo 4, pp. 132-169 e também o capítulo 5.

¹³ AÉLIO, *Histórias variadas*, VIII 1-2, *apud* FRIEDLÄNDER, Paul, *Plato*, Princeton, 1958-70, vol 2, p. 321 n.16.

¹⁴ DUNN, M., «Iamblichus, Tharsyllus, and the reading order of the platonic dialogues», in R. B. HARRIS, *The Significance of neo-platonism*, Albany (NY) and Norfolk (VA), 1976, pp. 59 e ss.

¹⁵ LAÉRCIO, Diógenes, *Vidas de filósofos eminentes*, III, 62.

¹⁶ Cfr. GROTE, *Op. cit.*, pp. 155 e 169. Segundo D. Laércio Trasilo também ordena as obra de Demócrito em tetralogias, *ergo...*

¹⁷ PANGLE, «Editor's introduction», p. 5, e TAYLOR, C. C. W., «The origins of our present paradigms», in J. ANNAS – C. ROWE (ed.), *New perspectives on Plato, modern and ancient*, Center for Hellenic Studies, Harvard University Press, Cambridge (MA) e London (UK), 2002, pp. 73-84.

tortura da mesma crítica feroz que também atacou Homero, os historiadores clássicos ou a Bíblia, e que pode considerar-se mais um episódio da história da cultura alemã do que um problema académico.

Não obstante, Wilamowitz declarava ainda, em 1982, que foi no limiar do século XIX, que «a conquista do mundo antigo pela ciência ficou completa»¹⁸. De facto, o que verdadeiramente aconteceu foi que os investigadores se convenceram de que sabiam o que Platão pensava e, com base nas suas próprias convicções sobre o que era ou não plausível nos diferentes estágios do «desenvolvimento» de Platão, rejeitaram, num momento ou noutra, a maioria dos diálogos sem excluir as *Leis*, ou a *Apologia* que Ast, por exemplo, recusava como contrafacção¹⁹. Apesar da correcção dos excessos, só lenta e tardiamente, com base no testemunho de Aristóteles, recuperaram a sua progenitura o *Hípias Menor* (*Metafísica* 1025a6), ou o *Menéxeno* (citado e referido na *Retórica* 1367b8 e 1415b30), por exemplo, e não sem expressões de relutância.

George Grote foi quase o único em meados do século XIX a defender a hipótese da autenticidade de todo o *corpus*²⁰. Ao contrário do que ele mesmo afirma sobre os escritos de Aristóteles, que sofreram com o destino do Liceu, Grote basicamente argumenta que a Academia sempre esteve em condições de preservar o conhecimento da autoria e os próprios textos de Platão, argumentos que, na verdade, fazem mais sentido que muitos outros que, segundo Tarán²¹, teriam demolido completamente esta tese. Os argumentos demolidores resumem-se a especulações muito pouco fundamentadas, como a tese de que a erudição literária pós-aristotélica não seria cuidadosa, ou que em Alexandria as falsificações atingiam preços elevados no caso dos escritos de Hipócrates²².

Para além do que podemos considerar como um mero problema de sociologia da recepção cultural, a verdadeira questão em aberto é que os diálogos platónicos, escritos em estilos muito variados, parecem conter numerosas contradições, não só entre os diferentes diálogos, mas num mesmo texto.

O *Clitofonte* sofre de dois males: é um diálogo singular, porque nele aparentemente Platão parece socavar ou criticar as opiniões que defenderia na *República* e porque não só o personagem principal não é Sócrates como este é aparentemente derrotado pela argumentação do seu opositor – só poderíamos espantar-nos que estes argumentos não se aplicassem ao *Parménides* se não conhecêssemos as controvérsias que o rodeiam. Alguns consideram-no, como outros diálogos dúbios, como «de pouca valia, e cuja aceitação ou rejeição não têm porque alterar grandemente a concepção de ninguém sobre Platão»²³.

Se as interpretações do conteúdo lançaram a sombra da dúvida sobre a autoria, em compensação, os estudos estilométricos, que affigiram muitos outros diálogos, deixaram o *Clitofonte* relativamente incólume. Em boa parte esta imunidade prende-se com o facto de ser de longe o mais breve dos diálogos atribuídos a Platão, com meras cinco páginas *Stephanus*, o que levou os estudiosos recentes a reconhecer que a aplicação da técnica não era susceptível

¹⁸ *Apud* PANGLE, *Op. cit.*, p.5, nota 8

¹⁹ *Ibidem*, p. 6.

²⁰ GROTE, *Op. cit.*, pp. 132-169.

²¹ TARÁN, L., *Academica: Plato, Philipp of Opus, and the pseudo platonic Epinomis*, Memoirs of the American Philosophical Society, Philadelphia, 1975, p. 5.

²² PANGLE, *Op. cit.* p. 9

²³ LEDGER, G. R., *Recounting Plato. A computer analysis of Plato's style*, Clarendon Press, Oxford, 1989, p. 75.

de produzir resultados com significado²⁴. Mas em qualquer caso não existem anomalias linguísticas de relevo, mesmo se ignorarmos o facto, que já Gomperz reconhecia em 1905, de que mesmo as *Leis*, *Timeu* e *Crítias* contêm mais de 1500 palavras que não aparecem nos outros diálogos²⁵.

O mais exaustivo estudo filológico e a mais cuidada tradução comentada foram produzidos recentemente por S. R. Slings²⁶. Em favor da autenticidade, este enumera os seguintes argumentos: 1) É um escrito do ponto de vista platónico e parece compreender muito bem a mensagem de Platão; 2) não contém marcas de linguagem espúrias; 3) pertence ao *corpus* tradicional. Enuncia também alguns argumentos contrários, que não considera decisivos: 4) contém mais referências a outros escritos socráticos do que qualquer outro diálogo, o que pode sugerir um *pastiche*; 5) parece mal esboçado, ao contrário do *Menéxeno*, por exemplo; 6) parece à primeira vista um ataque a Sócrates; 7) as aparentes referências de Xenofonte ao diálogo não mencionam a atribuição a Platão, mas apenas que «algumas pessoas escrevem e falam dele com base em deduções» (*Memoráveis*, I.4.1. *in fine*).

Depois de pesar os diversos argumentos, contudo, conclui pela sua autenticidade²⁷. Slings rejeita a ideia de que alguns sinais linguísticos idiossincráticos sejam prova de falsidade, pois quaisquer poucas páginas das obras genuínas têm iguais especificidades. Reconhecendo que é demasiado breve para aplicação dos testes estilométricos, sustenta que se foi escrito por Platão não pode ter sido escrito antes da *República*. Pela contagem dos *hiatus* pertence ao período final e contém também diversas marcas do que Thesleff chama estilo *onkos*, muito semelhante ao *Parménides*. As alusões a outros textos²⁸ sugerem uma data entre 370 e o fim do séc. IV a . C., pois é visível no texto que a filosofia socrática não era coisa do passado, mas controversa e actual. A única alternativa que admite quanto à autoria é a de um discípulo profundamente conhecedor da doutrina platónica, em face do qual Aristóteles pareceria um jovem estudante – veja-se a crítica do mesmo teor na *Política* (Cfr. *Pol.* IV, 1288b35-37).

Gostaríamos de acrescentar aos argumentos de autenticidade, contra a opinião corrente, que o peculiar humor do diálogo relembra o *Cármides* ou o *Laques*. Isto é, o humor que

²⁴ Mas tal não impediu as dúvidas: THESLEFF, Holger, *Studies in platonic chronology*, Helsinki, 1982, pp. 205-208 : «Admitindo que não há nada que seja sem ambiguidade não-platónico no estilo ou nos conteúdos», até isso é coisa suspeita, a que se junta a completa falta de ironia e humor, p. 206. É portanto «muito mais natural aceitar que é espúrio», p. 207, e que teria sido escrito por um académico em vida de Platão.

Cfr. também BRANDWOOD, Leonard, *The Chronology of Plato's Dialogues*, Cambridge University Press, Cambridge, 1990.

LEDGER, G. R., *Op. cit.*, p. 107: «Clitofonte é a única obra da lista que pode causar alguma surpresa, pois todos os outros estão estabelecidos como diálogos tardios. Mas em qualquer caso é uma única amostra». Cfr. também as pp. 206-208: aceita-o como genuíno e tardio, posterior ao *Filebo*, mas anterior ao *Sofista*. Cfr. também pp. 75, 81-2, 102, 105, 107, 129, e sobre a autenticidade pp. 71, 75, 146, 169, 197.

²⁵ GOMPERZ, Theodor, *Greek thinkers*, London, 1931, vol 2, p. 220.

²⁶ Slings tinha na tese defendido uma posição diferente. Cfr. SLINGS, S. R., *A Commentary on the platonic Cleitophon*, Amsterdam, 1981.

²⁷ SLINGS, S. R., *Plato's Clitophon*, Cambridge University Press, Cambridge, 1999, pp. 215-234. Afirma expressamente (p. 226): «Aceito o Clitofonte como uma genuína obra de Platão».

²⁸ Podem reconhecer-se referências aos *Memoráveis* de Xenofonte, I.4.1, às *Leis*, 728e5-729b2 e a *Alcíbiades* I 126c1-d10, bem como uma alusão de Plutarco [*Stoic. Rep.* 1039d] a Crisipo: «a morte é preferível à tolice».

transparece quando põe um futuro tirano a falar da moderação, ou um general derrotado por ser supersticioso e incompetente a falar da coragem²⁹, é análogo ao de pôr um político sem espinha dorsal a criticar a negligência da educação da alma e apelar à necessidade de uma doutrina concreta sobre a justiça. Com efeito, Clitofonte é o único personagem da *República* que não se deixa demover da ideia de que a justiça é o que fazem os governantes. Continua a afirmá-lo mesmo depois de Trasímaco ser levado por Sócrates a abandonar a sua posição. O estadista insiste na posição que o retórico abandonou. Mantém a tese que poderíamos chamar de positivismo jurídico e portanto desempenha o papel do representante da cidade que condenou Sócrates³⁰. Mas é extraordinariamente ridículo que o único personagem da *República* que continua a defender a justiça legal seja alguém que podemos chamar em linguagem moderna um «vira casacas». Clitofonte foi governante de Atenas activo entre 411 e 405 (possivelmente a época da data dramática da *República*³¹), e era conhecido por defender as “leis ancestrais” ou o regime da cidade que era um compromisso entre a oligarquia e a democracia. O que não o terá impedido de se associar com Teramenes e Anito, e com eles partilhado os ziguezagues de uma carreira política em que soube ser «um bom cidadão em todos os regimes». Aristófanes apresenta ambos como seguidores dos sofistas e Anito é, evidentemente, o acusador de Sócrates³².

Se a temática é a da *República*, a estrutura dramática está antes mais próxima da *Apologia*, e em todo o caso é um dos raros casos em que Sócrates realmente fala com um político³³ – por oposição a falar de políticos. Mas quem apresenta a sua defesa não é Sócrates mas Clitofonte, que se esforça por se defender de uma acusação que nunca é formulada pelo seu acusador. O que faz do diálogo uma espécie de “anti-Apologia”³⁴, uma vez que a objecção de Clitofonte não é que as exortações de Sócrates sejam desnecessárias, mas que são insuficientes e inúteis, senão prejudiciais, para quem já foi exortado à excelência³⁵. Na *Apologia*, Sócrates parece identificar educação e exortação à virtude, identificação na qual se baseia para se dizer o maior benfeitor da cidade³⁶. A cidade teve a última palavra. O diálogo está estruturado como um díptico, antecedido de um prólogo e seguido de uma conclusão.

²⁹ Como notou STRAUSS, Leo, *The City and man*, Chicago University Press, Chicago, 1978, p. 63.

³⁰ ORWIN, «On the Cleitophon», p. 119.

³¹ Segundo uma das possíveis datas da festa da nova deusa, Bendis. Cfr. a discussão detalhada em NAILS, Debra, «The dramatic date of Plato's Republic», *The Classical Journal*, Vol. 93, nº 4 (Apr.-May 1998), pp. 383-396.

³² As fontes antigas sobre Clitofonte e Teramenes são ARISTÓFANES, *As Rãs* 967-970, ARISTÓTELES, *Constituição de Atenas*, 28-29 e 34, e só sobre Teramenes: TUCÍDIDES, *A Guerra do Peloponeso*, 8.68, 89-94, XENOFONTE, *Helénicas*, 1.7 e, 2.3 e 2.24-56.

Esta é a interpretação de ROOCHNIK, D. L., «The Riddle of the Cleitophon», *Ancient philosophy*, nº 4 (1984), pp. 132-145, reed. em M. KREMER (ed.), *Plato's Cleitophon. On Socrates and the modern mind*, Lanham Boulder, New York, etc., 2004.

É também a opinião de NAILS, Debra, *The people of Plato. A Prosopography of Plato and other socratics*, Hackett Pub. Co., Indianapolis e Cambridge, 2002, pp. 102-103 e pp. 284-287.

Esta interpretação contudo é questionada na breve recensão de BOWE, G. S., «Cleitophon», *The Classical Review*, vol. 55, nº2 (2005), pp. 435-436.

³³ Cfr. *Apologia de Sócrates*, 21c-e.

³⁴ ORWIN, Clifford, *Op. cit.*, p. 120-121.

³⁵ *Clitofonte*, 410c.

³⁶ Cfr. *Apologia de Sócrates*, 29d-30-c com 36d-e.

O prólogo (406 a -407 a) descreve o contexto dos discursos de Clitofonte em louvor e crítica de Sócrates. O começo, no qual Sócrates se refere à maledicência atribuída a um informador não nomeado, é abrupto³⁷ e as acusações são referidas por Sócrates de modo impessoal. A contestação de Clitofonte é cautelosa, pois presume que a indiferença de Sócrates é apenas aparente e omite as referências a Trasímaco. Ao contrário da acusação, a resposta é pessoal e procura minimizar a «calúnia». Estão sós, o que lhes confere mais liberdade, mas se Sócrates aceita que ele apresente o seu caso, a *apologia pro vita sua* de Clitofonte, a oferta não é aceite no mesmo espírito com que foi feita. Sócrates está disposto a ouvir o caso montado contra si, não para aprender o que Clitofonte quer ensinar, mas para ganhar em conhecimento próprio³⁸.

A primeira tábua do díptico consiste no elogio de Sócrates e pode por sua vez subdividir-se em dois trechos: um primeiro é o louvor da educação, em que Clitofonte apresenta de memória os discursos de Sócrates (407a-407e), e um segundo que é antes uma paráfrase das teses socráticas, em torno da diferença entre saber e fazer (407e-408b)³⁹. Na primeira parte da apologia de Clitofonte, este defende-se dizendo-se espantado por ouvir Sócrates falar tão nobremente como um deus no estrado trágico (407c8), como criação de um poeta que aparece no momento certo para logo desaparecer. Citando Sócrates extensamente, relembra que este censura os pais por negligenciarem a educação dos filhos na justiça, pois entregam-se à aquisição das riquezas mas não lhes proporcionam mestres de justiça que os ensinem a usar essas riquezas, transformando meios em fins. Sócrates faz com brilho apelo àquilo de que os pais já estão convencidos: que a gramática, a música e a ginástica são “a completa realização da excelência” (407c2-3), mas não os deixam menos propensos ao vício no que toca a riqueza. Os pais deviam rejeitar a educação tradicional, que é “amusical” (407c6), pois a harmonia não reside no acordo entre o pé de dança e a lira, e por causa disso vemos irmão contra irmão e cidade contra cidade, numa guerra que se eleva aos extremos. Os pais escusam-se falsamente, atribuindo o defeito à falta de vontade e não à falta de educação, mas contradizem-se a si mesmos, pois quem pode escolher um mal que até aos deuses desagrada, senão involuntariamente? Assim mostra Sócrates que a educação faz o homem justo e o mal é ignorância. O seu argumento, contudo, parece apoiar-se na premissa oposta: a de que o homem resiste naturalmente à justiça. Ninguém deseja ser subjogado (pelo prazer). Dirige-se pois aos pais rispidamente: chama-lhes “seres humanos” e desafia a sua virilidade. Não é o saber que faz falta mas o treino, a habituação. O que impressiona Clitofonte não é a eficácia da exortação, mas a altivez de Sócrates – talvez o que o leva a sentir-se atraído também por Trasímaco (*República* 340 a -b), que Sócrates declara perito em ataques e defesas *ad hominem* (*Fedro*, 267d).

No segundo trecho, Clitofonte prolonga o elogio, mas já não cita Sócrates à letra. Explica que Sócrates prossegue a sua argumentação afirmando que aqueles que treinam o corpo e descuidam a alma, que deve governar o corpo, são como aqueles que não sabem usar um instrumento, e esses é preferível que não o usem. Clitofonte não fala do uso justo ou sábio

³⁷ É o começo e fim abruptos que levaram alguns a julgar que o diálogo está incompleto. Cfr. GROTE, *Op. cit.* e GRUBE, G. M. A. “The *Cleitophon* of Plato”, *Classical philology*, Vol. XXVI (1931).

³⁸ Cfr. BLITS, Jan H., «Socratic teaching and justice: Plato’s *Cleitophon*», *Interpretation*, Vol. 13, nº. 3 (1985), pp. 322-323 e ORWIN, *Op. cit.*, pp. 121.

³⁹ Seguimos aqui a organização e a interpretação de BLITS, *Op. Cit.*, pp. 323-328 e algumas sugestões de ORWIN, *Op. cit.*, pp. 122-124.

dos bens, mas do uso técnico. A justiça é uma arte particular ou especializada⁴⁰. A posse dos bens é apenas condicionalmente boa, é no seu uso que está a verdadeira *techné*. A arte em causa é a arte política, que é a mesma coisa que a justiça (cfr. *Rep.* 590c8-d6). Viver é viver segundo a razão, não por capricho ou necessidade. Quem dominar esta arte é capaz de fazer uso, não só da lira e dos instrumentos mas também das almas dos outros e de governá-los. A justiça na cidade depende da justiça na alma ou sabedoria. A ênfase está na resistência da maioria dos homens à razão, contrariamente ao que dizem retóricos e sofistas (*E.N.*, 118 a12-16). A metáfora apropriada para o governo é a do capitão do navio, mas justamente o capitão só conhece os meios e não os fins: não sabe sequer se é bom para alguns chegar ao porto. Clitofonte, nesta paráfrase ou interpretação do ensino socrático, aceita os fins como um dado e parece convencido que as diferenças são apenas instrumentais: não fala da conversão da alma (*Rep.* 518 b-c), nem dos tipos ou partes da alma (407c6-7): o governo da alma sobre o corpo é despótico e ignora as opiniões. Também na *República* Clitofonte defende a definição da justiça de Trasímaco, como a vantagem do mais forte: é um defensor do convencionalismo.

Mas depois de fazer a sua defesa sublinhando os pontos de contacto, Clitofonte reconhece que critica Sócrates e que nem tudo o que lhe ouviu lhe agradou. Começa então a segunda parte do díptico, composto pelos discursos de Clitofonte: a crítica da inutilidade prática das suas exortações (408b-409d) e a crítica da definição de justiça política (409d-410b)⁴¹. Clitofonte critica Sócrates porque depois de muitos e belos discursos em que afirma que a excelência se ensina e que cada um se deve preocupar primeiro consigo mesmo⁴² – exortações apropriadas para acordar os adormecidos – não tem nada a dizer aos homens assim despertos. O que se segue? Clitofonte fala com os camaradas de Sócrates, começando pelo que mais sabe – talvez Platão – mas não obtém resposta. Será porque não há possibilidade de praticar esta virtude e todo o trabalho está em exortar? Clitofonte, contudo, presume que a justiça é como a ginástica e a medicina, não lhe restando dúvidas senão sobre qual o objecto da arte equivalente para a alma (409 a3). A justiça deve ser uma arte produtiva, deve ser mais que um nome, deve ter um resultado (*ergon*), como a casa para a carpintaria. Também as artes produtivas são desinteressadas e requerem um conhecimento e não lhes basta a mera boa intenção. Se o saber é virtude, a justiça deve ser arte traduzida em factos. Clitofonte persegue pois o equivalente para o corpo social da saúde na medicina. Será o vantajoso, o necessário, o útil, o proveitoso? (Rawls falaria talvez de perfeccionismo, de utilitarismo, ou de deontologia para se referir às teorias que nascem destes fins). Mas como para ele nada distingue a justiça das outras artes, quer saber como esta funciona, quer conhecer os meios, não os fins, pois ao contrário dos outros companheiros de Sócrates presume que a justiça é uma arte particular e subordina a educação aos seus efeitos: a arte é matéria de ensino e resultado. A justiça não é apenas aperfeiçoamento da alma, mas deve servir para algo. A censura a Sócrates, em síntese, traduz-se no prolongamento da exploração da diferença entre palavras e obras, crítica curiosamente análoga à que Sócrates faz aos poetas (*Rep.* 599b).

O camarada de Sócrates não fica silencioso: diz que a justiça produz a amizade nas cidades e acaba com a divisão e a violência (407c6-d2). Mas a amizade verdadeira não é a afeição que liga os homens às crianças e animais, mas a unanimidade ou acordo de mentes.

⁴⁰ J. Blits sugere que a lista se apresenta como exaustiva e ordenada: corpo, instrumentos que prolongam o corpo e alma: olhos, lira, alma do escravo.

⁴¹ Cfr. Sobre o que se segue *vide* BLITS, *Op. cit.*, pp. 328-332.

⁴² Cfr. XENOFONTE, *Memoráveis*, IV, 6, PLATÃO, *Rep.* 443, *Alc.* I, 130.

No entanto, o verdadeiro acordo não é a mera partilha de opiniões mas a partilha do saber, pois muitos consensos de opinião são perigosos. A amizade política ou cívica não é ainda a verdadeira amizade. Clitofonte, contudo, fica perplexo e ataca o seu opositor por ter feito um círculo completo, pois esta unanimidade também não produz nada: será a justiça apenas a arte da conversação? Clitofonte, na *República*, também despreza a sugestão de que os amigos devem saber o que é bom, i. e., de alguma forma a prioridade do bem sobre a justiça. Por fim, questiona directamente Sócrates, que lhe sugere duas respostas aparentemente incompatíveis: justiça é tanto fazer o bem aos amigos e o mal aos inimigos, como não fazer dano a ninguém. De facto, a virtude cívica implica um certo apego à cidade (*Rep.* 414b e ss.) mas aponta para uma excelência além da política. Fazer mal aos inimigos é parte da vida política. Só existiria contradição se a justiça filosófica coincidissem perfeitamente com a do estadista (ou o filósofo fosse rei).

O diálogo termina (410b-d) em perplexidade e confirma que as relações entre Sócrates e Clitofonte esfriaram. Ou Sócrates não é capaz, ou não quer ensiná-lo; é porque Clitofonte está seguro de que a virtude se ensina que ameaça dirigir-se a Trasímaco. O que pede a Sócrates é uma resposta que se possa condensar numa fórmula, pois conhecer a argumentação é o mesmo que compreendê-la. Por isso, diz, basta a Sócrates partir do princípio de que ele já ouviu as exortações e concorda com ele. Voltamos assim ao princípio do diálogo: Clitofonte exige que Sócrates faça o que lhe pede – chega até a dizer que Sócrates põe pedras no caminho da virtude – ou ele preferirá associar-se ao retórico Trasímaco ou ao orador Lísias. Blits⁴³ recorda que Lísias, no *Fedro*, argumenta a favor dos «não amantes» e defende uma razão que é apenas cálculo. Falta-lhe o amor do belo, a antítese de Sócrates que só sabe de amor e beleza. Clitofonte padece da mesma fadiga. Sócrates, no entanto, refere-se a uma actividade em que a falta de amor é superior à afeição: a política, deve ser um peso e não um desejo (*Rep.* 519b e ss. e 539 e ss)⁴⁴. A educação, segundo Clitofonte, está voltada também para a transmissão de conhecimentos, dá poder e não sentido: não é domínio de si e ignora as diferenças de talento. É talvez por isso que Sócrates não lhe responde. Clitofonte não precisa de ser encorajado. Na *República*, Sócrates, por amizade, explica a Glaucon e Adimanto o que cala com Clitofonte. Mas no fim continua a pairar no ar a questão: será certo que a filosofia sobre a justiça não faz mais do que apresentar especulações ou exortações sem utilidade prática?

Orwin, no seu estudo, sugere uma resposta interessante à questão de Clitofonte: «A justiça é alegadamente harmonia ou consenso na cidade, mas a natureza do consenso permanece fugaz. Ao exortar ao escrutínio daquelas opiniões comuns que apoiam tal consenso e unem os cidadãos, a filosofia prova ser incapaz de as substituir»⁴⁵. Que tal seja ou não realmente a resposta que o diálogo quer suscitar no leitor, esta não deixa de nos interpelar a nós contemporâneos: são os filósofos hoje tão inúteis no ensino da justiça como pretende o personagem platónico? Das suas teorias e exortações, quer estas sejam deontológicas como em Rawls, quer sejam processuais como em Habermas, sai alguma coisa útil para a política dos estadistas, ou nunca passam de meras teorias sem efeito prático? E lança uma dúvida mais básica: o estudo da excelência não terá afinal precedência sobre a justiça?⁴⁶

⁴³ BLITS, *Op. cit.*, pp. 332-334.

⁴⁴ O contraponto cómico em Aristófanes acha-se nas *Nuvens*, 1827.

⁴⁵ ORWIN, Clifford, *Op. cit.*, p. 131.

⁴⁶ *Ibidem*, p. 130.

Platão
Clitofonte ou sobre a Exortação
(gênero ético)

[406a] Sócrates – Clitofonte, filho de Aristonímos, acabam de nos informar que, discutindo com Lísias⁴⁸, criticavas as conversas e discursos de Sócrates, enquanto não poupavas elogios à instrução de Trasímaco.

Clitofonte – Quem te disse isso, Sócrates, explicou mal os argumentos que troquei com Lísias sobre ti. Pois se é verdade que não te elogiei em relação a algumas coisas, houve outras em relação às quais fui elogioso. E como é claro que me censuras, mesmo se finges indiferença, tenho o maior prazer em repetir-te, eu próprio, esses argumentos – visto que acontece estarmos sós os dois – de maneira que fiques menos inclinado a pensar que tenho má opinião de ti. Pois, provavelmente não ouviste a verdade, o que explica que estejas a ser mais duro comigo do que se impõe. Portanto⁴⁹, se me deres permissão para falar francamente, gostaria de o fazer, explicando o que disse.

[407a] Sócrates – Seria pouco gracioso da minha parte negar submeter-me quando procuras prestar-me um serviço. Pois se ficar a conhecer os meus pontos fortes e os meus pontos fracos, aplicar-me-ei a cultivar os primeiros e a libertar-me dos segundos, na medida das minhas forças.

Clitofonte – Ouve-me, então. Quando estava contigo, Sócrates, fiquei muitas vezes espantado com o que ouvia. Parecias-me ter discursos mais magníficos que qualquer outro ser humano, como um deus aparecendo numa máquina em palco⁵⁰, quando arengavas aos seres humanos declamando:

«Para onde ides, seres humanos? Ignorais que não fazeis nada do que deveis [407b], vós cuja única preocupação é a de amontoar riquezas?»⁵¹ Quanto aos vossos filhos, a quem transmitireis essas riquezas, não vos preocupais sobre se saberão utilizá-las no respeito da justiça. Nem para eles buscais mestres que lhes ensinem a justiça – se a justiça é fruto do estudo – ou, se é fruto do treino e da prática, gente que os exercite e os treine adequadamente. De resto, nem sequer começastes por ter cuidado convosco próprios.

Mas quando se vê que vós e os vossos filhos aprenderam adequadamente as letras, a música e a ginástica – o que aos vossos olhos constitui a educação completa na excelência [407c] – sem por isso serdes menos perversos no que respeita ao uso das riquezas, porque razão

⁴⁷ A versão utilizada é a da edição Budé [PLATON, *Œuvres complètes. Clitophon*, Les Belles Lettres, Paris, 1970]. A numeração *stephanus* destas versões, como se sabe, difere pontualmente da edição Loeb [PLATO, *Timaeus, Critias, Cleitophon, Menexenus, Epistles*, «Loeb Classical Library», Harvard University Press, Cambridge (MA) e London, reed. 1996].

⁴⁸ Lísias era um famoso orador de Atenas (Platão, *Fedro* 227a e ss.); Trasímaco um professor de retórica (*Fedro*, 266c) que aparece na *República* (336b e ss.) tratado de maneira hostil.

⁴⁹ Lendo *dē*, em a12, em vez de *de*.

⁵⁰ Literalmente «como um deus numa máquina trágica», em que a máquina era um dos dispositivos através dos quais os deuses faziam entradas e saídas aparatosas nos palcos gregos e se dirigiam aos outros do alto. Desde Aristóteles que esta expressão se tornou proverbial, transposta para o latim como *deus ex machina*.

⁵¹ Colocando um ponto de interrogação depois de *prattontes* em b2.

não desprezais a actual maneira de educar e não buscais mestres que ponham termo a esta falta de cultura⁵²? E no entanto é realmente por causa desta negligência e desta indiferença, e não por falta de harmonia ao manter o passo de acordo com a lira que, os homens se batem uns contra os outros, irmão contra irmão, cidade contra cidade, em conflitos sem medida e sem harmonia, [407d] infligindo e sofrendo na guerra os piores horrores.

Vós pretendeis que não é pela falta de educação nem pela ignorância, mas de livre vontade, que os injustos cometem a injustiça. Ao mesmo tempo, ousais dizer que a injustiça é uma desgraça e um mal detestado pelos deuses. Como pode então alguém, de livre vontade, escolher um mal assim? 'É porque são vencidos pelos prazeres', respondeis vós. Mas não é a derrota involuntária, se a vitória é voluntária? Portanto, o argumento demonstra que a injustiça não é cometida de bom grado e é um dever prestar-lhe mais cuidado do que se faz actualmente, dever pessoal de cada homem [407e] e dever público de todas as cidades».

Quando, Sócrates, te ouço pronunciar estas coisas que tantas vezes te ouvi, muito as admiro e louvo-te até aos céus. É também quanto tiras consequências dizendo:

«Aqueles que exercitam os seus corpos, sem se preocuparem com a sua alma, têm uma conduta do mesmo género; pois negligenciam a parte que deve dirigir e cuidam só daquela que está feita para ser dirigida».

E também quando afirmas que aquele que não se sabe servir de um instrumento, mais vale não que não se sirva dele. Pois se alguém não sabe fazer uso dos seus olhos, dos seus ouvidos, e do seu corpo em geral, mais lhe valera não ouvir, não ver e não fazer nenhum uso do seu corpo. O mesmo acontece no domínio da arte. [408a] Quem não se sabe servir da sua lira também não sabe servir-se da do seu vizinho, e quem não se sabe servir da lira dos outros também não se sabe servir da sua – nem de qualquer outro instrumento ou objecto que possua. Os teus discursos concluem também de maneira graciosa, assim:

«Aquele que não sabe fazer uso da sua alma faria melhor em deixar essa alma tranquila e não viver do que levar uma vida e agir apenas por impulso. E se houvesse necessidade de viver, mais vale a tal homem passar a vida como escravo do que como homem livre, [408b] confiando a direcção do seu pensamento a outro que tenha aprendido a arte de pilotar os homens, como se da direcção de um navio se tratasse, arte a que tu Sócrates chamas muitas vezes política, dizendo que esta mesma arte é a de julgar e a da justiça».

Pois bem, estes argumentos e muitos outros do mesmo género, numerosos e proferidos com tanta eloquência, que defendem que 'a virtude pode ensinar-se' e que 'devemos preocupar-nos antes de mais connosco próprios', quase nunca os contradisse nem creio vir a fazê-lo no futuro. [408c] Acredito que constituem excelentes exortações, que nos colocam na direcção certa e que verdadeiramente nos despertam da nossa letargia. Estava portanto ávido de ouvir o que viria em seguida. Num primeiro momento, Sócrates, abster-me de te colocar questões a ti e dirigi-me antes aos teus companheiros, aos que partilhavam as tuas aspirações, ou camaradas, qualquer que seja o nome que use para classificar aqueles que contigo se relacionam. Interroguei em primeiro lugar aquele que tinhas em mais alta estima, perguntando-lhe qual seria a sequência dos teus argumentos [408d] e apresentei o caso um pouco ao teu estilo:

«Ó homens eminentes, disse-lhes eu, de que maneira convém interpretar a exortação à excelência que nos dirige Sócrates? Como se não houvesse nada mais, fosse impossível prosseguir mais adiante e captar o assunto completamente? Será esta a nossa tarefa na vida, exortar aqueles que ainda não foram exortados para que, por sua vez, estes exortem outros? Ou devemos, uma vez que concordámos no que um ser humano deve fazer, continuar a perguntar a Sócrates e uns aos outros, qual o próximo passo? [408e] Como devemos começar o estudo da justiça? Que dizer?»

⁵² À letra, esta "insensibilidade à música", no sentido amplo, ou amusicalidade.

É como se alguém nos exortasse a prestar os nossos cuidados em relação ao corpo, vendo que, como as crianças, não temos noção de que existem coisas como a ginástica e a medicina, e portanto nos censurasse, dizendo que é lamentável prestar todos os cuidados ao trigo, à cevada e aos vinhos e às outras coisas que nos esforçamos por adquirir por causa do corpo, sem descobrir nenhuma arte ou artifício para o corpo em si mesmo, para que este se torne o melhor possível – embora tais artes existam. Ora se questionámos mais a pessoa que assim nos exortasse, dizendo: [409a] ‘a que artes te referes?’ este provavelmente responderia que eram a ginástica e a medicina.

No assunto a que nos referimos, qual diremos que é a arte relacionada com a excelência da alma? É necessária uma resposta!»

Aquele que tinha a mais formidável reputação respondeu-me que esta arte era aquela, disse ele, ‘sobre a qual ouvís Sócrates falar, não outra senão a própria justiça’. Ao que eu disse:

«Não me digas apenas o seu nome, vê o assunto desta maneira. Diz-se seguramente que há uma arte da medicina, e os seus objectivos são dois [409b]: continuar a produzir mais médicos além dos existentes; e produzir a saúde. Destes, o último não é já a arte mas o resultado da arte, arte que tanto ensina como é ensinada, resultado a que chamamos saúde.

E também em relação à carpintaria, da mesma maneira, há a casa e a própria carpintaria; uma é o resultado, a outra o ensinamento.

Vamos presumir que a justiça, de maneira análoga, produz homens justos, como acontece nas outras artes em relação aos seus praticantes. Mas o que dizemos que é a outra coisa, o resultado que o homem justo é capaz de produzir? Diz-me!»

[409c] O mesmo respondeu-me que era “o que é benéfico”; outro disse “o que é recto”; outro ainda “o que é útil”, ainda outro o “vantajoso”. Ao que respondi: “Mas então estes mesmos termos não se aplicam a cada uma das outras artes? Agir correctamente, fazer o que é proveitoso, benéfico, e assim por diante. Quanto ao que essas coisas referem, contudo, cada arte específica o que é a sua preocupação própria. Por exemplo, a carpintaria declara o que está bem fazer, o que é apropriado fazer, o que é útil para fazer instrumentos de madeira – que são produtos diferentes da arte em si mesma [409d]. Trata pois os assuntos da justiça desta mesma maneira.”

Por fim, Sócrates, um dos vossos camaradas, que tinha a reputação de falar de maneira mais conseguida, respondeu-me que o resultado peculiar da justiça, e que não é partilhado por mais nenhuma das outras artes, era produzir a amizade nas cidades. Depois de continuar a interrogá-lo afirmou que a amizade era sempre um bem e nunca um mal; mas quanto ao que referimos com o mesmo nome, a amizade das crianças e das bestas, foi levado a admitir que relações deste género eram mais vezes prejudiciais do que boas. [409e] Para evitar as consequências desta afirmação declarou que tais relações não eram de todo amizades e que aqueles que assim lhes chamavam, faziam mal. Aquilo que era, real e verdadeiramente, a amizade era claramente a concórdia. Perguntado sobre se por concórdia queria significar concórdia de opinião ou de conhecimento, descartou a concórdia de opinião. Pois existem necessariamente entre os seres humanos muitas e prejudiciais opiniões partilhadas, enquanto que concordou que a amizade era globalmente um bem e o resultado da justiça. Manteve portanto que na concórdia sucedia o mesmo e era conhecimento e não opinião.

[410a] Ora, quando chegámos a este ponto na argumentação, desorientados, os que assistiam foram capazes de o chamar à pedra e declarar que o argumento tinha feito um círculo até chegar ao ponto de onde tinha partido. «A medicina também», disseram eles, «é uma espécie de concórdia, com o são todas as artes, e estas são capazes de dizer aquilo a que respeitam’. Mas quanto à ‘justiça’ e ‘concórdia’ de que falas, estamos longe de o conseguir e é tudo menos claro qual seja o seu resultado».

Por fim, Sócrates, fiz-te a ti próprio estas perguntas e disseste-me que é próprio da justiça fazer mal aos inimigos e fazer bem aos amigos [410b]. Mais tarde, contudo, revelou-se que o homem justo não prejudica ninguém, pois em todos os assuntos age para benefício de todos.

Depois de suportar o desapontamento, não apenas uma vez ou duas mas durante longo tempo, desisti de procurar uma resposta. Pois tinha acabado por convencer-me que exortar à virtude todos os seres humanos é o que fazes melhor, mas só há duas hipóteses. Só és capaz disso, mas não de mais? – também pode acontecer nas outras artes, como no caso do homem que não sendo piloto se pode aplicar a louvar a arte, [410c] por ter grande valor para os seres humanos, e assim igualmente nas outras artes. Alguns poderiam talvez fazer-te esta mesma acusação no que respeita à justiça: que apenas porque fazes bem o seu elogio não és mais conhecedor da justiça. Não que essa seja a minha posição, mas só há duas hipóteses: ou não sabes, ou não queres partilhar comigo o conhecimento.

E é por isso, suponho, que continuo a ir ter⁵³ com Trasímaco e com quem puder, pois estou desorientado. [410d] Se, no entanto, agora finalmente estás pronto a deixar de me fazer estes discursos e exortações – como se tendo-me exortado em relação à ginástica que o corpo não deve negligenciar, continuasses o discurso da exortação declarando que espécie de natureza tem o meu corpo e que espécie de tratamento necessita – que tal seja feito no presente caso.

Supõe que Clitofonte concorda que é ridículo preocupar-se com outras coisas e descuidar a sua alma, por causa da qual trabalhamos nas outras coisas. [410e] E supõe agora também todas as outras coisas que se seguem a estas e que recitei desta maneira – sobre as quais já discorri. Faz como te peço agora, de modo que a Lísias e aos outros não te elogie de certa maneira e te critique de outras. Pois mantenho, Sócrates, que vales tudo para um ser humano que não recebeu exortação, mas para aquele que já recebeu exortação, és antes um obstáculo no caminho da excelência e da felicidade.

⁵³ Lendo *poreuomai* em c7.

JOSÉ ANTÔNIO DE CAMARGO RODRIGUES DE SOUZA*

A *PLENITUDO POTESTATIS PAPALIS* NOS ‘ESCRITOS DE OCASIÃO’ DE GUILHERME DE OCKHAM

Abstract

One of the most important subjects considered by William of Ockham in his *Opera politica* was the *plenitudo potestatis* assigned to the Roman Pontiffs by the hierocratic thinkers. This is the object of this study based in the sources, namely the occasional writings of the Minorite friar. We analyse his refutation of the *plenitudo potestatis*, on the one hand, concerning the spiritual jurisdiction and, on the other, referring the secular sphere; finally, we discuss Ockham’s conception about the idea of *plenitudo potestatis*. Simultaneously there is an attempt to demonstrate the evolution and coherence of the *Inceptor venerabilis*’ thought about this theory, quite different of Marsilius of Padua’s ideas.

Keywords: Ockham, hierocracy, *plenitudo potestatis*.

Resumo

Um dos mais importantes assuntos abordados por Guilherme de Ockham em sua *Opera politica* foi o da *plenitudo potestatis* atribuída pelos hierocratas ao Sumo Pontífice. Ancorado nas fontes, este é o objeto do presente artigo, baseado apenas nos escritos de ocasião do Frade Menorita. Analisamos a refutação dessa tese pelo *Inceptor Venerabilis*, de um lado, no que concerne à esfera espiritual e, de outro, no tocante ao âmbito secular e, por último, discorreremos a respeito da concepção de Ockham sobre a mencionada ideia. A par disso, ainda procuramos demonstrar a coerência e a evolução do pensamento do Menorita inglês acerca desse tema, bastante distinto das ideias de Marsílio de Pádua.

Palavras chave: Ockham, hierocracia, *plenitudo potestatis*.

A plenitude do poder papal¹ é um dos temas mais recorrentes e importantes que permeia os escritos estritamente políticos de Guilherme de Ockham O. Min. (c.1285–1347).

* Professor Titular aposentado da Universidade Federal de Goiás; Investigador integrado do Instituto de Filosofia da Universidade do Porto. Doutor em História Social (Idade Média), 1980, pela Universidade de São Paulo e doutor em História da Filosofia e da Cultura Portuguesa (Medieval), 2001, pela Universidade Nova de Lisboa.

¹ E. PEÑA EGUREN, *La filosofía política de Guillermo de Ockham*, Ed. Encuentro, Madrid 2005, p. 281: «...el especial interés que el filósofo tiene en esta potestad queda claro al observar que el *Dialogus* III comienza precisamente por un libro dedicado a la *plenitudo potestatis* del papa. Enemigo acérrimo de ésta, Guillermo de Ockham, a diferencia de Marsilio de Padua, no pretenderá reducir el poder espiritual

Em vista da relevância desse assunto², analiso-o no presente estudo, a partir dos ‘textos de ocasião’³ escritos pelo menorita inglês, procurando compará-los entre si, com vista a ressaltar a ampliação, a evolução e coerência ou não de seu pensamento. Examinoo, todavia, separadamente, tendo presente as duas dimensões que o tema implica: de um lado, a esfera espiritual e, de outro, o âmbito secular. Entretanto, não adoto esse procedimento no *Livro sexto do tratado contra Benedito*⁴ (c.1337–38), porque é nessa obra que, pela primeira vez, Ockham esboça suas críticas à plenitude do poder pontifício, sem, entretanto, levar em conta a predita divisão.

a una faceta o dimensión de la potestad temporal (y, por tanto, ponerle bajo ésta a todos los efectos para su control). Al contrario, tratará de comprenderlo a la luz de la potestad genérica de gobierno para luego examinar lo que le es específico...». Sobre esse tema ver: G. SANTONASTASO, «Occam e la plenitudo potestatis», *Rassegna di Scienze filosofiche* 10 (1957) 213-271; G. de LAGARDE, *La Naissance de l'esprit laïque au déclin du Moyen-âge*, vol. V: *Guillaume d'Ockham – Critique des structures ecclésiales*, Ed. Nauwelaerts, Louvain-Paris 1963, pp. 175-203; J. MIETHKE, *Ockhams Weg zur Sozialphilosophie*, W. de Gruyter, Berlin 1969; M. DAMIATA, *Guglielmo d'Ockham. Povertà e Potere*, vol. II, Ed. Studi Francescani, Firenze 1979, pp. 124-131; A.S. MCGRADY, *The Political Thought of William of Ockham. Personal & Institutional Principles*, CUP, Cambridge 1974; G. PILOT, *Comunità politica e comunità religiosa nel pensiero politico di Guglielmo di Ockham e o significato de sua obra política*», in R. de OLIVEIRA ANDRADE (org.), *Relações de Poder, educação e cultura na Antiguidade e Idade Média*, Solis, Santana de Parnaíba 2005, pp. 479-490; L.A. DE BONI, «O não poder do papa em Guilherme de Ockham», *Veritas* 51 (2006) 113-128; T. SHOGIMEN, *Ockham and Political Discourse in the Late Middle Ages*, CUP, Cambridge 2007 (publicação online, 2009: capítulo IV – *Papal Plenitudo Potestatis*, pp. 156-184); G.R. BARNABÉ, «A teoria da plenitudo potestatis nos séculos XIII e XIV», *Interações – Cultura e Comunidade* 5 (jan./jun. 2010) 151-161; B. DEBIEVE, *La 'plenitudo potestatis' dans le 'Breviloquium de principatu tyrannico' (1339-1341) de Guillaume d'Ockham*, ed. do autor, 2011; A. da ROCHA MARTINS, «Origem divina e fonte humana no poder civil em Guilherme de Ockham: Emergência da Liberdade», in J.M. SILVA ROSA (ed.), *Lusosofia, Biblioteca online de Filosofia e Cultura* (2011) URL = www.lusosofia.net/textos/martins_rocha_origem_divina_e_fonte_humana.pdf. Por sugestão de meu antigo orientador, Prof. Dr. Nachaman Falbel, com base apenas, no *Breviloquium de principatu tyrannico*, (ed. L. BAUDRY, Paris, J. Vrin, 1937) e, em excertos do *De imperatorum et pontificum potestate* (ed. E. LEWIS, *Medieval Political Ideas*. York, Cooper Square Publishers, Inc., 1974, vol. II, p. 606–615), tratamos desse tema em nossa dissertação de mestrado em História Medieval, Medieval, apresentada e defendida junto à Universidade de S.Paulo, em junho de 1975, intitulada *O conceito de Plenitudo Potestatis na Filosofia Política de Guilherme de Ockham*.

² Neste estudo, prescindo da abordagem que o *Inceptor Venerabilis* faz deste assunto, *en passant*, na Primeira Parte do *Diálogo*, Livro VII e, amplamente, na Terceira Parte do *Diálogo*, Tratado I, intitulado *Sobre os poderes do papa e do clero* (c.1338–41), Livro I, bem como na obra *Oito questões sobre o poder do papa*, *Quaestio I*, de modo a abreviá-lo.

³ José A. de C.R. de SOUZA, «Guillermo de Ockham y el dualismo político», in F. BERTELLONI – G. BURLANDO (eds.), *La filosofía Medieval*, (Enciclopedia Iberoamericana de Filosofía 24), CSIC/Ed. Trotta, Madrid 2002, p. 266: «...Por un lado, los escritos de ocasión...el *Libro Sexto del tratado contra Benedito* (ca. 1337-1338), el *¿Puede un príncipe, cuando lo requieren las necesidades bélicas, recibir bienes de las iglesias, incluso contra la voluntad del papa?* (ca. 1338-1339); el *Breviloquio sobre el principado tiránico* (ca. 1340-1341); cuyos *Libros II, III, IV y V* son estrictamente dependientes y correlativos a la 1ª *Quaestio* de las *Octo Quaestiones*, *La consulta sobre una cuestión matrimonial* (ca. 1341-1342); el *Sobre el poder de los emperadores y los papas* (ca. 1347)...».

Outra razão que nos leva a proceder desse modo é que, se o *Venerabilis Inceptor* foi extremamente rigoroso na exposição, análise e refutação dos argumentos que sustentavam a teoria dos oponentes, nessas obras, porém, nem sempre primou por uma explanação organizada e sistemática do tema.

Ora bem, segundo o pensamento dos hierocratas⁵, graças a essa plenitude do poder, concedida por Jesus a São Pedro (ver *Mt* 16, 16–19), articulada com o cuidado pastoral geral que Ele lhe atribuiu, dizendo: «apascenta as minhas ovelhas, apascenta os meus cordeiros» (*Jo* 21, 15–17) e, na pessoa dele, aos seus sucessores, os papas reivindicavam para si o direito de exercer uma suserania e uma jurisdição irrestrita nas esferas espiritual e secular, especialmente por serem os vigários de Cristo sobre a terra e por terem o dever e a missão de levar os fiéis, em geral, a alcançar a beatitude eterna na outra vida, meta essa almejada por todos eles.

Antes, porém, de passarmos ao exame e à análise do pensamento de Ockham sobre esse tema, é oportuno recordar que a expressão *plenitudo potestatis* foi usada, pela primeira vez, pelo papa São Leão Magno (440–461), numa carta dirigida aos bispos africanos (*Ep.* 14, PL 54, col. 671), na qual, escrevendo-lhes sobre o poder episcopal e papal, disse-lhes que todos os bispos eram *vocati in partem sollicitudinis*, no tocante ao rebanho do Senhor espalhado pelo orbe e, portanto, exerciam seus poderes episcopal e jurisdicional apenas sobre os fiéis e a diocese (uma parcela da grei) que lhes tinha sido confiada, ao passo que o Príncipe dos Apóstolos e seus sucessores possuíam e exerciam a *plenitudo potestatis* sobre todo o rebanho do Senhor, nele incluídos os seus pastores locais⁶.

O *Venerabilis Inceptor* começa, pois, seu arrazoado no *Livro sexto...*, afirmando que, no âmbito espiritual, há inúmeros atos que o papa não pode ordenar que os fiéis pratiquem. De fato, se um casal decidisse espontaneamente se separar, a fim de abraçar a vida religiosa, almejando o ideal de perfeição evangélica, aconselhado por Jesus, gesto esse que não se opõe à lei divina, poderia fazê-lo. Entretanto, se o papa impusesse aos casais que, unidos pelo sacramento do matrimônio, se separassem, eles não tinham a obrigação de obedecer-lhe, porque essa determinação se opõe à lei evangélica, pois Jesus estabeleceu que «aqueles a quem Deus uniu, o homem não separe».

Semelhantemente, o romano pontífice não pode impor a ninguém que faça o voto de castidade, porque este radica numa promessa livre e espontânea feita por aquelas pessoas que, por amor a Deus e ao próximo, se dispõem a guardá-la, abraçando a vida religiosa. Aliás, é o que ensina Santo Ambrósio, ao dizer que ela pode ser aconselhada, nunca imposta⁷.

⁴ G. de LAGARDE, *La Naissance de l'esprit laïque*, cit., p. 184: «...Son principal souci, tout au long des œuvres qui suivent le Contra Benedictum, a été de condamner une plénitude de puissance qui s'étendrait à tout ce qui n'est pas contraire au droit naturel et divin...».

⁵ *Ibid.*, vol. III: *Le Défenseur Pacis*, Ed. Nauwelaerts, Louvain-Paris 1970, pp. 190-191: «...Les défenseurs exaltés de la papauté [por exemplo, Ptolomeu de Lucca OP, Egídio Romano OSA, Tiago de Viterbo OSA e Álvaro Pais O. Min.] prétendent que le Christ est le monarque universel. Il est “roi des rois et seigneur des seigneurs”. Son vicaire doit jouir des mêmes droits...».

⁶ Ver D.V. RIBEIRO, «Leão I: a cátedra de Pedro e o primado de Roma», in José A. de C.R. de SOUZA (org.), *O reino e o sacerdócio. O pensamento político na Alta Idade Média*, EDIPUCRS, Porto Alegre 1995, pp. 45-60. Os escritos do papa Leão Magno se encontram na *Patrologia Latina* (PL), vol. 54.

⁷ Guilherme de Ockham, *Livro VI do tratado contra Benedito*, tradução, introdução e notas por José A. de C.R. de SOUZA, in Guilherme de Ockham, *Obras Políticas*, vol. II, (Coleção Pensamento Franciscano), USF/EDIPUCRS, Bragança Paulista/Porto Alegre 1999, c. III, pp. 28-29 (edição de referência para o texto em português): «...agora demonstrarei rapidamente que ele também não a possui no

De igual modo, consoante anota a *Glosa*, a um passo do Direito Canônico, o sumo pontífice não pode ordenar algo que se oponha à lei divina, pois, se fizer isso, será legitimamente acusado de estar professando uma heresia. Por todos esses motivos, ele não possui a plenitude do poder na esfera espiritual.

Analogamente, segundo atesta um passo do *Decreto* de Graciano (c.1140), outrora, o Santo Padre não podia determinar que os subdiáconos, antes de terem prometido guardar o celibato por toda vida, fizessem isso. Pela mesma razão, ele também não pode obrigar os acólitos, leitores, exorcistas e ostiários, que tinham apenas recebido as ordens menores correspondentes ao ministério que desempenhavam em proveito dos fiéis, a guardar a castidade para sempre, porque tal ordem se opõe às leis divina e natural, no que concerne à união dos casais, com vista a formar uma família e a gerar filhos, mediante o sacramento do matrimônio, conforme Deus estipulou no *Gênesis*⁸.

âmbito espiritual. Em primeiro lugar, comprova-se isto do seguinte modo... Todavia, um homem e uma mulher não têm de obedecer ao papa, caso ele ordenasse fazer isto, pois Cristo, no *Evangelho de Mateus* [19, 6], diz expressamente o seguinte: “Aqueles a quem Deus uniu, o homem não separe”, inclusive o papa, a menos que eles queiram separar-se. Logo, o papa, neste caso, não possui tal plenitude do poder na esfera espiritual. Item, o papa não pode ordenar aos cristãos que observem a virgindade, de acordo com o que testemunha Ambrósio, o qual, como se lê no *Decreto* [Causa 32, questão 1, cânon *Integritas*, ed. FR I, p. 1193], diz o seguinte: “De fato, a virgindade é singular, dado que pode ser aconselhada, jamais imposta. O voto é algo mais importante do que o preceito”. Aí estão as palavras de Ambrósio. Entretanto, guardar a castidade não é algo contrário às leis divina e natural. Logo, o papa não possui tal plenitude do poder na esfera espiritual...». Deparamo-nos com uma argumentação mais bem elaborada e citação da mesma autoridade, num passo do opúsculo *Sobre o poder dos imperadores e dos papas*, tradução, introdução e notas por José A. de C.R. de SOUZA, in Guilherme de Ockham, *Obras Políticas*, vol. II, cit., c. III, pp. 177-178: «...Se o principado papal se estendesse regularmente às supererrogações, a lei evangélica conteria em si uma sujeição mais onerosa do que aquela que existiu na lei mosaica, dado que, então, o papa poderia impor aos cristãos observar muitas determinações mais duras no tocante aos jejuns, às vigílias, à virgindade, à continência...que os judeus tinham a obrigação de cumprir, posto que estavam estipuladas pela antiga lei. Ora, é evidente que algo assim contraria a doutrina apostólica, pois o bem-aventurado Tiago, na sua *Epístola Canônica* [1, 25], diz que a lei evangélica é a “lei de perfeita liberdade”. O Apóstolo se refere à mesma na *Carta aos Gálatas*, declarando o seguinte: “Vós fostes chamados à liberdade, irmãos. Entretanto, que a liberdade não sirva de pretexto para a carne”, quer dizer, não julgueis que possuíis liberdade para cometer pecados, que “são obras da carne”...». Portanto, o principado papal não se estende às supererrogações. É o que se pode inferir claramente das palavras do bem-aventurado Ambrósio, as quais se encontram inseridas no *Decreto* o qual aludindo à virgindade, diz que ela “pode ser aconselhada, jamais imposta, e se trata antes dum voto do que um preceito”. Por isso, igualmente, é lícito que se aconselhe aos fiéis praticar as demais supererrogações; contudo, elas não lhes podem ser impostas...».

⁸ Guilherme de Ockham, *Livro VI do tratado contra Benedito*, c. III, pp. 28-29: «...Ademais, atesta a *Glosa* que o papa não pode estatuir algo contrário à lei divina, a fim de que não venha a ser acusado de cometer uma heresia. Contudo, também não acusar o papa herege de ter cometido uma heresia não é contrário às leis divina e natural, porque ninguém pensa acusar alguém de ter cometido uma heresia, por intermédio de uma outra lei, embora, muitas vezes pensemos denunciar outras pessoas, quanto a terem cometido uma heresia recorrendo às leis divina e natural. Logo, o papa não possui a plenitude do poder na esfera espiritual. Além disso, outrora, o papa não podia obrigar os subdiáconos a uma continência perpétua, a saber, os que tinham sido ordenados como tal, antes de que tivessem feito aquela promessa, de acordo com o bem-aventurado Gregório, consoante o que se encontra inserido no *Decreto*, o qual rejeita a constituição do seu predecessor, que, como diz a *Glosa* sobre o cânon *Ante trienium*, tinha

É por essa razão também que, no entender de Ockham, o papa não pode ordenar indiscriminadamente a todos os fiéis que se mantenham virgens e/ou guardem a castidade por toda a vida, porque tais atos são sobreerogações, a não ser que se trate dum castigo ou duma penitência, na esfera espiritual, na hipótese de alguém ter cometido um grave delito que justifique que o mesmo seja-lhe imposto.

Assim, em vista dos aludidos exemplos que comprovam que o pontífice romano não possui nem exerce um poder tão amplo e irrestrito no âmbito espiritual, mais importante do que a esfera secular, colige-se dos mesmos que ele também não o detém e tampouco o exercita nesse outro âmbito. De fato, por força do mandato petrino e da lei evangélica – *a lei de perfeita liberdade*, como ensina o Apóstolo Tiago –, ao serem batizados, de maneira alguma os cristãos se tornam servos do papa, conquanto os potentados seculares que têm servos possam dispor deles e de todos bens que possuem, como lhes aprouver.

Portanto, se uma autoridade secular, por exemplo, um rei, não cometeu um crime grave, diretamente relacionado com o âmbito espiritual, em razão do qual deveria ser punido, o papa não pode castigá-lo subtraindo-lhe seu reino, doando-o a uma outra pessoa, ou transformá-lo em seu escravo, porque essa não é a sua esfera regular de atuação. Semelhantemente, ainda, pelo fato de haver leis canônicas que restringem sua ação, o sumo pontífice não pode se apropriar dos bens pertencentes tanto às ordens religiosas, que podem possuí-los em comum (*v. g.*, os beneditinos, os agostinianos, os carmelitas e etc.), quanto aos clérigos e às circunscrições eclesiásticas em geral.

De igual modo, conforme a referida legislação, conquanto governem a Igreja, espalhada pelo orbe, os papas não podem dispor dos bens dela, a seu talante, por exemplo, dando-os aos amigos, aos parentes e aos aliados. Por isso, com muito mais razão, eles não podem, a seu bel prazer, dispor dos bens pertencentes aos fiéis⁹.

estabelecido que os subdiáconos que não tinham prometido a continência ou que estavam vivendo com suas esposas e gozando de seus benefícios, [tinham de a observar]. Logo, por uma razão semelhante, ou melhor, com muito mais razão, o papa não pode estabelecer que tanto os que receberam ordens menores quanto os leigos guardem continência perpétua. Contudo, isto não é contrário às leis divina e natural, uma vez que os que receberam as ordens menores podem fazer isto, embora, no entanto, não possam fazer nada que é contrário às leis divina e natural. Logo, o papa não possui tal plenitude do poder na esfera espiritual. Por isso, algumas pessoas dizem que, sem haver culpa e um motivo legítimo, no tocante à esfera espiritual, o papa também não pode ordenar a um cristão praticar as supererogações... a virgindade e a continência perpétua...».

⁹ *Id.*, *Livro VI do tratado contra Benedito*, c. IV, pp. 29–31: «...o papa não possui nem exerce tal plenitude do poder [sobre a esfera temporal]. Em primeiro lugar, comprova-se isso do seguinte modo: como em outro lugar foi dito, a lei cristã é uma lei de liberdade, de acordo com o que se encontra claramente escrito na Sagrada Escritura. Logo, nem todos os fiéis, por força da lei cristã, tornam-se servos do papa, dado que ele, através da disposição de Cristo, não possui sobre a esfera secular todo poder que possuem os senhores temporais sobre os seus servos, os quais os podem espoliar de todos os seus bens temporais, e ao seu líbito, podem igualmente doá-los a outrem ou vendê-los. De fato, se o papa possuísse tal plenitude do poder sobre a esfera temporal, poderia, graças à mesma, sem haver motivo e culpa, retirar de qualquer rei cristão o seu reino, e o doar a qualquer outro fiel, e vendê-lo e transformá-lo em seu servo. Na verdade, um senhor possui tal poder sobre seu servo... mas [o papa] possui um certo poder limitado sobre os bens temporais dos leigos e também sobre aqueles pertencentes aos clérigos que podem possuir bens...Ademais, o papa não possui a plenitude do poder sobre os bens e propriedades doados à Igreja, de modo que ao seu bel prazer os possa alienar, de acordo com o que

É inegável, porém, que o romano pontífice exerce efetivamente o poder secular, em todas as suas dimensões, sobre o *Patrimonium Petri* e sobre outras terras sujeitas à jurisdição temporal da Igreja, conforme aludem inúmeros cânones e de acordo com o que Inocêncio III (1198–1216) declara nas decretais *Vergentis*¹⁰, *Per venerabilem* e *Licet*. Todavia, nesse último documento, ele também frisa que os romanos pontífices não exercem jurisdição alguma sobre inúmeros territórios governados por outras pessoas. Consequentemente, se eles possuísem a plenitude do poder, inclusive na esfera secular, exerceriam um poder idêntico em todo o orbe¹¹.

É sabido também que os leigos, nobres ou ignóbeis, os clérigos e as corporações seculares ou eclesásticas possuem o direito de propriedade sobre os bens que lhes pertencem, desde tempos remotos, por força das leis ou dos direitos estipulados pelas autoridades, particularmente, os reis e os imperadores, e não com base nas Escrituras Sagradas, que contêm o direito e a lei divina, aliás, como ensina Santo Agostinho. Portanto, é com base na legislação positiva secular que as pessoas, inclusive, os próprios membros do clero, podem não só demandar em juízo contra alguém que se aproprie de seus bens, mas também deles dispor como lhes aprouver, até mesmo fazendo doações às igrejas, aos mosteiros, às canônicas e às outras comunidades religiosas. Logo, também, é com fundamento no direito humano e terreno, não no direito divino e eclesástico, que a Igreja é proprietária dos bens que lhe pertencem¹².

atesta o papa Símaco, o qual, como se lê no *Decreto* diz o seguinte: “Não é lícito ao papa, movido por alguma necessidade, alienar, de alguma maneira, uma propriedade da Igreja, nem dar em usufruto os campos, a não ser apenas as casas que em quaisquer cidades sustentem as despesas não módicas”...Logo, com muito mais razão, ele não possui tal plenitude do poder sobre os bens temporais dos leigos...”. Ockham argumenta do mesmo modo, porém mais ampla e elaboradamente, no *Diálogo*, Parte III, Tratado I, *Sobre o poder do papa e do clero*, disponível no sítio www.britac.ac.uk/pubs/dialogus/wtc.html e igualmente na edição impressa desse Tratado, publicada em Oxford, pela OUP, em 2011, ambas, sob responsabilidade dos professores J. SCOTT, J. KILKULEN, G. KNYSH, V. LEPPIN e J. BALLWEG, Livro I, c. 5, pp. 130-133 (edição de referência no presente artigo).

¹⁰ *Die Register Innocenz' III. Pontifikatsjahr. 2. Pontifikatsjahr 1199-1200*, eds. O. HAGENEDER – W. MALECZEK – A. STRNAD, Roma 1979, (decretal de 25 de março de 1199) § 5.

¹¹ Guilherme de Ockham, *Livro VI do tratado contra Benedito*, c. IV, p. 31: «Além disso, o papa possui um certo poder sobre a esfera temporal nas terras sujeitas à sua jurisdição temporal, poder esse que ele não possui sobre as terras que não estão sujeitas à sua jurisdição temporal, segundo o que evidentemente se colige das palavras de Inocêncio III que se encontram no *Livro Extra das Decretais*, em que há uma diferença entre as terras sujeitas à jurisdição temporal do papa e as demais. Logo, o papa não possui a plenitude do poder sobre a esfera temporal, pois, se a possuísse, não exerceria mais poder sobre uma terra ou uma região do que sobre outras».

¹² *Ibid.*, p. 32: «Ainda, os bens temporais não são possuídos mediante o direito canônico ou espiritual, mas através do direito dos imperadores e reis. Logo, o papa não possui tal plenitude do poder sobre a esfera temporal. Prova-se claramente a premissa antecedente por meio das palavras do bem-aventurado Agostinho, que em seu *Comentário ao Evangelho de S. João*, cujo passo foi inserido no *Decreto*, referindo-se ao direito, diz o seguinte: “o humano se acha nas leis dos reis. Por força de qual direito, então, cada pessoa detém o que possui? Não é, talvez, por força do direito humano?” E infra: “Logo [é mediante o direito humano] que se diz: esta vila, esta casa, este servo são meus. Ora, os direitos humanos fazem parte dos direitos dos imperadores. Por qual motivo? Porque Deus distribuiu ao gênero humano, através dos imperadores e reis deste mundo, os próprios direitos humanos”. Estas são as palavras de Agostinho, das quais se colige que igualmente os bens temporais pertencentes à Igreja, a respeito dos quais Agostinho fala, são por ela possuídos, graças ao direito dos imperadores e dos reis, pois

1. A refutação da plenitude do poder na esfera espiritual

Passemos, agora, especificamente, ao exame e à análise da refutação da *plenitudo potestatis papalis, in spiritualibus* feita por Ockham nos seus outros escritos «de ocasião».

Cronologicamente falando, é no opúsculo incompleto, sem um título formal, conhecido pela frase com que começa: «Pode um príncipe...»¹³ (c.1339), na parte inicial do mesmo, que se estende até ao final do capítulo VI, que esse tema é abordado.

O primeiro dos argumentos teológicos, de ampla abrangência, apresentado pelo franciscano inglês, agora com toda robustez, pois que já tinha sido precedentemente esboçado no texto que acabamos de examinar, é aquele de acordo com o qual o cristianismo, alicerçado nos ensinamentos de Jesus e dos Apóstolos, é uma religião de liberdade, se comparada com o judaísmo, repleta de ritos que deviam ser praticados à risca por seus adeptos.

A fim de corroborar sua tese, o *Venerabilis Inceptor* cita várias passagens do Novo Testamento, entre outras: aquela em que São Tiago designa a religião cristã como lei de liberdade; o trecho da *Carta aos Gálatas* em que Paulo, lhes escrevendo sobre esse mesmo assunto, diz que Tito, seu discípulo e companheiro de missão, embora fosse gentio, não teve que passar pelo rito mosaico da circuncisão para se tornar cristão; a passagem dos *Atos* na qual Pedro censura duramente outros cristãos oriundos do judaísmo farisaico por quererem impor aos conversos do paganismo práticas cerimoniais da religião mosaica e, nesse mesmo passo, comungando das ideias de Pedro, o momento em que Tiago assevera que os cristãos de origem pagã apenas não deveriam servir-se do que tinha sido ofertado aos ídolos, mas abster-se de comer a carne e beber o sangue de animais que tinham sido estrangulados e de uniões extra-conjugais, conforme os ensinamentos de Jesus.

Em seguida, primeiramente, o menorita inglês diz que aquela decisão foi inspirada pelo Espírito Santo e tomada por toda a Igreja, a qual estava reunida no Concílio dos Apóstolos ou de Jerusalém (c.49), presentes eles próprios, os anciãos ou presbíteros e um número considerável de fiéis, dando a entender que, para serem legítimas e se aplicarem a toda Igreja, as decisões relativas à fé e à disciplina eclesiástica têm de ser tomadas daquela maneira. A seguir, ele arremata sua argumentação, transcrevendo a continuação da passagem dos *Atos* em que, por intermédio de Paulo, Barnabé, Silas e Barsábas, é enviada uma missiva aos cristãos de Antioquia, oriundos do paganismo, na qual são informados a respeito da decisão que tinha sido tomada, com base nas palavras de Tiago e como, após recebê-la e se inteirarem do seu teor, eles ficaram tranquilos e felizes¹⁴.

foram eles que deram aqueles bens temporais à Igreja...não através do direito divino, e por conseguinte, com muito mais razão, os bens temporais pertencentes aos leigos, eles não os possuem por intermédio do direito papal. Logo, o papa não possui tal plenitude de poder na esfera temporal...». Ockham utiliza arazoado semelhante, porém de modo abreviado, no *Diálogo*, Parte III, Tratado I, *Sobre o poder do papa e do clero*, Livro I, c. 8, pp. 139-141.

¹³ Guilherme de Ockham, *Pode um príncipe...*, tradução, introdução e notas por José A. de C.R. de SOUZA, in Guilherme de Ockham, *Obras Políticas*, vol. II, cit., p. 75.

¹⁴ *Id.*, *Pode um príncipe...*, c. II, pp. 82-83: «...na verdade, a lei cristã, estabelecida por Cristo, é uma lei de liberdade, de maneira que... nela não há igual ou maior servidão quanto existiu na antiga lei. Depreende-se efetiva e claramente tal dado mediante as autoridades da Sagrada Escritura... Tiago em sua Epístola canônica [1, 25], a denomina lei de perfeita liberdade, afirmando: “Na verdade, quem se dedica ao estudo da lei de perfeita liberdade e nela persevera” etc. O Apóstolo, na *Carta aos Gálatas* 2, 3-5 diz o seguinte: “Nem Tito que estava comigo, embora fosse pagão, foi obrigado a circuncidar-se.

Um pouco mais adiante, para reforçar a tese que defende, o *Inceptor Venerabilis* invoca a autoridade de Santo Agostinho, cujas palavras foram inseridas no *Decreto*, o qual, respondendo às questões de Januário, diz que, ao contrário do judaísmo, cujos adeptos tinham de observar um número infundável de prescrições e cerimônias, Deus quis que a religião cristã tivesse apenas uns poucos ritos e sacramentos, a fim de que os fiéis não fossem oprimidos com tantos

Mas por causa dos intrusos, esses falsos irmãos, que se infiltraram para espiar a liberdade que temos em Cristo Jesus, a fim de nos reconduzir à escravidão, aos quais não cedemos sequer um instante, por deferência, para que a verdade do Evangelho fosse preservada para vós”. E em [5, 12-13] declara: “... Vós fostes chamados à liberdade, irmãos. Entretanto, que a liberdade não vos sirva de pretexto para a carne”. E em 4, [31-5,1] (*sic*) diz o seguinte: “Portanto, irmãos, não somos filhos da serva, mas da livre. É para a liberdade que Cristo nos libertou”. Na 2ª *Epístola aos Coríntios* [3, 17], declara: “Pois o Senhor é o Espírito, e onde se acha o Espírito do Senhor, aí está a liberdade”. E conforme se lê nos *Atos* [15, 10], o bem-aventurado Pedro afirma: “Porque agora tentais [a Deus] querendo impor aos discípulos um jugo que nem os vossos pais, nem nós tivemos a força de suportar?”. E o bem-aventurado Tiago, no mesmo livro, em seguida àquelas palavras, afirmou: “Eis o motivo porque julgo que não se deva molestar os pagãos que se convertem a Deus. Seja-lhes ordenado somente absterem-se do que está contaminado pelos ídolos, das uniões ilegítimas, das carnes sufocadas e do sangue”. [At. 5, 19–20]. E os pareceres de Tiago e de Pedro foram aprovados pelos Apóstolos, inspirados pelo Espírito Santo, os quais constituíam toda a Igreja e, naquela ocasião, estavam reunidos em Concílio Geral, de acordo com o que o texto daquele livro acrescenta a seguir: “Pareceu bem ao Espírito Santo e a nós não vos impor outro jugo além destes que são indispensáveis: que vos abstenhais das carnes imoladas aos ídolos, do sangue, das carnes sufocadas e das uniões ilegítimas. Fareis bem em vos preservar destas coisas” [28]...». Ockham recorre às mesmas fontes referidas e argumenta de modo semelhante no *Diálogo*, Parte III, Tratado I, *Sobre o poder do papa e do clero*, Livro I, capítulos 5 (pp. 130–133) e 7 (pp. 134–139). Igualmente, deparamo-nos com argumentação semelhante, porém mais abreviada e disposta numa outra ordem, num trecho do *Brevilóquio sobre o principado tirânico* (c.1341), tradução de L.A. DE BONI, (*Clássicos do Pensamento político* 9), Vozes, Petrópolis 1988, Parte II, c. III, pp. 47-48: «...A lei evangélica não é de maior, mas de menor servidão, se comparada com a mosaica, e por isso é chamada por Tiago de lei da liberdade (*Tg* 1, 25). A lei mosaica, devido ao peso de sua servidão, segundo a sentença de São Pedro (*At* 15, 7s), não devia ser imposta aos fiéis. Diz ele, falando do jugo da lei de Moisés (*At* 15, 10): “Por que provocais agora a Deus, pondo sobre a cerviz dos discípulos um jugo que nem nossos pais, nem nós pudemos suportar?” ... E, como segue (*At* 15, 28), o colégio dos apóstolos e os anciãos dizem: “Pareceu por bem ao Espírito Santo e a nós não impor a vós”, isto é, aos gentios, “outro peso além do seguinte necessário: que vos abstenhais das carnes sacrificadas aos ídolos”, etc. E os convertidos dentre os gentios... não teriam, porém, o menor motivo de consolação se, libertos da servidão da lei divina, ficassem sujeitos à maior servidão de Pedro e seus sucessores. E o Apóstolo, em *Gl* 2, 38, diz: “Nem Tito, que estava comigo, embora gentio, foi obrigado a circuncidar-se... E mais à frente (*Gl* 5, 12): “Oxalá acabem por mutilar-se os que vos inquietam. Vós, irmãos, fostes chamados à liberdade”. E noutro lugar (*Gl* 4, 31): “Não somos filhos da escrava, mas da mulher livre. É para que sejamos livres que Cristo nos libertou”. E em *2 Cor* 3, 17: “E onde há o Espírito do Senhor, aí há liberdade”. Destas e de outras inúmeras afirmações da lei divina e dos santos padres conclui-se com evidência que a lei cristã não impõe tanta servidão como a mosaica...». Também com o mesmo intuito, porém, mais abreviadamente ainda, o *Inceptor Venerabilis*, cita a referida passagem de Tiago, no Tratado *Sobre o poder dos imperadores e dos papas*, c. III, p. 177: «...Ora, é evidente que algo assim contraria a doutrina apostólica, pois o bem-aventurado Tiago, na sua *Epístola Canônica* [1, 25], diz que a lei evangélica é a “lei perfeita da liberdade”. O Apóstolo se refere à mesma, na *Carta aos Gálatas* [5, 19], declarando o seguinte: “Vós fostes chamados à liberdade, irmãos. Entretanto, que a liberdade não sirva de pretexto para a carne”, quer dizer, não julgueis que possuis liberdade para cometer pecados, que “são obras da carne”, como o próprio Apóstolo também declarou naquela passagem...». Adiante, no *Brevilóquio*, II,

rituais que, embora fossem perfeitamente lícitos, eram apenas formais. Ockham conclui suas reflexões sobre isso, explicando que o cristianismo é uma religião de liberdade, não só porque Jesus resgata todos que lhe aderem da escravidão do pecado, mas também porque os liberta do formalismo ritualístico do judaísmo e, por isso, a Nova Lei, para os cristãos, é-lhes menos onerosa do que foi a Antiga Lei para os judeus¹⁵.

c. XVII, pp. 76-78, Ockham explica com mais clareza ainda o que é «a liberdade da lei evangélica», o que são as sobreerrogações e porque os papas não as podem impor aos fiéis: «...devem ser excetuados do poder concedido a Pedro e a seus sucessores por aquelas palavras de Cristo: “Tudo o que ligares”, mas também as liberdades concedidas aos mortais por Deus e pela natureza, de tal modo que o papa nada pode impor de oneroso...a quem quer que seja...se para tanto não houver causa nem culpa. A liberdade da lei evangélica significa que, em virtude dela, nada se pode impor contra a vontade dos que a observam...que represente uma supererrogação, ou que não seja de expresse direito natural ou divino, se não for por culpa deles, ou em caso de necessidade urgente e de manifesta utilidade. O sumo-sacerdote da lei antiga, além dos preceitos cerimoniais, sacramentais e judiciais expressos na lei, não podia prescrever ou estatuir ao povo novas tradições, principalmente se...onerosas; assim também o sumo-sacerdote da lei evangélica, além do que está prescrito no Novo Testamento, não pode introduzir novidades, principalmente se onerosas e graves aos fiéis, se não houve culpa por parte deles, nem necessidade urgente ou manifesta utilidade, para que a lei nova não seja de maior servidão que a antiga. Se pudesse impor ao povo cristão, contra a vontade deste, outras obrigações...poderia então impor acima de tudo obras que são de supererrogação, e que se sabe pertencerem à perfeição, pois que são convenientes e úteis e, por isso, como preside aos demais em vista da utilidade deles, poderia tentar impor-lhes...porém, por não serem necessárias nem por necessidade de salvação nem por prescrição na nova lei, não as pode de modo algum impor aos fiéis...como testemunha Santo Ambrósio, o qual, ao falar da virgindade – que deve ser computada entre tais obras – diz, conforme se encontra na lei (c. 13, C. 32, q. 1, *Integritas*): “Só é virgindade a que pode ser aconselhada, não a que é ordenada; é coisa mais de voto que de preceito”...Se o papa tivesse o poder de...instituir leis obrigatórias para os cristãos contra a vontade deles, poderia obrigar um fiel a, contra a vontade, entrar para uma ordem religiosa, ou impor a alguém um jejum contínuo a pão e água...obrigar arbitrariamente outrem a renunciar à propriedade de todos os seus bens. Poderia assim, por direito, oprimir os cristãos com maiores deveres do que foram oprimidos os judeus, o que manifestamente se opõe à liberdade evangélica...».

¹⁵ Guilherme de Ockham, *Pode um príncipe...*, c. II, pp. 84-85: «...É, aliás, o que diz claramente Agostinho ao responder às questões de Januário, que se encontra incluída no *Decreto* o qual, repreendendo a atitude daqueles que queriam impor aos cristãos um número exorbitante de praticas rituais, ainda que não ilícitas, dizia o seguinte: “Embora, na verdade, não seja possível saber de que modo elas sejam contrárias à fé, no entanto, é indiscutível que a misericórdia de Deus quis que a mesma religião permanecesse livre e que fosse imposta apenas a celebração de um número reduzidíssimo e claríssimo de Sacramentos, de modo que estas práticas a oprimem com ônus servis, ao ponto de ser mais tolerável a condição do judeus, os quais, no entanto, não tendo conhecido o tempo da libertação, estavam submissos aos preceitos legais, não às presunções humanas”. Dessas palavras depreende-se que... a lei evangélica não apenas é designada por lei de liberdade, porque liberta os cristãos da servidão do pecado e da lei mosaica, mas também, porque os cristãos, graças à mesma não são oprimidos por maior ou igual servidão como aquela que havia na antiga lei...». Ockham recorre à mesma passagem do Bispo de Hipona e argumenta de modo semelhante no *Diálogo*, Parte III, Tratado I, *Sobre o poder do papa e do clero*, Livro I, c. 5, pp. 130-133. Invertendo a ordem do discurso, também no *Breviloquio*, II, c. III, p. 48, o *Inceptor Venerabilis* cita novamente o referido passo de Agostinho: «...A respeito, Santo Agostinho, respondendo a Januário, julga que devem ser questionados aqueles que, contra a lei evangélica, querem oprimir os cristãos com um jugo maior que o da lei antiga, e diz deles, como se encontra na lei (c. 12, d. 12, *Omnia*): “Oprimem com pesos de servidão a própria religião que a misericórdia de Deus quis que fosse livre, tendo pouquíssimos e bem manifestos sacramentos de celebração, para tornarem mais

Na continuação do texto, tendo em mente o mesmo objetivo, porém, introduzindo um novo argumento e corroborando-o com passagens do Novo Testamento, o menorita inglês salienta que, ao querer que sua obra soteriológica durasse até à sua volta, Jesus instituiu o governo papal, conferindo a Pedro e, na pessoa dele, aos seus sucessores, um poder exclusivamente direcionado para o benefício espiritual e material dos fiéis, não em detrimento deles, e muito menos para o proveito e vantagem materiais dos papas e seu enaltecimento honorífico¹⁶.

Essas ideias, eivadas dum profundo sentimento religioso e ético, alcançam progressivamente sua maturidade, robustez e beleza num trecho do *Brevilóquio*¹⁷ que recapitula, em parte, o

toleráveis a condição dos judeus que, embora não reconheçam o tempo da libertação, contudo estão sujeitos aos sacramentos legais, não mais às presunções humanas”. Por estas palavras fica evidente que a lei cristã não impõe tanta servidão quanto a lei antiga...». Igualmente, no opúsculo *Sobre o poder dos imperadores e dos papas*, c. III, pp 177-178, o franciscano inglês torna a citar a mencionada passagem de Santo Agostinho: «...Daí o bem-aventurado Agostinho, respondendo às questões de Januário, como está incluído no *Decreto*, aqueles que, atentando contra a liberdade da religião evangélica, queriam impor aos cristãos muito mais ônus do que aqueles que havia na antiga lei, e ter dito o seguinte: “Embora, na verdade, não seja possível saber de que modo elas sejam contrárias à fé”, a saber, algumas práticas que em certas igrejas são observadas, “no entanto, é indiscutível que a misericórdia de Deus quis que a mesma religião permanecesse livre e que fosse imposta apenas a celebração de um número reduzidíssimo e claríssimo de sacramentos, de modo que estas práticas a oprimem com ônus servis, ao ponto de ser mais tolerável a condição do judeus, os quais, os quais, no entanto, não tendo conhecido o tempo da libertação, estavam submissos aos preceitos legais, não às presunções humanas”».

¹⁶ *Id.*, *Pode um príncipe...*, c. II, pp. 87-88: «...Além disso, Cristo, ao estabelecer o bem-aventurado Pedro chefe e prelado de todos os fiéis, não tencionava principalmente assegurar-lhe bem como aos seus sucessores a utilidade, a vantagem e honra, especialmente a temporal, mas antes pretendia particularmente garantir a utilidade da sua Igreja, a qual tinha obtido mediante o derramamento de seu próprio sangue, de modo que absolutamente não lhe atribuiu, bem como aos seus sucessores um poder e autoridade que colocasse em perigo toda a Igreja. Por sinal, é o que o bem-aventurado Apóstolo parece insinuar de modo assaz evidente, em *2 Cor* [13, 8, 10], dizendo acerca de si mesmo, dos outros Apóstolos e demais prelados: “Não temos nenhum poder contra a verdade, mas apenas em sua defesa”. E em seguida, acrescenta: “Eu vos escrevo estas coisas, estando ausente, para que, quando aí chegar, não tenha que recorrer à severidade, conforme o poder que o Senhor me deu para construir, e não para destruir”. Dessas palavras, é fácil entender que os Apóstolos receberam do Senhor um poder para si mesmos e para os seus sucessores, para a utilidade dos fiéis, não para o prejuízo dos mesmos. Daí que os sumos pontífices foram principalmente estabelecidos para a utilidade da Igreja, não para a honra, proveito e utilidade, da pessoa elevada àquela dignidade...».

¹⁷ *Id.*, *Brevilóquio*, II, c. V, pp. 50-51: «...De fato, confiando suas ovelhas a Pedro, Cristo não quis em primeiro lugar providenciar pela honra, o proveito, a tranquilidade ou a utilidade de Pedro, mas quis providenciar principalmente pela utilidade das ovelhas. Por isso não disse a Pedro: “Domina minhas ovelhas”, nem disse: “Faz de minhas ovelhas o que te aprouver, que venha a redundar em teu proveito e honra”, mas disse: “Apascenta minhas ovelhas”, como se dissesse: “Faz o que vem em favor da utilidade e da necessidade delas, e sabe que não foste colocado à frente delas para teu proveito, mas para proveito delas”. Não há nada a admirar nisto, pois o bem comum deve ser preferido ao particular, e por isso Cristo, colocando o bem-aventurado Pedro à frente de suas ovelhas, quis prover primeiramente as ovelhas, não a Pedro...Esta afirmação pode ser confirmada e fundamentada de muitos modos. O principado papal não foi menos instituído em vista da utilidade comum dos fiéis que o principado secular moderado e justo em vista da utilidade dos súditos; deste, diz um sábio do mundo (Aristóteles, *Política* 3, 6; 1278b), que foi instituído para utilidade dos súditos; logo, o principado papal não foi instituído por Cristo em vista do papa, mas dos fiéis. Além disso, as leis civis devem ser instituídas não em vista de algum proveito

que tinha sido escrito antes no *Livro sexto* e, enfim, em duas passagens do opúsculo *Sobre o poder dos imperadores e dos papas*, nas quais se notam a coerência de pensamento e um aprimoramento e refinamento conceituais.

Na primeira das passagens dessa obra, de um lado, Ockham frisa que o governo papal foi instituído por Jesus para servir e ser útil às suas ovelhas e aos seus cordeiros, confiados a Pedro e, na pessoa dele, através dos tempos, aos seus sucessores, quando lhe disse «Apascenta...», frase essa que significa «toma conta, cuida, zela pelas minhas ovelhas e pelos meus cordeiros», e, de outro, salienta que de modo algum esse governo foi estabelecido para o proveito material, o enaltecimento e a glória do romano pontífice ou para que ele violasse a liberdade e os direitos individuais dos fiéis, tratando-os como se fossem seus servos e exercendo sobre eles um governo tirânico ou despótico. Todavia, com base no ensinamento da Lei divina, o papa pode solicitar aos fiéis um auxílio financeiro para prover o seu próprio sustento, vestuário e moradia, bem como o do clero; para cobrir as despesas com a celebração do culto e a conservação dos templos e para a execução das missões pastorais da Igreja, particularmente, em benefício dos mais necessitados – os pobres, os doentes, os órfãos e as viúvas. Por esse motivo, o governo papal, como instituição e na sua organização, é ainda mais perfeito do que o melhor regime político estabelecido pelos homens, a monarquia¹⁸.

No segundo trecho da referida obra, a argumentação do menorita inglês distancia-se da de Marsílio de Pádua, no *Defensor da Paz*, segundo o qual, apoiando-se em várias frases dos *Evangelhos*, Jesus proibiu terminantemente Pedro e os Apóstolos e seus sucessores de exercer qualquer espécie de poder, mormente o coercivo, sobre os fiéis e censurou duramente os

particular, mas do bem comum (c. 2, d. 4, *Erit autem*); logo, com muito maior razão, o principado espiritual foi instituído em vista do bem comum, e não para honra de quem quer que seja...Por isso, não convém a toda a congregação dos fiéis que os reis, príncipes e todos os demais devam obedecer ao papa, se este lhes mandar entregar a outros todos os seus bens e direitos...do mesmo modo [que não lhe] não convém...ser obrigada a obedecer ao papa por necessidade de salvação, se este mandar que todos os cristãos jejuem sempre a pão e água, embora este jejum não seja contra a lei natural ou o direito divino...Por isso, não convém à comunidade que o papa tenha o poder de, sem culpa dos fiéis e sem causa manifesta, impor-lhes obrigações graves a que não estão coagidos nem por direito divino, nem por direito natural, nem por espontânea decisão, pois tal poder, devido à ignorância ou à maldade do sumo pontífice, pode significar a destruição tanto temporal e corporal, como espiritual dos fiéis...».

¹⁸ *Id.*, *Sobre o poder dos imperadores e dos papas*, c. VI, pp. 183-184: «...Disto conclui-se que o principado papal foi instituído por causa da utilidade e do proveito dos seus súditos, não por causa da honra ou da glória ou da utilidade ou do proveito temporal do governante, de modo que este principado deva ser justamente designado por ministrativo, e não dominativo. De fato, aquele principado, deve ter um cuidado solícito de seus súditos, aos quais, de direito, não pode privar dos seus bens, direitos e liberdades... Por isso, é justamente chamado de ministrativo, não de dominativo. Portanto, como é evidente que o papa, a quem Cristo disse na pessoa do bem-aventurado Pedro: “apascenta as minhas ovelhas” [Jo 21, 17], tem a obrigação de gerir os fiéis com um cuidado solícito, então, conforme o que foi dito, ele não pode apropriar-se, sem que haja culpa e um motivo razoável e manifesto, dos direitos, liberdades e bens dos seus súditos, [salvo] enquanto possa exigir deles algo para fazer frente às suas necessidades. Recolhe-se, pois, que o principado papal foi instituído com vista à utilidade dos súditos, e não por causa da sua própria utilidade e honra, por essa razão, é de maneira apropriada chamado ministrativo, não dominativo. É exatamente nisso...que de fato se assemelha enormemente, mais do que que outro principado secular instituído, à nobilíssima modalidade do principado real, que, talvez, jamais tenha sido instituído sobre os homens, nem por eles próprios nem por Deus, e em que supera em dignidade todos os demais».

potentados deste mundo pelo fato de governarem em proveito de si próprios, de seus amigos e aliados, e não em benefício de seus súditos, explorando-os de todas as maneiras, ordenando aos seus discípulos que se comportassem dum outro modo¹⁹. A este respeito, o *Inceptor Venerabilis* esclarece e salienta que o Senhor não só exerceu, mas também lhes concedeu o poder espiritual, não lhes tendo proibido que o exercessem sobre os fiéis, mas, precipuamente, com vista ao benefício deles e sempre de acordo com a finalidade segundo a qual lhes foi concedido, isto é, proporcionar aos cristãos todos os meios para que, neste mundo – mediante a pregação da Palavra, ensinando-lhes como devem agir corretamente em relação a si, a Deus e ao próximo, e graças à distribuição dos sacramentos, a fim de que se santifiquem e se fortaleçam contra as insídias do Maligno, durante a peregrinação neste mundo e, indiscutivelmente, por meio do bom exemplo religioso e moral que lhes deviam dar –, possam vir a obter a salvação eterna.

De fato, como ensina o Filósofo²⁰ e o próprio Senhor, um regime despótico e/ou tirânico e corrupto, porque exercido pelo tirano e/ou pelo déspota em proveito pessoal, transforma o povo em servos sujeitos ao seu arbítrio, dispondo, inclusive, da vida deles, como se de animais se tratassem. Por outro lado, um governo reto, é exercido sobre pessoas livres, que também possuem direitos inalienáveis, conquanto, neste tipo de regime, o poder dos governantes não seja tão amplo quanto o exercido pelos déspotas ou tiranos. Por isso, comparativa e qualitativamente, o governo exercido sobre as pessoas é superior àquele exercitado sobre os servos. Entretanto, conforme a ordem e o ensinamento de Jesus, reforçada pela instrução dos Padres da Igreja, o governo papal e episcopal tem de ser o mais perfeito de todos²¹.

¹⁹ Em vários passos do *Defensor da Paz*, I, XIX, pp. 197-203; II, IV-V, pp. 231-271; II, XV-XXII, pp. 407-525 (Vozes, Petrópolis 1997), o paduano tinha negado a doutrina tradicional da Igreja, referente aos poderes episcopal e papal.

²⁰ Aristóteles, *Política*, I, 7, 1255b; I, 5, 1254a (ed. F. SUSEMIHL).

²¹ Guilherme de Ockham, *Brevilóquio*, II, c. XIX, p. 81 e seguintes: «...Ensinou isto também com palavras, quando disse, o que acima já foi citado (*Mt* 20, 25-28): “Sabeis que os chefes das nações as subjugam...Não seja assim entre vós. Todo aquele que quiser tornar-se grande entre vós, se faça vosso servo...assim como o Filho do Homem veio, não para ser servido, mas para servir”. Com estas palavras, proibiu a todos os apóstolos o poder dos príncipes do mundo e ensinou, assim, que algum poder deve ser excetuado daquelas palavras que antes dissera a Pedro: “Tudo que ligares”. Mas talvez possa alguém argumentar que Cristo não proibiu então aos apóstolos [exercer] o poder legítimo, mas somente o tirânico e injusto, o que parece ser insinuado por Orígenes, quando diz (*Comm. in Matth.* t. 16, § 8; PG 13, 1390; citação não literal): “Portanto, os príncipes do mundo existem para dominarem seus inferiores, reduzi-los à escravidão, espoliá-los e usá-los até a morte para sua utilidade e glória. Já os príncipes da Igreja são constituídos para servirem seus inferiores e ministrarem a eles tudo o que receberam de Cristo, negligenciando assim os próprios interesses, e cuidando dos interesses dos súditos”. Parece que com estas palavras Orígenes insinua que o principado mundano é tirânico e injusto...Respondo a isto dizendo que, embora certos príncipes do mundo exerçam um poder tirânico – ao que Orígenes se referiu nas palavras citadas – contudo, o principado mundano não foi instituído por Deus, de quem provém todo o principado e poder (*Rm* 13, 1; *Sb* 6, 4), para exercer um poder tirânico, nem todos os príncipes do mundo, inclusive os infiéis, foram tiranos...Pedro, pois, e seus sucessores, se quiserem ser considerados e ser de fato Apóstolos e não apóstatas, devem imitar o modo de governar de Cristo, enquanto homem passível e mortal. Cristo, porém, não só recusou totalmente o principado mundano tirânico e injusto, mas também o legítimo e justo, como se pode demonstrar copiosamente pela Sagrada Escritura, e como incontestavelmente está demonstrado em muitas obras dos especialistas...». *Id.*, *Sobre o poder dos imperadores e dos papas*, c. VII, pp. 185-186: «...Com efeito, colige-se evidentemente das palavras de Cristo que o principado papal tenha sido instituído por Cristo em vista do benefício dos súditos, e não por causa da honra ou do proveito do próprio papa, e que, por

É isso, aliás, noutras palavras, que o frade inglês já tinha escrito no *Pode um príncipe...*, ao afirmar que é um absurdo pensar, a respeito do onisciente Jesus, que Ele tivesse concedido

isso, deva ser designado por principado ministrativo, e não dominativo ou despótico, para que, mediante a disposição de Cristo, se estenda apenas àquilo que é necessário à salvação das almas e ao regime e ao governo dos fiéis, respeitados os direitos e liberdades dos outros. Cristo, como antes foi dito, disse a Pedro e aos demais Apóstolos, e aos sucessores do bem-aventurado Pedro, como se lê no *Evangelho de Lucas* [22, 25–27]: “Os reis das nações as dominam e os que as tiranizam são chamados de benfeitores. Quanto a vós não deverá ser assim; pelo contrário, o maior entre vós transforme-se no menor e o que governa naquele que serve. Pois qual é o maior: o que está à mesa ou aquele que serve? Não é aquele que está à mesa? Eu, porém, estou no meio de vós como aquele que serve”. O mesmo ensinamento está escrito no *Evangelho de Mateus* [20, 25], e no de *Marcos* [10, 42]. Através dessas palavras, Cristo não proibiu os Apóstolos de exercer todo principado ou prelatura, como algumas pessoas dizem isso interpretando-as erroneamente, porque ele próprio se apresenta como exemplo, pois foi um verdadeiro prelado deles e sobre eles, também enquanto homem, teve e exerceu uma verdadeira prelatura; porque ele próprio claramente atesta que houve alguém que entre eles foi o maior e os precedia, e que alguém podia lícitamente ser o primeiro entre eles, como se pode deduzir das palavras que Mateus e Marcos dizem. Na verdade, ele os proibiu de exercer um principado dominativo, termo esse cujo significado etimológico na língua grega equivale à palavra despótico, o qual se encontra descrito na *Política*, e que se exerce sobre servos. Cristo não concedeu esse tipo principado aos Apóstolos, mas antes [deu]-lhes um principado ministrativo que se exerce sobre pessoas livres, o qual é muito mais nobre e maior em dignidade do que um principado dominativo, embora não seja tão amplo pela extensão de seu poder, dado que alguém ao governar ministrativamente deverá ordenar muito poucas coisas aos seus súditos, enquanto o mesmo não acontece com aquele que governa dominativamente os próprios servos. Ora, como um principado exercido sobre os homens é muito mais nobre do que aquele exercido sobre os animais, porque, como diz Aristóteles na *Política*, um principado é tanto mais nobre quanto é exercido sobre súditos mais nobres...». *Ibid.*, pp. 189-190: «...De fato, o papa, na pessoa do bem-aventurado Pedro, recebeu um poder de Cristo para a edificação dos fiéis, não para a destruição dos mesmos, conforme atesta o Apóstolo na *Segunda Carta aos Coríntios* (10, 8; 13, 10), o qual, não apenas para si próprio, mas também para os demais Apóstolos, diz que o poder que lhe foi dado por Deus não o foi “para a destruição, mas para a edificação”. Daí, o bem-aventurado Agostinho dizer, conforme se encontra inserido no *Decreto*: “Quem deseja o episcopado, deseja uma boa obra”. Ele, a saber, o Apóstolo, “quis explicar o que é o episcopado, porque o nome provém da obra, não da honra. Trata-se de um vocábulo grego que significa que a pessoa que governa [aqueles, aos quais governa] superintende, isto é, zela pelo cuidado deles; *scopos* em grego, na verdade, quer dizer intenção. Logo, se quisermos, poderemos dizer em latim que a palavra *episcopos* significa ‘superintendente’, a fim de que se entenda que não pode ser considerado bispo o que deseja governar e não ser útil”. Daí, o bem-aventurado Crisóstomo dizer o seguinte sobre aquele versículo do *Evangelho de Mateus*: “os reis dos gentios” [20, 28], etc.: “Os príncipes do mundo existem por esse motivo: para que dominem os [seus] súditos e os subjuguem com a servidão e os espoliem e os usem até a morte, para a sua utilidade e glória. Os príncipes da Igreja, porém, são estabelecidos para que sirvam os menores e lhes ministrem o que receberam de Cristo, a fim de que sejam negligentes com os próprios interesses mas procurem obter os deles”. Daí Orígenes dizer o seguinte acerca daquelas mesmas palavras: “Sabeis porque os príncipes dos gentios os dominam, isto é, não estando contentes com apenas governar os súditos, procuram opressivamente dominá-los. Entre vós, porém, que sois meus, não será assim, pois como todas as coisas temporais fundamentam-se na necessidade, e as espirituais na vontade, assim os que são príncipes espirituais, [isto é] prelados devem fundamentar seu principado no amor não no temor”, quer dizer, os prelados devem firmar-se no amor de seus súditos, procurando a utilidade deles, não serem temidos pelo fato de lhes tirarem seus direitos, liberdades e bens, a não ser quando vierem a precisar dos bens deles para fazer frente às suas necessidades, a fim de que receber os bens deles seja algo decorrente da necessidade, mas servi-los espiritualmente seja uma obra querida pela vontade...».

a Pedro e aos seus sucessores um poder em benefício exclusivamente deles e em prejuízo dos fiéis e da Igreja²².

Por isso, num trecho do *Brevilóquio*, ancorado no Direito Canônico e nas palavras de São Jerônimo, diz o *Inceptor Venerabilis* que também está excluído do poder papal o modo mais duro quanto a ordenar aos fiéis o que eles têm de fazer²³.

Num trecho do capítulo III do opúsculo *Pode um príncipe...*, fundamentado no Tratado *Sobre a consideração*, de Bernardo de Claraval (1090–1153), dirigido ao seu antigo discípulo e confrade, o papa Eugênio III (1145–53), de passagem, Ockham reitera que o poder papal na esfera espiritual é limitado, asseverando que tampouco Pedro pôde conceder aos seus sucessores um poder senhorial sobre os bispos e o clero em geral, porque ele próprio ensina o contrário, numa de suas cartas, dirigindo-se aos seus irmãos no episcopado. Aliás, seguindo o ensinamento do Senhor, que criticou o mau comportamento dos governantes deste mundo que tratavam os seus súditos como se fossem seus servos, como há pouco referimos, ordenou-lhes que procedessem de outro modo, isto é, servindo-os e, igualmente, conduzindo-os à Pátria. Ademais, um exercício ilimitado da *potestas iurisdictionis* da parte dos pontífices romanos seria nocivo à Igreja e se oporia à organização que o seu Fundador lhe deu. Consequentemente, os papas que, dessa maneira, agem erroneamente, atrairão sobre si a ira de Deus, conforme o Profeta já tinha alertado²⁴. É interessante notar a evolução coerente do remate que, anos

²² *Id.*, *Pode um príncipe...*, c. II, p. 88: «...Pode-se, igualmente, provar essa tese, recorrendo a um argumento racional: na verdade, é pelo mesmo motivo que são promulgadas as leis justas, tanto as canônicas quanto as civis, e que os príncipes e os prelados são estabelecidos como líderes sobre os súditos, fatos esses que podem ser demonstrados amplamente, recorrendo-se a argumentos e às autoridades. De fato, conforme se lê no *Decreto*, distinção IV, no cânon *Erit autem lex* as leis não devem ser promulgadas com vista a *algum bem particular, mas para a utilidade comum*, os quais têm preferência sobre os demais e, principalmente, os sumos pontífices, dado que recebem o poder de Deus, não para sua honra ou em proveito próprio. Ora, se Cristo tivesse conferido semelhante plenitude do poder sobre as esferas espiritual e temporal a Pedro, e na pessoa dele aos seus sucessores, tinha precipuamente anteposto o proveito material e a honra de Pedro e de seus sucessores à utilidade da Igreja, porque tal poder poderia facilmente vir a redundar em um perigo e dano à mesma. Logo, o papa não possui tal plenitude do poder nas esferas temporal e espiritual...».

²³ *Id.*, *Brevilóquio*, II, c. XVIII, pp. 79-80: «...Se pode impor a alguém uma penitência ou pena leve pelo pecado, não deve nem pode impor-lhe uma muito grave...Do poder prometido a Pedro e a seus sucessores pelas palavras: “Tudo o que ligares”, deve-se, pois, excluir o modo irracionalmente grave e oneroso imposto aos súditos, pois ao texto (c. 18, C. 22, q. 5, § 2, *De forma; glossa ord. ad. v. vicem*): “O senhor deve recompensar seu servo fiel em todas estas coisas”, comenta a glosa: “pois o superior”, ou o senhor, “é obrigado a seu súdito pela mesma forma que o súdito ao senhor”. E São Jerônimo, escrevendo a Nepociano, como consta na lei (c. 7, d. 93, § 1.2, *Esto*), diz: “Saibam os bispos que são sacerdotes, não senhores, honrem os clérigos como clérigos, para que os clérigos honrem os bispos como bispos”. É conhecida a afirmação do orador Domício: “Por que te tratarei como príncipe, se tu não me tratas como senador?” Esta afirmação parece fundar-se nas palavras do Apóstolo, ao dizer (*Ef* 6, 9): “E vós, senhores, procedei do mesmo modo com eles”, os escravos. Mas entre outras coisas que o servo deve ao senhor – e por razão semelhante todo o inferior a seu superior – encontra-se a de que não torne difícil a seu senhor aquilo que este poderia fazer facilmente, a fim de que não torne impossível aquilo que era possível, conforme observa a lei (c. 18, C. 22, q. 5, *De forma*). Portanto, se o papa não quer ser julgado como maléfico, não deve tornar difícil, oneroso e grave aquilo que pode ser facilmente realizado pelos súditos...».

²⁴ *Id.*, *Pode um príncipe...*, c. III, p. 94: «...Mas o que é uma dominação? Ouve as suas palavras. Diz ele: “consiste em não agir como senhor sobre o clero, mas como modelo para o rebanho”. [*I Pd*, 5, 3]

mais tarde, Ockham deu ao seu arrazoado sobre esse assunto, no opúsculo *Sobre o poder dos imperadores e dos papas*²⁵.

Conforme escrevemos páginas atrás, sem argumentar ordenadamente, a seguir, no breve Tratado *Pode um príncipe...*, o *Inceptor Venerabilis* passa a refutar a teoria da plenitude do poder papal, nas duas dimensões que ela implica, pela via do absurdo. De fato, com base na frase dita por Jesus a Pedro, «Tibi dabo claves...», compreendida à letra, sem admitir nenhuma exceção, o poder do Príncipe dos Apóstolos e dos romanos pontífices seria igual ao do próprio Filho de Deus; igualmente, eles poderiam transgredir as leis divina e natural; impor a quem desejasse, inclusive aos potentados, um vultoso castigo pecuniário, sem que houvesse um motivo plausível ou porque essa pessoa tinha cometido um grave delito, ou, ainda, coagir um marido a abandonar sua esposa.

Ora bem, há inúmeras frases no Novo Testamento alusivas ao poder de alguém exercido sobre outrem que não devem ser entendidas ao pé da letra, muito menos interpretadas num sentido alegórico, por causa dos disparates que resultariam disso. Logo, por analogia, a referida locução de Jesus dita a Pedro tem de ser vista de outro modo e cotejada com outras frases correlatas e, assim, do poder (absoluto) dos sumos pontífices está excluída a competência para ordenar algo que se oponha às leis divina e natural ou que, em geral, prejudique e viole a liberdade e os direitos dos leigos e dos clérigos e, particularmente, dos potentados seculares, em especial aqueles direitos que gozavam antes do advento do cristianismo.

E para que não penses que ele disse aquelas palavras somente por humildade, não estando preocupado com a verdade, escuta igualmente a palavra do Senhor que se encontra no Evangelho: “os reis das nações as dominam, e os que as tiranizam são chamados benfeitores”. E continuando acrescenta: “entre vós não será assim”. É evidente, pois, que foi proibido aos Apóstolos exercer uma dominação. Presta atenção, pois, e usurpa, se ousares, tu agindo como senhor, o apostolado, e tu, o apostólico, o domínio temporal. Guarda-te prudentemente de um e outro. Se queres simultaneamente a ambos, tu perderás os dois. Caso contrário, não penses que estarás excluído do número daqueles a quem Deus se refere com as seguintes palavras: “eles reinaram por si mesmos e não por mim. Foram príncipes, mas eu não os reconheci” [Of 8, 4]. Retendo o que foi proibido, escutemos o Édito: “o maior entre vós transforme-se no menor e o que governa, naquele que serve” [Lc 22, 25–26]. Esta é, pois, a norma apostólica: ela impede a dominação e impõe o serviço ao próximo [De Consideratione, II, 6, PL, 182: 748 a–b)].

²⁵ *Id.*, *Sobre o poder dos imperadores e dos papas*, c. VII, pp. 187-188: «...Mas o que é uma dominação? Ouve as suas palavras. Diz ele: “consiste em não agir como senhor sobre o clero, mas como modelo para o rebanho” [1Pd 5, 3]. E para que não penses que ele disse aquelas palavras somente por humildade, não estando preocupado com a verdade, escuta igualmente a palavra do Senhor que se encontra no Evangelho: “os reis das nações as dominam, e os que as tiranizam são chamados benfeitores”. E continuando acrescenta: “entre vós não será assim” [Lc 22, 25-26]. É evidente, pois, que aos Apóstolos foi proibido exercer uma dominação. Presta atenção, pois, e usurpa, se ousas, tu agindo como senhor, o apostolado, e tu, o apostólico, o domínio temporal. Guarda-te prudentemente de um e outro. Se queres simultaneamente a ambos, tu perderás os dois. Caso contrário, não penses que estarás excluído do número daqueles a quem Deus se refere com as seguintes palavras: “eles reinaram por si mesmos e não por mim. Foram príncipes, mas eu não os reconheci” [Of 8, 4]. Se reinar sem Deus agrada, tens glória, mas não junto de Deus. Se temos o que foi proibido, escutemos o Édito: “o maior entre vós transforme-se no menor e o que governa naquele que serve” [Lc 22, 26]. Esta é, pois, a norma apostólica: “ela impede a dominação, e impõe o serviço ao próximo”, isto é, proíbe um principado dominativo que é exercido sobre servos, mas impõe um principado ministrativo que é exercido sobre pessoas livres. Daí, acerca do principado ministrativo, o qual Bernardo designa por ministração, ele próprio imediatamente acrescenta o seguinte: “a qual”, a saber a ministração, “é recomendada com o próprio exemplo do Legislador, o qual em seguida acrescenta: “Eu, porém, estou no meio de vós, como aquele que serve” [Lc 22, 27]...».

Um pouco mais adiante, igualmente apoiando-se na autoridade dos Padres da Igreja, cujos fragmentos de seus textos foram introduzidos no *Decreto*, e retomando o que tinha esboçado antes, no *Livro sexto*, o menorita inglês, coerentemente, reforça seu arrazoado, enfatizando que, por meio da referida frase de Jesus, dita a Pedro, foram dados aos papas o primado ou preeminência sobre os demais bispos e um poder que se estende regularmente ao perdão dos pecados²⁶.

²⁶ *Id.*, *Pode um príncipe...*, c. V, pp. 102-106: «...portanto, baseado no fato de que Cristo prometeu ao bem-aventurado Pedro e aos seus sucessores tal plenitude do poder, quando disse: “Dar-te-ei as chaves”, pelo fato de que numa frase genérica tudo deve estar incluído, refuta-se dizendo que, embora as palavras de Cristo tenham sido ditas num sentido geral, entretanto, não devem ser amplissimamente tomadas... [porque] caso contrário, daquela premissa evidentemente decorreriam uma série de absurdos heréticos. O primeiro deles é que Cristo teria prometido ao bem-aventurado Pedro e aos seus sucessores um poder igual ao Seu... Um segundo absurdo é aquele, segundo o qual o papa, graças à plenitude do poder, poderia transgredir a lei divina e a natural, em particular naqueles casos em que Deus pode agir contra as mesmas, e assim... o papa poderia... ordenar aos fiéis matar os inocentes, e eles teriam de lhe obedecer... Um terceiro absurdo consiste em que o papa... poderia, sem que houvesse culpa e motivo razoável, destituir os reis de seus reinos e doá-los a quaisquer camponeses, e eles teriam de acatar a ordem dele. Um quarto absurdo é que o papa... poderia, sem que houvesse culpa e um motivo justo, separar à força um homem de sua esposa, depois de o matrimônio ter sido consumado, e aquele homem estaria obrigado a lhe obedecer... Ora, nas Escrituras divinas também se encontram inúmeros exemplos... que aludem ao poder que alguém possui e ao tipo de sujeição que lhe é devida. Assim, o bem-aventurado Pedro em sua *Primeira Epístola Canônica* [2, 13, 18] diz o seguinte: “Sede submissos, por amor a Deus, a toda criatura humana”, e um pouco mais adiante declara: “Servos, sujeitai-vos, com todo o respeito, aos vossos senhores”. O Apóstolo, na *Epístola aos Romanos* [13, 1], afirma: “Toda alma esteja submissa aos poderes superiores”... Todas essas frases foram proferidas num sentido geral, entretanto, não o foram numa aceção amplíssima, mas devem ser entendidas admitindo-se exceções, pois se assim não fosse, da doutrina dos Apóstolos poderiam vir a ser inferidas heresias absurdas, perniciosas e irracionais. Assim também a mencionada promessa de Cristo, embora tenha sido dita em termos gerais, deve ser interpretada de maneira correta e apropriada, levando em conta as exceções que nelas estão implícitas, as quais podem ser inferidas de outras passagens das *Escrituras* divinas e mediante um raciocínio evidente. Semelhantemente... também deve ser excluído tudo o que contraria a lei divina e o direito natural, e igualmente... tudo o que redundaria em notável e enorme prejuízo e dispêndio às liberdades e aos direitos temporais dos imperadores, reis, príncipes e dos outros leigos, bem como dos clérigos, direitos esses de que gozavam antes e depois do estabelecimento da lei evangélica, por força dos direitos natural, dos povos e civil. Na verdade, o poder papal não se estende regularmente a tais coisas, pois ele não deve violar os direitos dos outros, sem que haja uma causa razoável e culpa, de acordo com o que está estipulado no *Livro Extra das Decretais* ...direitos esses de que eles gozaram pessoalmente ou através de seus pais e antepassados, os quais estes tinham obtido antes, e que eles, de direito e de maneira legítima, igualmente os conseguiram depois que lei evangélica foi estabelecida... Por conseguinte, como os Padres da Igreja afirmam claramente, consoante o que se encontra determinado no *Decreto*, através daquelas palavras de Cristo, “Tu és Pedro e sobre esta pedra edificarei a minha Igreja”, foi prometido ou dado ao bem-aventurado Pedro o primado sobre todas as igrejas. Por outro lado, através daquela outra frase “Tudo o que ligares”, etc., apenas foi-lhe prometido o poder sobre os pecados no foro da penitência...». Poucos anos mais tarde, com o mesmo propósito e argumentando de maneira idêntica, Ockham repete os mesmos exemplos de absurdos e as mesmas citações do Novo Testamento e do *Decreto*, apenas invertendo a ordem do discurso, ao usar essas últimas fontes, no *Brevilóquio*, II, c. XIV, pp. 69-70, passagens essas que omitimos, com vista a abreviar. Algum tempo depois, tornará a usar a mesma argumentação, acrescentando-lhe novidade, na *Consulta sobre uma questão matrimonial* (c. 1342), tradução, introdução

No capítulo VI da obra em exame, tendo ainda presente o mesmo objetivo, Ockham dirige sua atenção para outras provas arroladas pelos hierocratas, dentre as quais a primeira é de razão teológica, recolhida numa passagem do *De consideratione*, de São Bernardo, de acordo com a qual, interpretando a frase do *Evangelho de Lucas* 22, 32, o Doutor Melifluo assevera que o gládio material, «se... não te pertencesse, às palavras dos Apóstolos o Senhor não teria respondido: bastam, mas, antes, é muito. Logo, ambos os gládios, quer dizer, o espiritual e o material, pertencem à Igreja»²⁷.

O franciscano inglês diz que a afirmação do Abade de Claraval não está errada, desde que seja entendida corretamente, isto é, de um lado, se os governantes seculares, a quem, de direito, compete usar o gládio material, não quiserem fazer isso, levados ou pela ignorância quanto a poder ou não empunhá-lo ou, pior ainda, por negligência ou omissão, então, os papas devem, inicialmente, exortá-los e adverti-los quanto a cumprirem com seus deveres, inclusive, para com a Igreja e seus ministros, posto que estes estão proibidos de empunhar quaisquer armas. Depois disso, eles podem ordenar-lhes que cumpram com suas obrigações, inerentes aos cargos que exercem, sobretudo quanto a fazer justiça aos súditos, aliás, consoante as próprias palavras de Bernardo. Daí, com base numa ordem do romano pontífice, nenhum soldado poder desembainhar sua espada num território que não esteja sob a sua jurisdição temporal, a não ser que o governante secular desse lugar concorde com tal decisão.

Talvez, ao fazer essa afirmação, Ockham tivesse presente a ameaça que Inocêncio III fez a João “Sem Terra” (1199–1216), quanto a mandar que Felipe Augusto, rei da *Francia* (1180–1223), suserano dele, invadissem a Inglaterra, se ele continuasse a não aceitar a nomeação de Estêvão Langton para o cargo de arcebispo de Cantuária e primaz do reino. Em 1213, porém, temeroso da invasão do reino pelo rival e da rebelião de seus súditos, João se submeteu e se tornou vassalo de Roma²⁸.

e notas por José A. de C.R. de Souza, in Guilherme de Ockham, *Obras Políticas*, vol. II, cit., pp. 159-160: «...Entretanto, embora, aquelas palavras de Cristo tenham sido proferidas num sentido genérico, não devem, contudo, ser interpretadas assim, de modo a não admitir nenhuma exceção, salvo se, por via de consequência, [forem] tidos como certos inúmeros absurdos...De fato... seguiria que o poder de Pedro e o de seus sucessores sobre a terra seria idêntico àquele possuído por Cristo...seguiria que o papa... poderia abolir os Sacramentos instituídos pelo Salvador e estabelecer outros; poderia abrogar os preceitos da lei evangélica e agir contra os mesmos, do mesmo modo que Cristo contestou o ritualismo da lei mosaica; poderia ordenar tudo o que é sobreerogação, a saber, a virgindade, a continência, a renúncia individual ao direito de propriedade sobre todos os bens temporais, a obediência geral e irrestrita à sua pessoa, e também outros excessos, inclusive os atos indiferentes, e sem haver motivo ou culpa, submeter a si, de direito, cada cristão, apenas graças ao arbítrio de sua vontade. Por isso, ainda poderia também, de direito, sem haver motivo ou culpa, retirar o império do imperador, os reinos e os principados dos seus reis e demais príncipes e, em geral, os bens e os direitos de todos os mortais, e os reter para si, ou doá-los a quem o quisesse...e semelhantemente muitas outras frases encontradas na Sagrada Escritura, como aquela que o Apóstolo fala na *Carta aos Colossenses* [3, 20 e 22]: “Servos, obedecei em tudo aos vossos senhores”; e aquilo que diz: “filhos, obedecei em tudo a vossos pais”, e o que se encontra escrito na *Carta a Timóteo* [2, 11]: “A mulher ouça a instrução em silêncio e espírito de humildade”, e o que se acha na *Epístola aos Efésios* [5, 24]: “Como a Igreja está submissa a Cristo, assim também as mulheres devem estar subordinadas em tudo aos seus maridos”, e inúmeras outras. Ora, entre estas excluem-se os direitos e liberdades do império, dos príncipes e das demais pessoas, os quais foram-lhes concedidos por Deus e por outrem, de modo que sem haver motivo e culpa, o sumo pontífice não pode, de direito, privá-los dos mesmos bem como de seus bens...».

²⁷ São Bernardo, *De consideratione*, IV, c. 3, PL 182, col. 776.

Por outro lado, prossegue o *Venerabilis Inceptor* em sua análise, a frase do Doutor Melífuo não está equivocada se for compreendida assim: caso as autoridades seculares, após terem sido admoestadas a usar o gládio material e, até mesmo, depois de terem recebido uma ordem do papa para empunhá-lo, de modo especial, face a um motivo imperioso, decididamente, não o quiserem fazer, então, ele pode delegar o uso do mesmo a uma outra autoridade, inclusive um eclesiástico, que tenha condições e queira executar aquela incumbência²⁹.

Mais adiante, o menorita inglês refuta um outro argumento de razão teológica, arrolado como fundamento da plenitude do poder papal, que se baseia numa frase de Jeremias: «Eis que te constituí sobre as nações e os reinos, para que edifiques e destruas, arruínas e dissipas, edifiques e plantes» (*Jr* I, 10), dizendo, primeiramente, que, por mandato divino, os pontífices da Antiga Aliança desempenharam muito mais incumbências terrenas do que os prelados, sob a Nova Aliança, podem e devem fazer.

Em segundo lugar, afirmando que, conforme o ensinamento de São Bernardo, foi atribuído aos pontífices da Nova Lei, inclusive, ao papa, o líder e mais importante deles, um serviço espiritual em proveito dos demais fiéis, não um senhorio sobre eles, e, por isso, aquela frase dirigida por Deus a Jeremias, aplicada alegoricamente aos ministros do altar, significa que, mediante a pregação da Palavra, sejam-lhes tirados do coração os vícios e os pecados e que aí sejam plantadas as virtudes e as boas obras. Em terceiro e quarto lugares, diz ele que aquelas palavras foram dirigidas por Deus ao sacerdote e Profeta Jeremias, incumbido de uma tarefa especial, não a um sumo pontífice, portanto, elas não se aplicam ao papa, nem servem para, alegoricamente, comprovar que ele goze da plenitude do poder³⁰.

²⁸ Guilherme de Ockham, *Pode um príncipe...*, c. VI, p. 109: «...De fato, compete duplamente ao poder papal usar o gládio material. Uma das modalidades...ocorre quando os detentores do poder temporal, a quem de direito ele pertence e lhes compete usar, mas não o fazem, conquanto tivessem a obrigação de fazer isso e o pudessem utilizar, ou por causa da ignorância ou da preguiça deles, ou devido a uma outra razão qualquer. Nessa circunstância, então, o pontífice, mediante uma advertência e exortação, e particularmente se for necessário, com uma ordem, lhes ordenará empunhar o gládio material e aplicar corretamente a justiça, por si próprios ou por intermédio de outrem. Aliás, é com o que o bem-aventurado Bernardo, no livro anteriormente citado, parece anuir claramente, ao dizer: “logo é teu”, isto é, o gládio material, “e ele com tua anuência deve ser desembainhado, não com tuas próprias mãos”. E um pouco mais adiante: “Logo, ambos os gládios, a saber, o espiritual e o material pertencem à Igreja, mas este deve ser usado em prol da Igreja, aquele outro por ela, o primeiro pelo sacerdote, o segundo pelo soldado, mas com a anuência do sacerdote e por ordem do imperador”. De fato, nenhum soldado deve regularmente desembainhar o seu gládio no território que não está sujeito à jurisdição temporal do papa, ainda que com a sua anuência, quer dizer, mediante sua instrução, exortação ou ordem, a não ser que, tenha recebido uma determinação expressa, para tanto, do imperador ou do rei ou de outra autoridade secular a quem está subordinado...».

²⁹ *Ibid.*, p. 110: «...O gládio material, de outro modo, também pertence ao papa, isto é, ao seu poder ocasional, a saber, em caso de suma utilidade e de próxima, vizinha e extrema necessidade, na hipótese de o imperador ou outrem, a quem pertence este gládio, não possa ou não o queira desembainhar, não obstante o sumo pontífice ter exortado ou ordenado fazer isso. Nessa circunstância, então, o papa pode confiar o gládio material a outrem e ordenar que o use, desde que o saiba, o queira e o possa fazer de maneira justa, firme e eficaz. Assim, fica evidente que, embora o gládio material, de certo modo, pertença ao papa, contudo, ele não possui nem exerce tal plenitude do poder, principalmente sobre a esfera temporal...».

³⁰ *Ibid.*, pp. 111-112: «...Ora, esta alegação carece de fundamento, sob muitos aspectos. Em primeiro lugar, porque, mediante um mandato divino, muitas mais incumbências terrenas foram

2 – A refutação da plenitude do poder na esfera temporal

Agora, dirijamos pontualmente nossa atenção à refutação da *plenitudo potestatis papalis in temporalibus* feita por Ockham, começando pelo opúsculo *Pode um príncipe...*

Retomando, novamente, um argumento que tinha esboçado no Livro VI do *Tratado contra Benedito*, de acordo com o qual, se, por força da promessa de Jesus a Pedro, extensiva aos seus sucessores, o papa gozasse da plenitude do poder em ambas as esferas, no opúsculo em tela, argumentado pela via do absurdo e no que concerne ao âmbito secular, o *Invincibilis Doctor* afirma que, ainda que não houvesse um motivo razoável ou culpa da parte de alguém que merecesse castigo tão severo, ele poderia transformar clérigos e leigos em seus servos, conforme o significado corrente da palavra, recolhido do Direito, inclusive os reis e demais potentados seculares. Poderia, de igual forma, alterar a condição social dos mesmos, expropriá-los de seus bens e os reter para si ou doá-los a quem desejasse, numa proporção muito maior do que qualquer senhor pode fazê-lo, no tocante aos seus servos e bens. Por isso, no seu entender, os defensores da teoria da *plenitudo potestatis* professam uma heresia nociva e perniciosa a todos os seres humanos³¹.

atribuídas ao ofício pontifical da antiga lei, do que ao pontificado da nova aliança. Por conseguinte, este regularmente não goza de maior poder sobre as coisas terrenas, mas, antes, de mais poder sobre as espirituais do que o pontificado do Antigo Testamento...Em segundo lugar...conforme testemunha o bem-aventurado Bernardo, ao pontificado da nova aliança não foi atribuído um domínio, mas um ministério e um trabalho rústico. Daí, como diz o próprio Bernardo, ao sumo pontífice “convir a enxada não o cetro”. Na verdade, Jeremias...foi estabelecido como tal sobre as nações e os reinos, para que, com a enxada da pregação e da exortação desenraizasse, destruísse, dispersasse e dissipasse os vícios e pecados, e plantasse e edificasse as virtudes. Em terceiro lugar, porque aquelas palavras, conquanto tenham sido ditas a um sacerdote...Jeremias...não...era sumo sacerdote ou pontífice. Portanto, daquelas palavras não se pode inferir que o papa possua tal plenitude do poder. Em quarto, porque as mencionadas palavras não foram ditas a Jeremias, na condição de sacerdote, mas como Profeta, a quem foi confiada uma missão especial. Disto é patente que daquelas palavras não se pode inferir que o papa possua, particularmente na esfera temporal, semelhante plenitude do poder...». Pouco depois, Ockham irá redarguir esse mesmo argumento, no *Tratado Oito Questões sobre o poder do papa*, cit., *Questão I*, c. 10, pp. 59-64 e, igualmente, no *Brevilóquio*, III, capítulos 2-4, pp. 97-100, cujos trechos não transcrevemos, com vista a abreviar.

³¹ *Id.*, *Pode um príncipe...*, c. II, pp. 85-86: «...Mas, se o papa, por força do mandato de Cristo, possuísse semelhante plenitude do poder nas esferas temporal e espiritual...a lei evangélica...seria uma lei de horribilíssima servidão, incomparavelmente maior do que aquela que havia existido na lei mosaica, tanto no âmbito secular quanto no espiritual. Com feito, todos os cristãos, reis, príncipes, prelados, clérigos e leigos em geral, por causa da lei evangélica seriam servos do sumo pontífice, de acordo com a aceção mais estrita da palavra servo, conforme se lhe atribui nas ciências jurídicas...De fato, qualquer senhor temporal não pode exercer um poder ou domínio mais amplo sobre o seu servo, ao ponto de lhe ordenar tudo o que deseja, desde que isto não seja contrário às leis divina e natural...sem haver culpa e motivo, poderia depor reis, príncipes e outros clérigos e todos os leigos de suas dignidades e os privar de todos os seus direitos e bens, e igualmente poderia submeter os reis ao poder de pessoas rústicas e ignóbeis e os transformar em lavradores dos campos, e lhes atribuir quaisquer outras tarefas e mesteres humildes, hipóteses essas muitíssimo absurdas, as quais manifestamente se opõem à liberdade da lei evangélica que se encontra escrita nas Escrituras divinas. Por isso, não só é uma verdade acreditar que o papa possui semelhante plenitude do poder, mas também dizer isso é uma heresia perniciosa e perigosa a todos os seres humanos...». Ockham reapresenta o mesmo argumento, de modo mais resumido, no *Brevilóquio*, II, c. III, p. 49: «... Se assim fosse, todos os cristãos, tanto os imperadores como os reis e seus

Igualmente, recolhendo, outra vez, um argumento que tinha esboçado no *Livro sexto do tratado contra Benedito* e negando que o papa detenha a plenitude do poder na esfera secular, o menorita inglês afirma propositadamente que, de acordo com o ensinamento de Inocêncio III, que se encontra inserido nas *Decretais*, à semelhança das autoridades seculares, o sumo pontífice também exerce o poder e a jurisdição temporais sobre o *Patrimonium Petri* e sobre outras terras, entretanto, isto não acontece noutros lugares que têm seus próprios governantes, fato esse que demonstra que ele não possui nem exerce indiscriminadamente a plenitude do poder, na esfera temporal, por toda parte³².

Páginas adiante, o *Inceptor Venerabilis* prossegue na comprovação de que Pedro e os sucessores dele, os romanos pontífices, bem como os bispos, não receberam de Jesus a plenitude do poder no âmbito secular. A primeira prova teológica arrolada para fundamentar essa tese é um passo da *2ª Carta a Timóteo*, na qual Paulo proíbe seu discípulo e bispo de se envolver com os assuntos terrenos, posto que ele tinha optado por cuidar das coisas referentes à religião, à semelhança daquelas pessoas que, tendo ingressado no exército, não podem mais se ocupar com as questões da vida em sociedade, porque as duas atividades absorvem as pessoas de tal modo que, tentando se ocupar com ambas, elas as desempenharão mal. Por isso, nem o sumo pontífice nem os preladados devem regularmente ocupar-se com as questões terrenas³³.

súditos, seriam escravos do papa, no mais estrito sentido do termo, porque nunca houve nem haverá alguém que, de direito, tenha maior poder sobre qualquer homem do que aquele que sobre ele pode tudo o que não repugna ao direito natural e ao divino. O papa poderia então – o que é absurdo – por direito, privar de seu reino ao rei da França ou outro qualquer, sem culpa e sem causa da parte deste, do mesmo modo como o senhor, sem causa e sem culpa, pode retirar de seu escravo a coisa que lhe deu... A asserção em debate deve, pois, ser considerada como herética, e também como perigosa para toda a Cristandade, porque, se o papa tivesse tal plenitude do poder no temporal, poderia por direito espoliar os reis e príncipes de seus reinos e domínios, doar tais posses a seus parentes ou a outras pessoas vis, a seu talante, ou reter para si...».

³² *Id.*, *Pode um príncipe...*, c. II, p. 87: «...Ademais, prova-se ainda de outras maneiras que o papa não recebeu de Cristo nem possui semelhante plenitude do poder nas esferas temporal e espiritual. Com efeito, se ele a possuísse, teria e exerceria igual poder sobre todas as terras, reinos, províncias e todas regiões, porque, se o seu poder fosse maior sobre um local qualquer do que sobre outro, não seria possível sustentar a tese, segundo a qual pode ordenar em toda parte tudo aquilo que não se opõe à lei divina e ao direito natural. No entanto, o papa possui e exerce um poder maior sobre determinado lugar em relação a outros, consoante o que atesta Inocêncio III, de acordo com o que consta do *Livro Extra das Decretais*, em que ele faz claramente uma distinção entre os territórios sujeitos à jurisdição do sumo pontífice e os demais, afirmando o seguinte: “Estabelecemos, pois, que nos territórios que estão sob nossa jurisdição temporal os bens dos hereges serão confiscados, e ordenamos que nos outros a mesma medida seja tomada através dos potentados e príncipes seculares”. Logo, o papa não possui nem exerce em todos os territórios semelhante plenitude do poder...». Argumentação semelhante está explicitada no *Diálogo*, Parte III, Tratado I, Livro I, c. 15, pp. 153–156. De igual modo, no *Brevilóquio*, II, c. X, p. 60, esse argumento é reapresentado, porém de forma abreviada: «Que o papa não tenha a plenitude do poder nas coisas temporais, pode-se demonstrar como segue. O papa tem maior jurisdição temporal em umas regiões que em outras, segundo as decretais dos mesmos sumos pontífices; logo, não tem universalmente a plenitude do poder nas coisas temporais. A antecedente deduz-se com evidência de muitas decretais (c. 10, X, *De haereticis*, ‘*Vergentis*’ 5,7; c. 13, X, *Qui filii sint legitimi*, ‘*Per venerabilem*’ 4, 17; c. 7, X, *De appellationibus*, ‘*Si duobus*’ 2, 28)...».

³³ *Id.*, *Pode um príncipe...*, c. II, pp. 88-89: «...Ademais, quem não deve se envolver com os assuntos temporais, e por motivo semelhante deve manter-se afastado dos mesmos, não possui regularmente, em particular no âmbito secular, tal plenitude do poder. Com efeito, seria inócuo dar um poder a alguém

Na continuação do arrazoado, com vista a reforçar sua tese, Ockham arrola uma série de proibições canônicas e as punições correspondentes, a serem cominadas aos dignitários eclesiásticos, aos padres, aos diáconos, aos monges e aos clérigos em geral, que se envolverem com assuntos terrenos³⁴.

Avançando em seu propósito, no predito opúsculo em exame, ancorado em inúmeros cânones, quanto em *Decretais*, em particular, propositadamente, naquelas de autoria de Inocêncio III, que os hierocratas tinham como inspirador, o *Inceptor Venerabilis* afirma que o poder papal difere daquele exercido pelos potentados seculares, fato esse que demonstra que o sumo pontífice não goza e muito menos exerce a plenitude do poder na esfera temporal³⁵.

De seguida, nos últimos parágrafos do capítulo II dessa obra, o franciscano inglês passa rebater uma das principais teses propostas pelos hierocratas, inclusive pelo papa João XXII (1316–34), explicitada na bula *Quia vir reprobus* (1329), segundo a qual, durante sua vida terrena, na condição de homem, Jesus Cristo exerceu a realeza e deteve um senhorio temporal sobre todas as pessoas e seus bens. Logo, na condição de vigários do Filho de Deus sobre a terra, os romanos pontífices também a exercem e possuem o referido senhorio.

No entender de Ockham, essa tese e sua consequência sabem à heresia e não se sustentam, por vários motivos. Primeiramente, porque as *Escrituras* comprovam sobejamente que antes, durante e depois da vinda de Jesus a este mundo, os pagãos não só exerceram legitimamente o poder e a jurisdição seculares, ainda que tivessem abusado deles, mas também possuíram um legítimo direito de propriedade ou senhorio sobre seus bens materiais. Mais tarde, igualmente, muitos reis e potentados seculares cristãos também exerceram um poder e uma jurisdição seculares legítimos, bem como o direito de propriedade ou de domínio sobre seus bens temporais, sem que, no decurso dos tempos, tivessem recebido esse poder e direito dos romanos pontífices³⁶.

para que o exercesse em proveito da utilidade comum, se ele não o pudesse exercer plenamente e com todo empenho. Ora, foi proibido aos bispos, sucessores dos Apóstolos, entre os quais o sumo pontífice ocupa o primeiro lugar, não se envolver com os assuntos seculares, e que se mantivessem afastados dos mesmos quanto mais o pudessem. Foram, outrossim, advertidos acerca disto pelos Apóstolos e pelos Santos Padres. Daí, o Apóstolo, escrevendo ao bispo Timóteo, dizer: “Ninguém engajando-se no exército, se deixa envolver pelas questões da vida civil” [2ª Tm 2, 4]...».

³⁴ *Ibid.*, p. 89: «...Igualmente está escrito no cânone dos Apóstolos, como se lê no *Decreto* o seguinte: “Nenhum bispo, sacerdote ou diácono assumam afazeres seculares, caso contrário deverão ser depostos”. Esta determinação é igualmente corroborada por inúmeros cânones sagrados, os quais se encontram no *Decreto*, e no *Livro Extra das Decretais*; no *Decreto*, o que, aliás, também se encontra em muitas outras passagens. Logo, o papa regularmente não possui tal plenitude do poder, especialmente na esfera temporal...». No *Diálogo*, Parte III, Tratado I, *Sobre o poder do papa e do clero*, Livro I, c. 9, pp. 141-145, Ockham transcreve não somente a referida fonte paulina mas, depois, igualmente, os preditos cânones que vetam o envolvimento dos clérigos com assuntos seculares.

³⁵ *Id.*, *Pode um príncipe...*, c. II, p. 89: «...Item, compete regularmente ao poder régio, não ao pontifício julgar as questões seculares e se ocupar de tudo o que se enquadra no âmbito do poder temporal. Logo, o papa não possui tal plenitude do poder, particularmente na esfera temporal. A premissa antecedente pode ser demonstrada mediante inúmeros cânones sagrados e as glosas sobre os mesmos, os quais se encontram no *Decreto*, e no *Livro Extra das Decretais*; no *Decreto*, no *Livro Extra das Decretais*, no *Decreto*; e no *Livro Extra das Decretais*, e em muitos outros passos».

³⁶ *Ibid.*, pp. 90-91: «...Comprova-se a premissa antecedente alegando que os imperadores pagãos e outros gentios não possuíram uma jurisdição temporal e um domínio temporal sobre os bens materiais mais legítimos e verdadeiros nem antes nem depois da Encarnação de Cristo, do que, agora, os pos-

Pouco depois, no *Brevilóquio*, ele reafirma o mesmo pensamento, declarando que, outrora, foi Deus que concedeu aos infiéis o direito de propriedade e domínio sobre os bens materiais³⁷.

De seguida, no capítulo III do *Pode um príncipe...*³⁸, ainda discutindo esse mesmo

suem os fiéis. Ora, colige-se claramente de muitas passagens das Sagradas Escrituras e dos testemunhos dos Santos Padres que muitos infiéis antes e depois da Encarnação de Cristo possuíram uma legítima jurisdição temporal e um legítimo domínio sobre os bens temporais, e não os receberam nem do papa, e tampouco de um outro sacerdote cristão, embora, muitas vezes tivessem abusado de tal jurisdição e domínio... Ora, nas Escrituras divinas encontra-se claramente escrito que um número considerável de infiéis possuíram uma jurisdição temporal legítima e um domínio legítimo sobre os bens temporais, de modo que a opinião contrária deve ser reputada como herética, o que, pode, pois, ser demonstrado e comprovado de maneira evidente por meio das autoridades do Antigo e do Novo Testamento. Bastem os seguintes exemplos que se encontram no *Gênesis* 23, 17-20, 31, 32. 37-38; 39, 5 e 41, 35; no *Deuteronomio* 2, 4-6; 9; 18-19; em *3 Reis* 9, 11 e 19, 15; em *2 Paralipômenos*, último capítulo, 22-23; em *1 Esdras* 1, 1-2; em *Isaiás* 45; em *Tôbias* 2, 20-21; em *Daniel* 2, 37-38 e 5, 18; em *Mateus* 2, 1, e 17, 24-25; em *Lucas* 1, 5 e 2, 1 e 3, 12-14; em *João* 19, 11; na *Epístola aos Romanos* 13, 1-7; em *1 Coríntios* 7, 20-21; em *1 Timóteo* 6, 1-2; nos *Atos* 16, 37; 22, 25-28; 24, 10 e 25, 10-11; e em *1 Pedro* 2, 13-14, 18...». Algum tempo depois, no *Diálogo*, Parte III, Tratado II, *Sobre os direitos do império romano*, Livro I, c. 25, argumentando de modo semelhante, o menorita inglês reitera o mesmo pensamento e o reforça transcrevendo literalmente algumas outras passagens do Antigo Testamento, além daquelas para as quais, anteriormente, na outra obra, fizera apenas remissão.

³⁷ *Id.*, *Brevilóquio*, III, II, pp. 98-99: «...Demonstra-se em primeiro lugar pelas autoridades do Antigo Testamento que fora do povo de Deus houve verdadeiro domínio das coisas temporais e verdadeira jurisdição temporal. Em *Gn* 14, 22s, disse Abraão ao rei de Sodoma: “Levanto minha mão para o Senhor Deus Altíssimo, que criou o céu e a terra...de tudo o que é teu, eu não tornarei sequer um fio nem um cordão de sandália”. Com estas palavras, Abraão mostrou que tomava o rei de Sodoma, que era infiel, como possuidor de verdadeiro domínio das coisas temporais. Além disso, em *Gn* 15, 13, o Senhor disse a Abraão: “Sabe que teus descendentes habitarão como peregrinos uma terra que não é a sua, e que nessa terra eles serão escravizados e oprimidos durante quatrocentos anos”. Ora, aquela terra era a terra do Egito; logo, a terra do Egito não era de Abraão, nem de sua descendência. Nem estava entre os bens de ninguém e que é concedida ao ocupante que ao menos seja fiel. Consta, pois, que aquela terra era dos egípcios, quanto ao domínio e quanto à propriedade. Além disso, no mesmo capítulo (*Gn* 15, 18), o Senhor disse a Abraão: “Eu dou esta terra aos teus descendentes, desde a torrente do Egito”, etc. É claro pelo texto que o Senhor prometeu que haveria de dar a terra de Canaã à descendência de Abraão, o que significa que no momento não pertencia a Abraão. E não se tratava de bens de ninguém; logo, o domínio daquela terra pertencia então aos cananeus, que eram infiéis e estavam fora do povo de Deus...Além do mais, Abraão podia dar e deu coisas aos infiéis. Assim escreve *Gn* 21, 27: “Tomou, pois, Abraão ovelhas, e deu-as a Abimelec”. Os infiéis eram, pois, capazes do domínio destas coisas...E Deus deu certas coisas temporais a certos infiéis. Diz, por exemplo, *Dt* 2, 4-5.9: “Atravessareis o território de vossos irmãos, os filhos de Esaú, que habitam em Seir. Eles têm medo de vós; mas guardai-vos de entrar em luta contra eles, porque não vos darei nada de sua terra, nem mesmo a medida de um pé; foi a Esaú que dei a propriedade das montanhas de Seir...Não ataques os moabitas e não entres em guerra contra eles, porque não te darei nada de sua terra; foi aos filhos de Lot que dei Ar como herança”. E depois (*Dt* 2, 17-19): “O Senhor disse-me: ‘Passarás hoje a fronteira de Moab, Ar, e encontrar-te-ás em face dos amonitas. Não os ataques, nem lhes faças guerra, porque não te darei nada da sua terra; é aos filhos de Lot que dei a posse desta terra’”. Por estas palavras está mais do que claro que o Senhor deu a alguns infiéis algumas coisas temporais e que, portanto, os infiéis tiveram verdadeiro domínio destas coisas...». Ver também, *Oito questões sobre o poder do papa*, cit., *Questão* I, c. 10, pp. 61-62.

³⁸ *Id.*, *Pode um príncipe...*, c. III, p. 92: «...e a mesma recomendação, encontramos-la num decreto do papa Clemente, que se encontra inserido no *Decreto*, em que está escrito o seguinte: “Convém que

assunto, o *Doctor Invincibilis* se refere e transcreve, talvez, o mais importante de todos os cânones, relacionado com a proibição de os dignitários eclesíásticos e, mormente o papa, se envolverem com os assuntos terrenos, qual seja, aquele haurido num trecho da epístola do papa São Clemente I (c.88–97), dirigida a São Tiago. Nesta, aludindo às orientações que Pedro lhe transmitira, enfatiza a proibição quanto ao não envolvimento dos clérigos em questões e litígios terrenos, tendo implícita a resposta que Jesus deu àquela pessoa que lhe pediu que julgasse a contenda que tinha com seu irmão, por causa duma herança, dizendo-lhe que não tinha sido investido por ninguém para exercer o cargo de juiz (cfr. *Lc.* 12, 13-15).

Pouco depois, em razão de sua importância, como fundamento para a tese que sustenta, referindo-se à mencionada proibição, concernente ao envolvimento frequente do sumo pontífice e dos bispos com os assuntos e as questões mundanas, o franciscano inglês tornará a citar as sobreditas fontes bíblica e canônica, inclusive o aludido cânon atribuído ao papa Clemente I, tanto no *Brevilóquio*³⁹, quanto, alguns anos mais tarde, no opúsculo *Sobre o poder dos imperadores e dos papas*⁴⁰. De fato, se o próprio Jesus descartou exercer esse ofício, porque o mesmo não lhe era devido, enquanto viandante aqui na terra, não o iria atribuir a Pedro e, na pessoa do Príncipe dos Apóstolos, aos seus sucessores, meros vigários d'Ele neste mundo. Por isso, invocando a autoridade do Filho de Deus, Pedro proíbe a Clemente de ocupar-se com questões terrenas e, principalmente, com as incumbências próprias dum advogado ou dum juiz.

vivas de modo irrepreensível. Empenha-te com o máximo de esforço em afastar para longe de ti as ocupações mundanas, não te mostres com menos fé nem te tornes advogado de litígios, nem te envolvas com quaisquer tipos de questões terrenas, pois hoje Cristo te ordena que não sejas advogado nem juiz no âmbito secular”...». No *Diálogo*, Parte III, Tratado I, *Sobre o poder do papa e do clero*, Livro I, c. 9, p. 144, Ockham também cita o referido documento clementino.

³⁹ *Id.*, *Brevilóquio*, II, c. VII, p. 50: «...O papa, porém, a não ser em caso de necessidade, não deve exercer em coisas temporais o poder que por Cristo lhe foi confiado e entregue como diz o Apóstolo (2 *Tm* 2, 4): “Nenhum soldado de Deus se embarça em negócios do mundo, se ele quer agradar a quem o alistou”. E São Pedro, na Carta de Clemente, assumida na lei (c. 29, C. 11, q. 1, *Te quidem*), diz: “Convém que vivas de modo irrepreensível e que te dediques ao conhecimento supremo, de modo a evitares todas as preocupações desta vida...Cristo não te quer ordenar hoje [que atues] nem como juiz nem como advogado de negócios mundanos”. No cânon apostólico escreve-se a respeito, como se lê na lei (c. 3, d. 88, *Episcopos*): “Os bispos, sacerdotes e diáconos de modo algum assumam cuidados mundanos, e se os assumirem, sejam destituídos”. E no mesmo texto (c. 6, d. 88): “O bispo não chame a si o cuidado de nenhuma coisa secular, mas dedique-se somente à leitura, à oração e à pregação da palavra”. Há muitos outros cânones e decretais a respeito (c. 1, C. 21, q. 3, *Palea*; c. 25, C. 16, q. 1, *Sunt nonnulli*; c. 3, C. 21, q. 3, *Placuit*; c. 5, *ibid. Mollitii*; c. 6, *ibid. Hii qui*; c. 7, *ibid. Sacerdotium*; c. 1-10, X, *Ne clericis* – 3,50; c. 1-14, d. 88). Por eles, deduz-se que não cabe ao ofício do papa envolver-se nos negócios mundanos, e daí conclui-se claramente que o papa não tem a plenitude do poder nas coisas seculares ou temporais.

⁴⁰ *Id.*, *Sobre o poder dos imperadores e dos papas*, c. II, p. 176: «...Entretanto, primeiramente, julgo que se deve ter em mente que o principado papal instituído por Cristo de modo algum se estende regularmente sobre a esfera temporal e os assuntos seculares, o que não apenas se comprova de maneira clara mediante as palavras do Apóstolo constantes da *Segunda Epístola a Timóteo*, capítulo 2, anteriormente citadas, mas também através do que bem-aventurado Pedro, conforme se lê no *Decreto*, dirigindo-se ao bem-aventurado Clemente, papa, afirma: “Convém que vivas de modo irrepreensível. Empenha-te com o máximo de esforço em afastar para longe de ti as ocupações mundanas, não te mostres com menos fé nem te tornes advogado de litígios, nem te envolvas com quaisquer tipos de questões terrenas, pois hoje Cristo te ordena que não sejas advogado nem juiz no âmbito secular”...».

É oportuno frisar que, conforme os textos transcritos, se não nos deparamos com nenhum acréscimo inovador no arrazoado ockhamista, por outro lado, é evidente a coerência do discurso, transcorridos oito anos, entre a redação da primeira e da última obra.

Ainda, no capítulo III do predito Tratado em apreço, haurindo-se em passagens de algumas obras dos Padres da Igreja latina (Ambrósio, Jerônimo, Gregório Magno) e da grega (João Crisóstomo, Orígenes)⁴¹, Ockham prossegue na comprovação de que o papa não possui a plenitude do poder nas esferas espiritual e secular. A maior parte das citações, com o propósito de comprovar essa tese, é recolhida da obra *Sobre a consideração*, de São Bernardo de Claraval, dirigido ao seu antigo discípulo e confrade, o papa Eugênio III, as quais passamos a analisar devido à sua importância.

O primeiro trecho da obra referida, que o *Invincibilis Doctor* escolhe para sustentar sua opinião, dá o tom do arrazoado: o sumo poder espiritual que o papa detém, instituído por Jesus e que lhe foi atribuído, concerne, entre outras finalidades, principalmente, à absolvição dos pecados cometidos pelos homens e, portanto, à salvação deles, não à exclusão irrestrita dos ricos do Paraíso. Ademais, não foram nem o ouro nem a prata que Pedro deixou em herança aos seus sucessores, porque ele não os possuía, os quais eles podem ter, mas não com base no direito divino. Legou-lhes, sim, como ao paralítico a quem curou, o cuidado por todas as igrejas espalhadas pelo orbe⁴².

No *Brevilóquio*, Ockham vai além, acrescentando a continuação do texto de Bernardo, no qual ele frisa que Eugênio III não deve perder de vista que o poder que exerce é muito mais importante do que aquele desempenhado pelas autoridades seculares, dado que pode absolver ou condenar os pecadores, ato esse que tem desdobramentos no tocante ao outro mundo, ao contrário destes últimos, cuja ação, por mais drástica que possa ser, não vai além desta vida presente. Ademais, ao interferir na esfera de competência das autoridades seculares, o papa se imiscui indevidamente numa alçada que não lhe concerne⁴³.

⁴¹ Com igual propósito, algum tempo depois, o *Venerabilis Inceptor* tornará a transcrever as mesmas passagens desses Padres da Igreja no *Brevilóquio*, II, capítulos XI-XII, pp. 62-67. Nesse Tratado, c. XI, a ordem dos autores citados é Orígenes, Ambrósio, Gregório Magno, João Crisóstomo, Jerônimo e Agostinho, cujo passo transcrito é aquele inserido no Direito Canônico, anteriormente, referido, isto é, o cânon *Quo iure*.

⁴² *Id.*, *Pode um príncipe...*, c. III, p. 94: «...Item, Bernardo, no Livro primeiro do Tratado *Sobre a consideração*, dirigido ao papa Eugênio, diz o seguinte: “O vosso poder se estende sobre os assuntos envolvendo crimes, não àqueles relativos às possessões, dado que foi por causa daqueles, não destes, que recebestes as chaves do reino dos céus, com vista a excluir deles os pecadores, não os proprietários”. E no Livro segundo diz o seguinte: “o que o santo Apóstolo te deixou? Diz ele: ‘o que tenho te dou’. Do que se trata? Sei apenas uma coisa: que não é ouro nem prata, pois ele mesmo diz: ‘Não tenho nem ouro nem prata’. [At. 3, 6] Tu podes reivindicá-los por um outro motivo, mas não poderás fazê-lo alegando um direito apostólico. Na verdade, ele nem podia dar-te aquilo, porque não o possuía, mas, como disse, o que tinha, deu-te, a saber, a solicitude para com as igrejas”...».

⁴³ *Id.*, *Brevilóquio*, II, c. XII, p. 65: «...Diz ele, escrevendo ao papa Eugênio (*De consideratione*, l. 1, c. 6; PL 182, 736): “Portanto, vosso poder encontra-se nos crimes, não nas propriedades; por causa daqueles, não destas, recebestes a chave do reino dos céus, do qual devem ser excluídos os prevaricadores, não os possuidores. E diz o Evangelho (*Mt* 9, 6): ‘Para que saibas que o Filho do Homem tem na terra o poder de perdoar os pecados’..., Qual te parece ser o maior poder e a maior dignidade: a de perdoar pecados ou a de repartir propriedades? Estas coisas ínfimas e terrenas têm seus juízes, os reis e príncipes da terra. Por que invadis então os limites alheios? Por que estendeis vossa foice à messe alheia?” E na mesma obra (l. 2, c. 6; PL 182, 748): “Que outra coisa legou-te o santo Apóstolo? ‘Dou-te o que tenho’

E, novamente, voltando à análise do *Pode um príncipe...*, o *Venerabilis Inceptor* assume muito oportunamente as considerações de Bernardo a Eugênio III: conforme ensina o Apóstolo, o poder papal não é o único e o mais importante que existe na *Christianitas*, há também os poderes imperial e régio e outros inferiores a esses, os quais igualmente procedem de Deus, a cujos detentores todos fiéis devem estar subordinados, pois, na verdade, nenhum Apóstolo o exerceu, ao contrário, eles todos estiveram submissos aos governantes e juízes terrenos. Por esse motivo, julgar litígios terrenos e feudais não é da incumbência precípua do sumo pontífice e dos bispos⁴⁴.

Na continuação do texto do *Brevilóquio*, a fim de sustentar sua tese, nota-se que Ockham prefere citar mais detalhadamente o *De consideratione*. De fato, Bernardo primeiramente apoia-se numa passagem da *1ª Carta aos Coríntios*, na qual Paulo vitupera os dirigentes da comunidade cristã daquela cidade, porque, ao invés de se ocuparem com os afazeres estritamente religiosos, eles se envolviam, até mesmo, com os litígios mundanos dos fiéis. Por isso, o Apóstolo ordena-lhes que essas tarefas sejam confiadas aos leigos. Em seguida, o Doutor Melíftuo age do mesmo modo com Eugênio III. Por isso, não é à toa que o *Venerabilis Inceptor* recolhe tal passagem desse Tratado e assume e propugna esses ensinamentos dirigidos aos papas: eles não devem ocupar-se com as incumbências dum cargo inferior e deixar de lado as suas obrigações pastorais, aliás, consoante referimos antes, de acordo com o próprio

(At 3, 6). Mas o que tem ele? De uma coisa tenho certeza: não é ouro nem prata, pois ele mesmo diz: 'Não tenho ouro nem prata'. Vê, pois, se reivindicas isto para ti por qualquer outra razão, mas não por direito apostólico. Ele não pôde dar-te o que não tinha, mas deu-te o que tinha: a solicitude pelas igrejas, como já observei"...». Ver também, *Sobre o poder dos imperadores e dos papas*, c. VII, pp. 187-188: «...“O que o santo Apóstolo te deixou? Diz ele: ‘o que tenho te dou’ [At 3, 6]. Do que se trata? Sei apenas uma coisa: que não é ouro nem prata, pois ele mesmo diz: ‘Não tenho nem ouro nem prata’ [Ibid.]. Se acontecer de os possuir, poderás usá-los, não por tua vontade, mas naquela circunstância. Assim os estarás usando, quase como se não fosses um usuário. Eles, na verdade, visam ao bom ânimo, pois não são bons nem maus, contudo, o uso desses bens é bom, o abuso é mau, a solicitude é pior, o lucro é mais torpe. Tu podes reivindicá-los por um outro motivo, mas não poderás fazê-lo alegando um direito apostólico. Na verdade, ele nem podia dar-te aquilo, porque não o possuía, mas, como disse, o que tinha deu-te, a saber, a solicitude para com as igrejas”...».

⁴⁴ *Id.*, *Pode um príncipe...*, c. III, p. 95-96: «... E, no Livro III, Bernardo diz o seguinte: “Erras, se pensas que a tua autoridade apostólica seja a maior e a única instituída por Deus. Se pensas assim, estás em desacordo com aquele que afirma: ‘não há poder que não proceda de Deus’. As palavras que seguem: ‘aquele que se revolta contra a autoridade opõe-se à ordem estabelecida por Deus’, entretanto, referem-se principalmente a ti, mas não exclusivamente. Com efeito, o Apóstolo acrescenta: ‘toda a alma esteja submissa às autoridades superiores’ [Rm 13, 1-2]. Nota que ele não disse: superior, como se fosse apenas uma, mas diz ‘superiores’, indicando a existência de muitas”. Item, no mesmo texto escrito ao papa Eugênio, Bernardo declara: “Acredito que aqueles que dizem isto não serão capazes de mostrar onde e quando qualquer um dos Apóstolos sentou-se como um juiz no tribunal para julgar os homens”, e pouco depois: “Na verdade, leio que os Apóstolos estavam em pé para serem julgados, não leio que estivessem sentados, como se fossem juizes, para julgar. Isto acontecerá no futuro, mas não ocorreu no passado”. *Brevilóquio*, II, c. XII, p. 66: «...E na mesma obra também diz (l. 3, c. 4, 17; PL 182, 768): “Erras, se julgas que o teu poder, por ser o supremo, foi o único instituído por Deus. Se assim pensas, diverges daquele que diz (Rm 13, 18): ‘Não há autoridade que não venha de Deus’, e por isso prossegue: ‘Aquele que se insurge contra a autoridade, opõe-se à ordem estabelecida por Deus’. Se foi instituído principalmente para ti, não o foi, contudo, singularmente. Por este motivo, diz o Apóstolo: ‘Todo homem seja sujeito às autoridades superiores’. Não diz: ‘superior’ no singular, mas: ‘superiores’, no plural, indicando que há muitos poderes”...».

exemplo deixado pelo Senhor, ao ser interpelado por uma pessoa que desejava que ele fosse juiz da contenda que mantinha com o irmão, por causa duma herança.

De igual modo, os sumo pontífices não devem exercer o cargo de juízes e senhores temporais porque não só irão degradar o primado petrino e a Sé Romana, mas também irão causar enorme perplexidade, confusão e descaso nas mentes das pessoas simples, ao desempenhar tarefas que, sabidamente, competem às outras pessoas⁴⁵.

Retornando ao trecho em que paramos do opúsculo *Pode um príncipe...*, o franciscano inglês também critica a ambição dos dignitários eclesiásticos de seu tempo, baseando-se, inicialmente, num trecho duma epístola de São Bernardo, em que ele recorda esse fato ao seu discípulo-papa e almeja que outro fosse o comportamento dos sucessores dos Apóstolos e de Pedro. De fato, atendendo ao chamamento do Senhor, ao menos parte deles abriu mão de seu negócio como pescadores, tornando-se pobre; simples «pescadores de homens» que não alcançariam qualquer lucro material. De seguida, o Abade de Claraval relembra também a dura reprimenda de São Pedro ao rico mágico Ananias, que quis comprar dele o poder de fazer milagres.

Um pouco mais adiante, regressando ao texto do Tratado *Sobre a consideração*, em que Bernardo alude ao célebre versículo de Jeremias (1, 10), invocado pelos hierocratas com vista a demonstrar simbolicamente a amplitude e a força do poder papal, o *Venerabilis Inceptor* assume a interpretação que o Doutor Melífloo lhe atribui, qual seja: de um lado, o ministério apostólico, pelas dificuldades que lhe são inerentes, se assemelha muito mais ao árduo labor do camponês nas lidas agrícolas do que ao fastígio e as honrarias que o poder proporciona àqueles que o detêm e, por outro, precipuamente, visa ao proveito de toda a grei que foi confiada ao sucessor de Pedro, e não ao benefício e, muito menos ainda, ao usufruir das honrarias e benesses que tal cargo pode propiciar a quem o exerce⁴⁶.

⁴⁵ *Id.*, *Brevilóquio*, II, c. XII, pp. 65-66: «... Diz ele noutra parte (l. 1, c. 6; PL 182, 735): “Ouve o que pensa a respeito tão grande Apóstolo. Diz ele (*1 Cor* 6, 5.4): ‘É possível que não haja entre vós um homem sábio, nenhum sequer, que possa julgar entre seus irmãos? Digo-vos isto para vossa confusão: quando tiverdes contendas deste gênero, escolhei para julgá-las os que são de menor estimação na Igreja’. Assim, segundo o Apóstolo, tu, homem apostólico, indignamente usurpas para ti o ofício vil, o posto desprezível. Por isso o Apóstolo, instruindo um bispo, dizia aos bispos (*2 Tm* 2, 4): ‘Nenhum soldado de Deus se embaraça nos negócios do mundo’...Julgas que nossa época seria assim, se com a voz do Senhor respondesses aos homens que litigam por causa de uma herança terrena e se acusam em juízo (cfr. *Lc* 12, 14): ‘Meu amigo, quem me constituiu juiz sobre vós?’ Que tribunal presidiste outrora? Que diria o homem rústico e imperito, que ignora teu primado, desonra tua sede suprema e excelsa, e desacredita na dignidade apostólica? Contudo, julgo eu, os que assim falam não indicarão onde e quando algum dos Apóstolos se sentou como juiz dos homens ou como, divisor de bens ou como distribuidor de terras. Leio que os Apóstolos estiveram em pé, para serem julgados, mas não leio que se sentaram para julgar (cfr. *At* 5, 27). Aquilo é algo que deve acontecer e não algo que aconteceu. Ou por acaso é diminuído da dignidade o servo, se não quer ser maior que seu senhor? O discípulo, se não quer ser maior que aquele que o enviou? Ou o filho, se não vai além dos limites que lhe demarcaram os pais?... Aquele que é Senhor e Mestre diz: ‘Quem me constituiu juiz?’; e será injúria para o servo e o discípulo se não julgarem a todos? A mim não parece que seja um bom avaliador das coisas aquele que pensa ser indigno aos Apóstolos e varões apostólicos não julgar sobre causas temporais, a eles a quem foi confiado o ofício em coisas mais importantes. E porque não menosprezam julgar as causas de posses terrenas dos homens, os que haverão de julgar os anjos e as causas celestes?».

⁴⁶ *Id.*, *Pode um príncipe...*, c. III, p. 96: «...Item, dirigindo-se ao mesmo Eugênio, ele diz: “O que me darás para que possa ver a Igreja de Deus como naquele tempo antigo, quando os Apóstolos

O último trecho do Tratado de Bernardo que Ockham transcreve, inicialmente no opúsculo *Pode um príncipe...* e, mais tarde, no *Brevilóquio*, é, de novo, uma resposta definitiva à tese proposta e sustentada pelos hierocratas, segundo a qual os pontífices romanos, na condição de vigários de Cristo, exerciam um senhorio universal sobre todos os bens materiais. Estão eles redondamente enganados, primeiramente, em razão de esse direito ser exclusivamente de Jesus, na condição de Deus, não de homem, porque, com o Pai, criou tudo que existe; porque resgatou a natureza toda, mediante sua Paixão e Morte e, enfim, porque Deus Lhe deu tudo, mas após Sua Ressurreição.

Por isso, admoesta o Doutor Melífluo ao seu discípulo-papa e, na pessoa dele, aos seus sucessores, cuja repreensão o frade inglês endossa, dizendo que Eugênio tem de deixar aquele senhorio universal ao seu legítimo Senhor, de direito, o Filho de Deus, a fim de que a ânsia de dominar os outros não o leve a cometer injustiças e para que desempenhe bem seu múnus pastoral, que consiste em orientar todos os fieis, sábios e ignorantes, pobres e ricos e servi-los, provendo as suas necessidades espirituais, mediante o anúncio da Palavra, a distribuição dos sacramentos e, ainda, o socorro material, particularmente, aos mais necessitados⁴⁷.

deixaram as suas redes não mais para obter ouro, mas a fim de pescar as almas? O que me darás, para que ouça a tua palavra, aquela palavra de aconselhamento virtuoso: ‘O teu dinheiro seja para ti a tua perdição’ [At 8, 20]”. Item, escrevendo a Eugênio, ele diz: “Dize a ti mesmo: ‘ocupava um lugar humilde na casa do meu Deus’ [Sl 83, 11]. Qual é o significado de pobre e de humilde para alguém que afirma: ‘Estou estabelecido acima das nações e dos reinos’ [Jr 1, 10]”. E infra: “De fato, quando o Profeta foi elevado de maneira semelhante ouviu do Senhor as seguintes palavras: ‘para que erradiques e destruas, arruínas e dissipas, construas e plantes’. Qual dessas frases soa como uma atitude soberba? O trabalho espiritual é muito mais bem representado pela imagem do suor do camponês. Portanto, nós, para que percebamos melhor o nosso próprio respeito, devemos saber que nos foi imposto um ministério, não nos foi dado um domínio”. E mais adiante: “Sabe que tens necessidade da enxada, não do cetro, para executares a missão do profeta”. *Brevilóquio* II, c. XII, pp. 66-67: “...E diz noutra lugar (*Epist.* 238, nº 6; PL 182, 430): “Quem me dera ver a Igreja como nos tempos antigos, quando os Apóstolos (cfr. *Mt* 4, 18) lançavam suas redes não para apanhar ouro, mas almas! Quem me dera ouvir tua voz, aquela voz da virtude (*At* 8, 20): ‘Maldito seja o teu dinheiro e tu também!’”. E noutra parte da obra a Eugênio (l. 2, c. 5-6; PL 182, 746): “Diz, portanto, a ti mesmo: eu era desprezível na casa do Senhor meu Deus. O que significa dizer do pobre e desvalido (*Sl* 39, 18), que foi ‘elevado sobre os povos e reinos?...E também o Profeta (*Jr* 1, 10), quando de modo semelhante foi elevado, ouviu: ‘para arrancares e demolires, para arruinares e destruíres, para edificares e plantares’. Algo disto soa a grandeza? É mais trabalho espiritual que se expressa em certa forma de labor rústico. E nós, portanto...pensemos que nos é imposto um ministério, não nos é dado um, domínio...Aprende que necessitas do bastão, não do cetro, para cumprires o ofício de Profeta”...».

⁴⁷ *Id.*, *Pode um príncipe...*, c. III, pp. 96-97: “...Item, dirigindo-se a Eugênio no mesmo livro, ele fala: “Não é a teu respeito que o Profeta fala, ‘e toda terra será possessão dele’ [Sl 2, 8]. Este é Cristo, o qual reivindica para si a possessão, pelo direito da criação, pelo mérito da redenção e pelo dom que recebeu do Pai. Com efeito, a qual outra pessoa foi dito: ‘Pedes-me e eu te darei as nações em possessão?’, etc. [Sl 2, 8]. Deixa-lhe, pois, a possessão e o domínio deste mundo; tu, porém, toma cuidado com ele. A tua parte é esta, para que não estendas a tua mão para além. Tu governas, para aconselhar, para procurar, para servir, para prover. Presides para servir, presides como ‘o servo fiel e prudente, a quem o Senhor constituiu para governar a sua família’ [*Mt* 24, 25]. Para quê? ‘Para que lhes des o alimento no momento apropriado’ [Sl 103, 27], isto é, para que sirvas, não ordenes. Faze isto, e não pretendas tu, ó homem, dominar os homens, para que toda a injustiça não te domine. Logo, se reconheces que estás em débito para com os sábios e ignorantes, não que os devas dominar, mas com maior empenho, há de cuidar deles todos”...». *Brevilóquio*, II, c. XII, p. 67: “...Noutra lugar da mesma obra (l. 3, c.

No *Brevilóquio*, Ockham acrescenta e assume como seu um outro passo do Tratado de Bernardo em que ele contrapõe a simplicidade de Pedro, no desempenho do seu ministério de pastor das ovelhas e dos cordeiros de Jesus, com o fausto, o luxo, a ostentação e a pompa de seus sucessores, em seu tempo e, por isso, sem meias palavras, diz a Eugênio que, sob esse aspecto, ele antes está a suceder ao imperador Constantino (312–337) do que ao Príncipe dos Apóstolos⁴⁸.

Prosseguindo na análise do opúsculo *Pode um príncipe...*, com o mesmo fito, o menorita inglês refuta um outro argumento teológico, haurido na passagem da *1ª Carta aos Coríntios* 6, 3 – «Não sabeis que julgaremos os anjos? Quanto mais, então, as coisas deste mundo» –, com base na qual os hierocratas afirmavam que, se o sumo pontífice possuía a *plenitudo potestatis papalis* na esfera espiritual, quanto mais, então, sobre o âmbito secular, menos importante do que aquela, alegando inicialmente que nem sempre os subalternos desempenham tarefas menos importantes, pois, às vezes, são-lhes confiadas tarefas tão ou mais relevantes que aos ministros do altar. Aliás, é sobre isso que Paulo falava aos fiéis e aos dirigentes da igreja de Corinto, isto é, se eles iriam poder, até mesmo, julgar anjos, tanto mais, então, as coisas terrenas, pois, conquanto fossem súditos das autoridades seculares, não eram servos das mesmas, desde que, ao fazer isso, não violassem os direitos delas. Todavia, nas comunidades dos fiéis, subordinadas na alçada espiritual ao romano pontífice, as coisas terrenas, menos importantes, estão sob a responsabilidade dos leigos, quanto à sua produção, distribuição e administração, de modo que, graças à divisão de tarefas, não lhes venha a faltar o que precisem, embora, de igual modo, os menos importantes, entre eles, não devam ser considerados como servos perante os potentados seculares, porque gozam da liberdade natural⁴⁹.

1, 1; PL 182, 758) diz ao papa: “Não és tu aquele a quem se refere o Profeta quando diz (*Sl* 103, 24): ‘E toda a terra será possessão dele’. É Cristo que reivindica para si as posses, por direito de criação, por mérito da redenção e por dom do Pai. A quem outro, então, foi dito (*Sl* 2, 8): ‘Pede-me, e dar-te-ei por herança todas as nações’, etc. Cede a Cristo a posse e o domínio, toma para ti o cuidado; esta é a tua parte, não estendas além tua mão...Presides para vigiar; para procurar, para servir, para providenciar. Presides para servir, serves como ‘o servo fiel e prudente que o Senhor constituiu sobre os de sua família’ (*Mt* 24, 45). Para quê? Para que lhes dês alimento, isto é, para que administres, não para que imperes. Faze isto, e não pretendas tu, homem, dominar os homens, para que a injustiça toda não domine a ti... Portanto, se te apresentas aos sábios e aos insipientes, seja-o como devedor, não como dominador, principalmente para cuidar”...».

⁴⁸ *Id.*, *Brevilóquio*, II, c. XII, p. 67: «...Diz também (l. 4, c. 3, 6; PL 182, 776): “Pedro é este que não se sabe ter alguma vez se apresentado revestido de pedras preciosas ou de sedas; nem coberto de ouro, nem conduzido num cavalo branco, nem acompanhado por guarda, nem rodeado por ministros azafamados. Sem tudo isto julgou que podia cumprir muito bem o mandato salutar (*Jo* 21, 15s): ‘Se me amas, apascenta minhas ovelhas’. Nestas honrarias não sucedeste a Pedro, mas a Constantino”...».

⁴⁹ *Id.*, *Pode um príncipe...*, c. VI, pp. 113-114: «...Rebate-se este argumento, dizendo que nem sempre aquelas pessoas devem estar subordinadas às menos importantes que são súditas das mais importantes, porque muitas vezes convém que sejam atribuídas a estas últimas as tarefas mais relevantes, e às primeiras as menos importantes, a fim de que os cargos não se confundam. Com efeito, quando as coisas mais importantes estão subordinadas a uma comunidade ou congregação que em nada dependa de outrem ou que não seja governada por terceiros, igualmente ainda as coisas menos relevantes, que são necessárias ao governo da comunidade ou congregação [e] nas quais não está subordinada a outrem, nem depende de terceiros, também lhe devem estar subordinadas. Aliás, é sobre este caso que o Apóstolo se referia, no entanto, ele não falava em nome do papa, mas de toda a congregação ou comunidade dos fiéis, querendo dizer que, se eles podiam julgar os anjos, muito mais as questões seculares no tocante a

Na continuação desse texto, deparamo-nos com o *Doctor Invincibilis* a rebater um outro suporte da *plenitudo potestatis papalis*, vista amplamente, ancorado na tese do vicariato universal de Jesus atribuído aos papas. Diz ele que, numa delegação geral, muita coisa está dela excluída, senão seriam pontualmente referidas. Mas, admitindo-se que o romano pontífice exerça essa incumbência geral em nome do Filho de Deus, ela foi-lhe principalmente concedida em proveito do bem-comum dos fiéis. Ademais, no Novo Testamento, não há sequer uma frase que faculte ao papa aproveitar-se daquela situação para violar a liberdade e derogar os direitos deles⁵⁰.

Entretanto, em parte, os oponentes têm razão, quanto a dizer que Jesus atribuiu a Pedro e, na pessoa dele, aos seus sucessores, tal delegação geral, porquanto ela é útil, imprescindível e proveitosa à comunidade dos fiéis. Com efeito, trata-se duma concessão com essas características, porque o poder papal é tão lato que, resguardados a liberdade e os direitos dos demais cristãos, clérigos e leigos, nobres e ignóbeis, os quais lhes foram remotamente concedidos por Deus, posto que Ele é o Criador e, proximamente, pela natureza, o sumo pontífice pode fazer tudo que lhes for necessário, útil e proveitoso. Todavia, ele pode ocasionalmente restringi-los quando a reta razão, a utilidade e a necessidade comuns recomendarem que deva fazer isso. À parte essa circunstância pontual, entretanto, outras determinações papais nas esferas ou secular ou espiritual, pelo fato de carecerem de fundamento, não têm força legal, salvo em razão da culpa ou da negligência da pessoa que perdeu sua liberdade e direito⁵¹.

tudo aquilo que lhes era necessário, e nas quais absolutamente não estavam subordinados aos príncipes pagãos, pois, de fato, os fiéis à época do Apóstolo não eram servos do imperador ou dos outros príncipes pagãos quanto à muitas coisas temporais, porque gozavam da liberdade natural, de maneira que, no tocante a muitas coisas, que se enquadravam no âmbito secular, e a respeito das quais poderia surgir um conflito entre eles, não deviam recorrer aos juizes seculares, mas poderiam resolver tais dissensões, em concórdia, ou recorrendo a um julgamento, sem que fossem “ultrajados o nome e a doutrina do Senhor” [1 Tm 6, 1], e sem que houvesse prejuízo dos direitos temporais dos imperadores e dos demais infieis. É por esse motivo que os fiéis também tinham o poder para julgar as questões seculares, embora, aquele que os dirigia na esfera espiritual, regularmente não possuísse tal poder...Entretanto, a uma comunidade dos fiéis, que está submissa ao papa nas coisas mais importantes, isto é, nas espirituais, as coisas seculares que são menos importantes, na mesma comunidade, estão subordinadas aos membros menos grados, a saber, os leigos, a fim de que não lhes venha a faltar algo necessário. Estes, todavia, não possuem tal plenitude do poder sobre as coisas temporais, pois muitos fiéis, no que concerne a qualquer poder puramente humano, absolutamente não devem ser considerados como de condição servil, dado que gozam da liberdade natural e ocupam um lugar preeminente...».

⁵⁰ *Ibid.*, p. 114: «...Ora, refuta-se facilmente este ponto de vista, dizendo que, numa delegação geral, com frequência, sabidamente estão excluídas muitas coisas, senão teriam sido mencionadas de maneira específica. De fato, o papa age na terra mediante uma delegação geral, não para sua própria honra e utilidade...mas em proveito do bem comum de todos os fiéis, evitando causar um enorme prejuízo aos direitos alheios. Há que se concluir que está excluído dessa delegação geral todo poder que derogasse abusivamente o bem comum (que Cristo preferiu e prefere ao bem particular do papa), as liberdades e os direitos alheios, pois é evidente ao leitor atento de toda Escritura divina que nela não há menção expressa acerca de nenhum poder de tal tipo...».

⁵¹ *Ibid.*, p. 115: «...Trata-se de uma delegação geral, porque ao papa foi concedido todo poder necessário que convém que o líder de todos os cristãos possua, a fim de que possa ter condições de fazer tudo o que for proveitoso aos mesmos, resguardados os direitos e as liberdades seculares dos súditos. Na verdade, trata-se também de uma delegação útil, necessária e vantajosa. No entanto, dela foi excluído todo poder que viesse a gerar enorme prejuízo aos direitos e liberdades dados aos fiéis por Deus e pela

Por isso, graças a essa legação geral, que lhe foi concedida «... para edificar, não para destruir, perturbar e diminuir os direitos dos demais», o papa tem de saber que deve exercer seu múnus com mansidão e em proveito de todos os fiéis. Todavia, posto que não estão claramente definidos em quais casos o sumo pontífice pode e em quais não pode exercer seu poder, assim como em quais textos isso pode ser encontrado e quem pode definir tal coisa, Ockham responde que a regra a aclarar tais questões são a Sagrada Escritura, cujos intérpretes mais competentes, obviamente, são os teólogos, e a reta razão, ancorada em textos verdadeiros. Mas, se porventura surgir um caso mais complexo, este deverá ser esclarecido pelo concílio geral, reunido juntamente com o papa, cuja definição, depois, será transformada numa lei a ser observada por todos os fiéis. Todavia, se o romano pontífice ousar ordenar algo diferente do que foi estabelecido, ninguém deve obedecer-lhe nem acreditar nele, e os que sabem que ele está errado têm a obrigação de o denunciar a toda Cristandade, de modo que, depois, não sejam acusados de conivência⁵².

Enfim, concluindo a Primeira Parte do opúsculo *Pode um príncipe...* e avançando em sua explanação, primeiramente, Ockham apresenta mais uma prova arrolada pelos hierocratas, com vista a corroborar alegórica ou simbolicamente a preeminência do papado sobre o império, graças à plenitude do poder pontifício. Essa prova, aliás, referida por Inocêncio III num de seus escritos⁵³, baseia-se em *Gênesis* 1, 16: «Deus fez dois grandes luzeiros... », o sol, representando o supremo detentor da autoridade espiritual e a lua, simbolizando o imperador. Ora, como este astro recebe sua luz e força daquele outro que, por esse motivo, é-lhe superior, assim também o supremo titular do poder temporal, inferior ao poder espiritual, recebe a sua autoridade do detentor deste último.

De seguida, o *Inceptor Venerabilis* refuta esse argumento, dizendo que, embora o sol exerça uma determinada influência sobre a lua, entretanto, esse fato não alicerça tal comparação. Com efeito, embora também seja verdade que o âmbito espiritual é mais sublime do que o temporal, por causa da sua finalidade, do mesmo modo como as coisas espirituais são mais excelsas do que as materiais, posto que aquelas são incorruptíveis e estas são corruptíveis e, ainda que, por motivos religiosos, o papa detenha e exerça o poder espiritual sobre todos os que possuem o poder secular, todavia, ele efetivamente não exercita a plenitude do poder sobre os

natureza, acerca dos quais expressa e particularmente não tenha sido feita nenhuma alusão, ou no tocante à esfera espiritual, ou à temporal... [senão] quando, em caso de utilidade e de necessidade, a reta razão, fundamentada em textos autênticos, julgar que tais liberdades devam ser restringidas. E se o papa vier a fazer algo assim, o seu ato, por força do próprio direito não tem vigor, a não ser por causa da negligência ou do delito daquele cuja liberdade foi derrogada, e o adquira de outro modo...».

⁵² *Ibid.*, p. 116: «...a primeira regra infalível em semelhante circunstância é a Sagrada Escritura e a reta razão. Por isso, tal caso compete ser explicado e determinado, mediante uma asserção verdadeira, por aquele que correta e adequadamente compreende a Sagrada Escritura e igualmente é capaz de fundamentar-se num argumento seguro. Entretanto, compete ao Concílio Geral, e igualmente ao papa, se entenderem a verdade deste modo, explicá-la e determiná-la através de uma definição legal, a qual goza da força de obrigar todos os fiéis a não ensinarem o contrário. Contudo, se o papa presumir determinar algo contra tal verdade, ninguém absolutamente está obrigado a acreditar nele, e aqueles que sabem que ele está errado, graças à Sagrada Escritura e a um argumento necessário, têm a obrigação de o censurar, no momento e no lugar apropriados, observadas, ainda, outras circunstâncias requeridas, a fim de que não venham a ser acusados de pactuar censuravelmente com os seus erros, “porque não opor-se a um erro é concordar com o mesmo”, de acordo com o que está escrito no *Decreto...*».

⁵³ Carta *Sicut Universitatis Conditor*, endereçada, em 1198, ao Cônsul da Toscana.

mesmos, porque não é da sua competência interferir regularmente no âmbito secular, embora possa fazer tudo aquilo que diz respeito ao exercício do supremo poder espiritual⁵⁴.

É, porém, de maneira mais veemente e apaixonada no *Brevilóquio* que Ockham desenvolve amplamente sua crítica à teoria da *plenitudo potestatis papalis* em geral e, especificamente, *in temporalibus*.

Logo, no princípio do Livro II, o *Invincibilis Doctor* declara enfaticamente que ninguém exerce a plenitude do poder sobre pessoas livres, nem os pais sobre os filhos, nem os maridos sobre suas esposas, nem os governantes seculares sobre seus súditos, a não ser que eles considerem filhos, esposas e súditos como servos e exerçam um governo despótico sobre estes últimos e os governem em proveito próprio, tal como Jesus se referiu a muitos potentados seculares de seu tempo⁵⁵.

Depois, mais adiante, numa determinada passagem dessa obra, primeiramente, o franciscano inglês argumenta que se o papa tivesse recebido de Jesus a plenitude do poder sobre a esfera temporal, na verdade, a teria recebido inutilmente, o que, de um lado, é um absurdo pensar a respeito do Senhor, posto que Ele não faz nada em vão. Para além disso, o papa também não a poderia exercer e, por esse motivo, seria digno de censura, tal como aconteceu com certos reis, no tempo do Antigo Testamento, que exercitaram maldosa ou negligentemente o poder que receberam de Deus⁵⁶.

⁵⁴ Guilherme de Ockham, *Pode um príncipe...*, c. VI, p. 117: «...Responde-se a este argumento, dizendo que não é difícil comprovar que esta alegação mais serve de suporte à tese contrária do que àquela que pretende sustentar. De fato, se bem que o sol exerça alguma influência sobre a lua, entretanto, esta não depende do sol quanto à substância, ao movimento e a muitos outros aspectos. Por isso, embora o poder do papa, o qual respeita à esfera espiritual, seja mais nobre e mais digno do que o poder secular, do mesmo modo que as coisas espirituais são mais dignas do que as temporais, e o papa possua na esfera espiritual um certo poder sobre aqueles que foram estabelecidos para ocupar as mais eminentes dignidades seculares, ele não exerce sobre essas pessoas tal plenitude do poder, conquanto se possa conceder razoavelmente que o papa possua a plenitude do poder, em consonância com o que afirmaram os Padres da Igreja. Com efeito, tratando-se de todas as coisas espirituais que necessariamente têm de ser feitas e sobre as quais compete à cabeça de todos os fiéis possuir um poder, ele regularmente goza da plenitude do poder...».

⁵⁵ *Id.*, *Brevilóquio*, II, c. VI, p. 54: «...Também o pai não tem sobre os filhos a plenitude do poder, em caso contrário, o principado paterno não se distinguiria do tirânico, nem a condição de filho da de servo. Mas nenhum senhor tem maior poder sobre quaisquer servos do que aquele que sobre eles pode tudo o que não repugna nem ao direito natural, nem ao divino. O papa, porém, é pai dos fiéis, e seu principado não se assemelha ao principado tirânico, mas ao paterno. Conclui-se daí que não tem a plenitude do poder. Os reis e os príncipes seculares não têm a plenitude do poder. Em caso contrário, o principado real seria um principado despótico, os súditos do rei seriam seus servos, não havendo entre eles distinção entre livres e servos, pois todos seriam servos. Logo, muito menos o papa possui a plenitude do poder nas coisas espirituais, pois na pessoa dos Apóstolos foi interdito ao papa e aos demais prelados exercer sobre os fiéis, em quaisquer assuntos, tanto poder quanto os reis e príncipes exercem sobre seus súditos. É a própria Verdade que diz em *Mt* 20, 25-27: “Sabeis que os príncipes das gentes são seus dominadores, e os mais poderosos exercem poder sobre eles. Convosco, porém, não será assim, mas quem quiser ser o maior entre vós, seja vosso ministro, e quem quiser ser o primeiro, seja vosso servo”... Além disso, o papa é esposo da Igreja. O esposo, porém, não tem sobre a esposa a plenitude do poder, pois, a esposa distingue-se da serva e em muitas coisas é julgada igual ao marido. Logo, nem o papa tem a plenitude do poder sobre a Igreja...».

⁵⁶ *Id.*, *Brevilóquio*, II, c. VII, pp. 55-56: «...o papa não recebeu de Cristo a plenitude do poder, especialmente nas coisas temporais. Tê-la-ia recebido inutilmente, se não a devesse exercer, da mesma

Em segundo lugar, igualmente também, porque houve papas que antes de assumirem o papado, pelo fato de terem sido religiosos, fizeram voto de pobreza, por força do qual tinham renunciado aos direitos de propriedade e de senhorio sobre os bens temporais. Por isso, um romano pontífice que fora religioso não estava apto a exercer os mencionados direitos sobre os bens dos clérigos e dos leigos. Entretanto, alguém poderia objetar, alegando que qualquer religioso, até mesmo um frade menor, elevado ao sumo pontificado, por força desse fato, está dispensado de observar seus votos. Ora bem, essa objeção carece de fundamento, porque ninguém, senão o próprio Deus expressamente, o que é impossível ocorrer naturalmente, pode dispensar do cumprimento desse voto feito espontânea e livremente a Ele, como é o caso de tais religiosos. Ademais, a prática do voto de pobreza, da parte de alguém, elevado ao papado, não impede o exercício do *múnus pontificio*⁵⁷.

Além disso, se um religioso qualquer, eleito papa, mais tarde se tornar herege, ou for deposto por uma sentença, como réu contumaz ou, ainda, se renunciar de livre vontade ao papado, volta à sua condição anterior e tem de obedecer aos seus superiores religiosos e à hierarquia eclesíastica, pois, tendo cessado a causa, quer dizer, tendo deixando de ser papa, também cessa o efeito, isto é, deixou de usufruir da isenção de ter de obedecer aos superiores que o sumo pontificado lhe assegurava⁵⁸.

forma como, nas histórias sagradas, são acusados os reis, porque perversa ou negligentemente exerciam o poder que lhes fora entregue. Escreve a respeito *Sb 6, 3s*: “Porque é do Senhor que recebestes o poder, e é do Altíssimo que tendes o poderio; é ele que examinará vossas obras e sondará vossos pensamentos. Se, ministros de seu reino, vós não julgastes equitativamente”, etc. A glosa ordinária a este tópico diz: “Observa, que cada um deve fazer aquelas coisas que convêm à sua condição”. E Jerônimo, como consta na lei (c. 24, C. 23, q. 5, *Si apud*), diz: “Embeleza a doutrina do Senhor aquele que faz o que convêm à sua condição”. Por isso, o papa deve fazer com diligência aquilo que pertence a seu poder...».

⁵⁷ *Id.*, *Brevilóquio*, II, c. VIII, pp. 58-59: «...O poder papal instituído e conferido por Cristo é igual em todos os sumos pontífices, pois Cristo não determinou que um papa tivesse maior poder que outro nem em coisas temporais, nem em espirituais. Houve, porém, alguns sumos pontífices, e ainda pode haver, que não eram capazes desta plenitude do poder, porque este poder não pode separar-se da propriedade e do domínio em especial. Se o papa tem plenitude do poder sobre reis e príncipes e outros fiéis, então pode dispor como quiser das coisas temporais deles. Tal poder, porém, significa propriedade e domínio das coisas. Houve, porém, alguns sumos pontífices, por exemplo, os monges e os que fizeram profissão religiosa, que não eram capazes da propriedade de coisas temporais...pois renunciaram à propriedade pelo voto de pobreza, que é da essência da vida monástica, como afirmam as decretais (c. 6, X, *De statu monachorum*, ‘*Cum ad monasterium*’; 3, 35). Nenhum papa, pois, por determinação de Cristo, possui esta plenitude de poder. Talvez, porém, alguém possa argumentar que um monge ou um religioso mendicante, elevado ao papado, pelo fato mesmo de ser elevado, é desligado do voto de pobreza, podendo então tornar-se proprietário...A isto responde-se que o religioso elevado ao papado não é dispensado simplesmente, pois pelo fato de alguém obrigar-se livremente ao voto de pobreza permanece obrigado a ele a partir do momento em que o emitiu, e isto pela lei divina que diz (*Sl 75, 12*): “Fazei votos e cumpri-os”. Por isso, a partir de então, a não ser por dispensa de Deus, não é capaz de propriedade, e então, se for eleito papa, de modo algum está dispensado do voto de pobreza porque, pelo papado, só é dispensado daquelas coisas que impedem a execução do ofício de papa...».

⁵⁸ *Ibid.*, p. 59: «...Como a coisa facilmente retoma à sua natureza (*Dig. 2, 14, 27, De pactis*, ‘*Si unus*’), se o religioso elevado ao sumo pontificado vier posteriormente a tornar-se herege, ou se for deposto por sentença como criminoso e incorrigível, ou se renunciar espontaneamente ao papado, pelo fato mesmo volta à obediência dos superiores de sua ordem, pois nestes três casos torna-se não papa, e como, cessando a causa, cessa o efeito (c. 60, X, *De appell. 2, 28*; c. 26, X, *De iureiur. 2, 24*), e cessou

Contra a teoria em apreço, especialmente no que concerne à sua aplicação na esfera temporal, ancorado em inúmeras passagens dos *Evangelhos*, Ockham apresenta outras provas, a saber, enquanto viveu neste mundo, tendo assumido nossa natureza, exceto no pecado, passível de sofrimento e da morte, Jesus recusou exercer o poder temporal, ao dizer a Pilatos que seu reino não era deste mundo; ao se recusar a agir como juiz numa contenda que Lhe foi apresentada, quanto à partilha de bens entre dois irmãos; ao afirmar que veio a este mundo para servir e não para ser servido⁵⁹.

Outras situações concretas, que passamos a ilustrar, recolhidas no Direito Canônico, também demonstram que o romano pontífice não possui nem exerce a plenitude do poder sobre os bens materiais e na esfera temporal. De fato, ele não pode dispor a seu talante dos bens que foram ofertados à Igreja Romana; igualmente, quanto aos bens temporais, corre contra ele, ao menos, a prescrição centenária. Mais, o romano pontífice não foi instituído por Jesus como juiz das causas terrenas. Nesse sentido, não lhe compete julgar a respeito duma disputa feudal, pelo fato de a mesma não se enquadrar no campo de sua atuação regular, nem se pode apelar dum juiz secular a ele. As autoridades seculares, nos seus diversos graus, não provêm dele, até porque já existiam antes que Pedro tivesse sido estabelecido por Jesus como primeiro papa, de modo que, como tal, ele não pode diminuir nem prejudicar os seus direitos. O sumo sacerdócio da lei cristã está, assim, mais distante dos assuntos mundanos do que o esteve o sumo sacerdócio da lei mosaica, cujo detentor estava subordinado ao rei. De notar ainda que o papa não tem competência para julgar os infieis, conforme o Apóstolo tinha vetado e, por último, não tem poder para isentar os fiéis da obediência que devem tanto às autoridades quanto aos seus senhores seculares, porque um bom número de passagens do Novo Testamento, a Lei divina, o proíbe de fazer isso⁶⁰.

a causa pela qual não era obrigado a obedecer aos superiores da ordem, pois tornara-se superior deles, segue-se que volta a obedecer a eles. Do mesmo modo, o superior geral de uma ordem, a quem de momento todos devem obedecer, se for deposto ou renunciar, os outros estão dispensados de obedecer a ele e ele mesmo transforma-se de superior em súdito...».

⁵⁹ *Id.*, *Brevilóquio*, II, c. IX, pp. 59-60: «...Embora, enquanto Deus, Cristo fosse senhor e juiz de tudo, tendo a omnímota plenitude do poder, contudo, enquanto homem passível e mortal, não teve uma plenitude nas coisas temporais a ponto de tudo poder...Cristo, mesmo, disse que seu reino não era deste mundo (*Jo* 18, 36). Negou também que fosse juiz e divisor de herança, ao que lhe pedia (*Lc* 12, 13s): “Mestre, diz a meu irmão que reparta comigo a herança”. Jesus respondeu-lhe: “Meu amigo, quem me constituiu juiz ou árbitro entre vós?” Quando os judeus queriam raptá-lo e proclamá-lo rei, fugiu para o monte (*Jo* 6, 15). Disse de si mesmo, conforme *Mt* 20, 28: “O Filho do Homem não veio para ser servido, mas para servir”. Destes textos e de inúmeros outros conclui-se claramente que Cristo não só recebeu em si os nossos defeitos de corpo e de alma, como também a carência de domínio e de propriedade, em especial de reinos e cidades, de exércitos, de tesouros, prédios e jurisdições mundanas... Se, pois, Cristo quis abdicar da plenitude do poder durante o tempo em que veio servir e não ser servido, segue-se que não concedeu a plenitude a seu vigário, o papa...».

⁶⁰ *Id.*, *Brevilóquio* II, c. X, pp. 61-62: «...Que o papa não tenha a plenitude do poder nas coisas temporais, pode-se demonstrar como se segue...o papa não pode alienar feudos e outros bens temporais dados à Igreja Romana (c. 48, C. 12, q. 2, *Non liceat*)... Também, quanto às coisas temporais corre contra o papa a prescrição, ao menos a centenária (c. 17, X, *De praescriptionibus*, ‘*Si diligentí*’, 2, 26)...Ademais, o papa não foi constituído por Cristo como juiz em assuntos mundanos (c. 29, C. 11, q. 1, *Tē quidem*)... Ademais, não compete à Igreja julgar a respeito de posses (c. 7, X, *Qui filii sint legitimi*, ‘*Causam quae*’, 4, 17)...pelo rigor do direito, não é permitido apelar do juiz civil ao papa (c. 7, X, *De appellationibus*, ‘*Si duobus*’, 2, 28)...o poder imperial, real e de outros príncipes não provém e nem depende da Igreja,

Alguns capítulos adiante, o *Doctor Invincibilis* volta ao mesmo assunto, em parte, retomando argumentos apresentados noutras obras anteriores, agora, porém, acrescidos, dum novo dado: Jesus não iria conceder a plenitude do poder na esfera temporal aos romanos pontífices, porque a mesma poderia ser muito nociva aos cristãos, tanto porque eles jamais possuiriam a sabedoria e a bondade do Senhor, quanto porque poderia ocorrer que alguns papas levados pela maldade, ou pela ignorância, ou pela incapacidade, ou por suas más inclinações os prejudicassem enormemente⁶¹.

Na *Consulta sobre uma questão matrimonial*, mais uma vez, Ockham reitera suas ideias acerca desse tema, dizendo concisamente que o poder que os sumos pontífices receberam de Cristo é limitado e de modo algum se identifica com aquela autoridade irrestrita que alguns deles se arrogaram, e certos intelectuais, estultos, maldosos e aduladores lhes atribuíram, tendo afirmado que, ao agirem, podem fazer tudo o que quiserem, exceto o que estiver proibido nas leis divina e natural. Na verdade, esses limites, que têm de ser respeitados, estão explicitados nas Escrituras, nos escritos dos Santos Padres e nos cânones eclesiásticos e concernem à liberdade e aos direitos dos fiéis, clérigos e leigos⁶².

pois, segundo a verdade evangélica, antes do papado houve poder imperial...o papa não deve de modo algum diminuir ou perturbar os direitos dos reis e de outras autoridades mundanas (c. 13, X, *De iudiciis*, *Novit* 2, 1; c. 2, X, *De privilegiis*, *Sicut*, 5, 33)...Ademais, o sumo sacerdócio no Novo Testamento está mais distante das coisas temporais e dos negócios mundanos que o do Velho Testamento, do mesmo modo como a lei nova é mais espiritual que a antiga. Ora, o sacerdócio da lei antiga não tinha a plenitude do poder nas coisas temporais, pois nelas estava sujeito ao rei...Ademais, o papa não deve julgar os infiéis, a não ser talvez em caso de delito, segundo o Apóstolo (*1 Cor* 5, 12): “Pois que tenho eu de julgar os que estão fora?”...Enfim, o papa não pode dispensar os cristãos do poder dos reis e de outros príncipes seculares, pois os fiéis devem obedecer aos poderes seculares, segundo diz São Pedro (*1 Pd* 2, 13s): “Submetei-vos, pois, a toda autoridade humana, por amor de Deus; quer ao rei, como soberano, quer aos governadores como enviados por ele”...E a seguir (*Rm* 13, 5): “É necessário que lhes sejais sujeitos não somente pelo temor do castigo, mas também por dever de consciência”. E em *1 Tm*; 6, 1s: “Todos os que estão debaixo do jugo da servidão, considerem seus senhores como dignos de toda a honra...Aqueles cujos senhores têm fé, não os desprezem sob o pretexto de serem irmãos; sirvam-nos tanto melhor, porque são fiéis”. E em *Ef*6, 5: “Servos, obedeci a vossos senhores temporais”...Em *Tt* 2, 9: “Exorta aos servos a serem obedientes a seus senhores, agradando-lhes em tudo”. E mais adiante (*Tt* 3, 1): “Lembra-lhes”, “aos servos e livres”, “que sejam submissos às autoridades e aos magistrados”...[Disto] segue-se que [ele] não tem a plenitude do poder nas coisas temporais».

⁶¹ *Id.*, *Breviloquio* II, c. XXII, p. 88: «...Em primeiro lugar, a consequência deve ser negada, porque o papa não tem poder igual ao de Cristo, mesmo enquanto era homem passível e mortal. Cristo podia instituir novos sacramentos e dispensar dos instituídos, o que o papa de modo algum pode. E mesmo que Cristo, enquanto homem passível e mortal, tivesse a plenitude do poder nas coisas temporais e espirituais, contudo não convinha ao povo cristão que desse tal poder a seu vigário, pois que este não se podia comparar a Ele nem em sabedoria, nem em bondade, e por isso não convinha que se igualasse a Ele em tão grande poder...Mas a comunidade dos fiéis estaria exposta ao maior de todos os perigos, se o papa tivesse tão grande poder, podendo ele ser estulto, incompetente, corrompido por afetos e concupiscências depravadas, corrupto, maligno e em tudo diferente da vida e da sabedoria de Cristo...Em segundo lugar, pode-se responder, como foi dito anteriormente, que Cristo, enquanto homem passível e mortal, não teve a plenitude do poder nas coisas temporais, pois não a quis ter, mas livremente abdicou dela pelo tempo em que viveu na terra...».

⁶² *Id.*, *Consulta sobre uma questão matrimonial*, p. 161: «...Afirmando ainda que, embora o papa seja o vigário de Cristo, na verdade não é o Seu sucessor, e por isso, não é igual a Ele em poder, pois, o

Já bem próximo do final do Livro II do *Brevilóquio*, Ockham salienta enfaticamente que estão excluídos do poder regular concedido por Jesus a Pedro e, na pessoa dele aos seus sucessores, os direitos dos imperadores, dos reis, dos fiéis e dos infiéis que não se opõem aos ensinamentos dos *Evangelhos*, direitos esses que eles gozavam antes da Encarnação do Senhor e que, de modo algum, foram abolidos por Jesus e pela religião cristã, consoante os ensinamentos do próprio Mestre e de seus Apóstolos, como o demonstram várias passagens das Escrituras⁶³.

vigário não deve possuir a mesma autoridade exercida por aquela pessoa a quem substitui. Daí, o papa ter recebido de Cristo um [poder limitado, não aquela plenitude do poder que] alguns ocupantes da Sé Apostólica condenavelmente usurparam e inúmeras pessoas querem atribuir-lhes, ou por ignorância ou bajulação, a ponto de acharem que ele, de direito, pode fazer tudo, desde que não esteja proibido pelas Leis divina e natural. Com efeito, se porventura, o Santo Padre possuísse tal plenitude do poder, todas as pessoas seriam seus servos, conforme a mais ampla aceção possível do vocábulo servo, o que abertamente contraria a liberdade da lei evangélica, a qual está escrita ou se lê na Sagrada Escritura, e, por esse motivo, aquela asserção apropriadamente deve ser computada entre as heresias. Portanto, os ensinamentos da Escritura Sagrada, dos Concílios Gerais, dos pontífices romanos, dos Padres da Igreja, os quais devem ser acatados com respeito, também devem ser considerados como limites aos poder papal, a fim de que não prejudique os direitos e liberdades dos outros, as quais foram-lhes concedidos por Deus e pela natureza...».

⁶³ *Id.*, *Brevilóquio* II, c. XVI, pp. 74-75: «...parece-me que se deve dizer que do poder regular e ordinário concedido ou prometido por Cristo a São Pedro e a qualquer de seus sucessores por aquelas palavras devem ser excluídos os direitos legítimos dos imperadores, dos reis e dos outros fiéis e infiéis, direitos estes que de modo algum se opõem aos bons costumes, à honra de Deus e à observância da lei evangélica, conforme foram melhor confiados e mais claramente explanados por Cristo, os Apóstolos e os evangelistas em outras palavras que naquelas: “Tudo o que ligares”. Os possuidores de tais direitos tiveram-nos antes da instituição explícita da lei evangélica, e puderam fazer deles uso lícito, de tal forma que sem causa nem culpa o papa não pode imediatamente perturbar ou diminuir, regular e ordinariamente, tais direitos, por qualquer poder que lhe foi conferido por Cristo...Isto é ensinado e ordenado pelo Apóstolo em *Rm* 13, 1s; *1 Cor*. 6, 4; *Ef* 6, 15s; *Cl* 3, 22; *1 Tm* 6, 1s; *Tt* 2, 9; 3, 1, bem como por São Pedro em sua carta canônica (*1 Pd* 2, 13). Esta doutrina os Apóstolos a aprenderam de Cristo, que lhes disse (*Mt* 22, 21): “Dai a César o que é de César”, deixando-lhes claro por tais palavras que não tencionava perturbar ou diminuir os direitos temporais legítimos de César, referentes aos súditos dele». Ockham reitera a mesma ideia, num passo do opúsculo *Sobre o poder dos imperadores e dos papas*, c. IX, p. 192: «...[Estão excluídos] do âmbito da autoridade do principado apostólico...aqueles direitos e liberdades, a saber, todos aqueles pertencentes aos infiéis, os quais eles já gozavam antes da Encarnação de Cristo e, depois de tal acontecimento, continuaram lícita e justamente a usufruir. Ora, os fiéis não devem ser espoliados de tais direitos contra a sua vontade, dado que não podem nem têm de estar em condição pior do que aquela que os pagãos gozavam antes e depois da Encarnação de Cristo, pelo fato de estarem subordinados à lei da perfeita liberdade, a lei evangélica...Do que foi exposto, infere-se, pois, que especialmente fazem parte do âmbito dos direitos e da liberdade dos leigos tudo o que é imprescindível para a organização dos negócios seculares e dos temporais, porque fazer isto era da competência dos pagãos, e daí caber aos leigos tal mister. Aliás, é o que testemunha o bem-aventurado Pedro, consoante o que se lê no *Decreto*, em que ele diz: “De fato, ó Clemente, como é para ti um crime de impiedade negligenciáreis com o estudo da Palavra de Deus e assumires as preocupações terrenas, assim também é um pecado imputado a cada um dos leigos não se dedicar fielmente às obras que dizem respeito à utilidade da vida em comum. Na verdade, quero que estejas seguro de que essas coisas com as quais tu não deves instar, todos, no entanto, dediquem-se em comum”...Dessas palavras, colhe-se que a organização dos negócios temporais compete aos leigos, o que ao menos é verdade, quando entre eles se encontram pessoas idôneas e fiéis...».

Fiéis intérpretes dos ensinamentos de Jesus e dos Apóstolos, os Padres da Igreja também reiteraram esses ensinamentos em seus escritos⁶⁴.

3. As responsabilidades inerentes ao *múnus* papal e episcopal

Do que foi exposto até aqui, pode aparentar que, tendo seguindo os passos de Marsílio de Pádua, Ockham teria sustentado o ponto de vista que o Santo Padre e os bispos não teriam nem exerceriam poder algum, principalmente, na esfera temporal. Ledo engano! Entretanto, essa não é a tarefa mais relevante do sucessor de Pedro.

⁶⁴ *Id.*, *Breviloquio* II, c. XVI, pp. 74-75: «...Tratando do texto de *Jo* 18, 36: “Meu reino não é deste mundo”, Agostinho afirma com palavras bem claras (*In Joh. tract.* 115, c. 18, § 1; PL 35, 1938): “Isto é o que o bom mestre quis que nós soubéssemos... ‘Ouvi, pois, judeus e gentios; ouve, prepúcio; ouvi, todos os reis da terra. Não impeço vossa dominação neste mundo, porque o meu reino não é deste mundo’. Não temais, pois, com um temor de todo vão, com o qual se apavorou Herodes, o Grande, quando lhe foi anunciado o nascimento de Cristo, e matou todos os inocentes para ver se matava a Jesus, sendo cruel mais por temor que por raiva. ‘Meu reino não é deste mundo’. Que quereis mais? Vinde ao reino que não é deste mundo. Vinde com fé, e não temais com crueldade”. E depois: “O que é o reino dele, se não os que nele creem?” Estas palavras deixam claro que Cristo não quis impedir os direitos dos príncipes terrenos. Não é outra a afirmação evidente de Santo Ambrósio a respeito (*Exp. in Lucam*, l. 4, § 73; PL 15, 1634): “É, pois, um ensinamento grande e espiritual que instrui os cristãos a deverem ser submissos às autoridades superiores, para que ninguém julgue que devam ser dissolvidas as ordenações do rei terreno. Se o filho de Deus pagou imposto, que pessoa tão importante és tu, para julgares que não deve ser pago? Ele pagou o imposto, embora nada possuísse; e tu, que procuras o lucro mundano, por que não reconheces as exigências do mundo?” ... Não convinha, pois, nem era necessário à propagação da fé e à conversão dos gentios que Pedro... tivesse a plenitude do poder temporal, pois se... reivindicasse os direitos ou os bens daqueles a quem aniciava o Evangelho, haveriam de considerar que pregava não por causa dos homens, mas do lucro...». Encontramos argumentação similar, porém, mais enriquecida com trechos de obras dos Padres da Igreja numa passagem do *Sobre o poder dos imperadores e dos papas*, c. IV, pp. 178-180: «... De tais premissas, conclui-se que o principado papal absolutamente não se estende de maneira regular sobre os direitos e as liberdades de outras pessoas, a saber, dos imperadores, dos reis, dos príncipes e de outros leigos, ao ponto de o papa poder aboli-los ou prejudicá-los, porque tais direitos e liberdades quase sempre fazem parte das coisas seculares, às quais, conforme antes foi demonstrado, o poder papal de modo algum se estende regularmente. Daí o bem-aventurado Ambrósio ao comentar uma passagem da *Epístola a Tito* [3,1] afirmar: “A religião cristã não priva a ninguém de seu direito”. É por esse motivo que o papa não pode subtrair de ninguém o seu direito, especialmente pelo fato de não o ter recebido dele próprio, mas de Deus, ou da natureza ou de outrem, e, pela mesma razão, não pode privar outras pessoas de gozarem das suas liberdades, as quais foram-lhes concedidas ou por Deus ou pela natureza. Além disso, Cristo, consumando a obra que o Pai Lhe havia incumbido de realizar, ao estabelecer o principado papal, não privou ninguém de seus direitos e bens, conforme o bem-aventurado Agostinho testemunha, em seu comentário a um passo do *Evangelho de João*, o qual, referindo-se a Cristo, diz: “Ouvi, ó judeus e gentios, ouve ó circuncisão, ouve prepúcio, ouvi todos os reinos da terra. Não impeço a vossa dominação neste mundo porque ‘meu reino não é deste mundo’. Afastai o vão temor que apavorou Herodes, o Grande, quando foi-lhe anunciado o nascimento de Cristo. Assustou-se e matou todas as crianças, temendo que Cristo, recém-nascido, tinha vindo a este mundo para privá-lo de seu reino”. O bem-aventurado Leão, papa, também se refere a este episódio num sermão que proferiu por ocasião da festa da Epifania do Senhor, dizendo: “Herodes, ouvindo que o príncipe dos judeus havia nascido, assustou-se tendo suspeitado que ele o fosse suceder”, quer dizer, o fosse privar de seu reino, e

Na verdade, o *Inceptor Venerabilis* trata deste assunto especificamente no *Diálogo* III, II, II⁶⁵ e, pouco depois, *en passant*, no opúsculo *Pode um príncipe...*, no qual ele estabelece as balizas quanto à intervenção ocasional do papa e demais dignitários eclesiásticos na esfera secular. Eles têm o direito de pedir aos leigos tudo o que concerne ao sustento deles e do clero que lhes está subordinado, subentenda-se, inclusivamente, a moradia, a conservação da mesma e o vestuário, obviamente, excluídos o luxo e a suntuosidade (direitos esses que também competem aos religiosos e religiosas), em troca do serviço ou ministério espiritual que lhes prestam. Igualmente, posto que não há um veto a respeito na Lei divina, os clérigos têm os direitos de adquirir bens materiais e litigar em juízo pelos mesmos, na hipótese de serem defraudados. Enfim, podem eles fazer isso, por causa da maldade, da negligência ou da omissão dos leigos, a quem compete regularmente exercer o poder secular ou, ainda, face a uma necessidade premente⁶⁶.

Entretanto, a preocupação fundamental do *Invincibilis Doctor* é salientar a natureza, a missão mais excelsa e as incumbências inerentes ao poder espiritual que o papa e demais

um pouco mais adiante acrescenta: “Ó cega impiedade fruto da rivalidade ignorante que julgas que com o teu furor hás de perturbar o conselho divino. O senhor do mundo”, a saber, segundo a sua divindade, “a quem o reino eterno está à disposição, não procura obter o reino temporal”, isto é, consoante a sua humanidade. E Crisóstomo diz: “Cristo não privou o mundo de seu governo e providência” e a Igreja canta a respeito de Cristo: “Ó ímpio Herodes, inimigo de Cristo”, etc.

⁶⁵ Ver no sítio www.britac.ac.uk/pubs/dialogus/wtc.html, capítulos 12 a 15. A propósito, ver também meu artigo intitulado «Tiago de Viterbo e Guilherme de Ockham O. Min.: em torno à interferência do papa e dos bispos na esfera secular», in *Da Autonomia do Político entre a Idade Média e a Modernidade*, (José Maria da Silva Rosa, org.), Documenta, Lisboa, 2012, pp. 243-247.

⁶⁶ Guilherme de Ockham, *Pode um príncipe...*, c. IV, p. 99: «...Na verdade, Cristo estabeleceu dirigentes para os seus fiéis na esfera espiritual, para que estes se ocupem exclusivamente das coisas espirituais, a fim de que os mesmos consigam atingir a vida eterna. Cristo, de fato, não lhes concedeu exercer regularmente nenhum poder sobre as coisas temporais, a fim de que os assuntos espirituais e os temporais sejam respetiva e apropriadamente geridos por eles e pelos leigos, salvo o poder e o direito de lhes pedir tudo aquilo de material que é, de um lado, necessário ao seu sustento, e de outro, à execução do seu ministério espiritual. Ele, porém, não os proibiu, sob preceito, de adquirir bens temporais e de licitamente os possuir ou, ainda, de julgar questões os envolvam. De fato, Cristo também quis que eles, face a uma ocasião de necessidade, por causa da excessiva maldade dos leigos ou em vista de algum outro motivo semelhante, tivessem ocasionalmente o poder de dispor dos bens temporais e de igualmente se envolver com os assuntos seculares, a fim de que tanto a sociedade dos fiéis quanto a dos ministros eclesiásticos não viesse a ficar exposta a um perigo insuportável, ou corresse o risco da sua destruição material e espiritual, devido à falta de semelhante poder, como se fosse um rebanho sem um pastor, e na hipótese de a primeira não ser capaz de constituir para si um governante idóneo...». Pouco depois, referindo-se especificamente ao sumo pontífice, Ockham irá retomar essas ideias e amplia-las no *Diálogo*, Parte III, Tratado I, Livro I, c. 17, pp. 157-160. Passado não muito tempo, irá concisamente reiterar o mesmo pensamento no *Brevilóquio*, II, c. XX, pp. 84-85: «...Outros julgam que o poder do papa não deve ser tão restringido nem tão ampliado a ponto de poder estender-se a todas as coisas espirituais, mas dizem que o poder papal prometido a São Pedro estende-se a tudo o que é necessário ao governo do povo cristão, isto é, às coisas que devem ser necessariamente feitas, para que não venha a periclitar a fé ou o bem comum, salvos sempre os direitos e liberdades de outros, a eles concedidos por Deus ou pela natureza, e de tal maneira que, nas coisas que lhe foram concedidas, o papa não se exceda no modo...». Explicita-o novamente, ao discorrer sobre como entende o significado do termo plenitude do poder, porém, de modo abreviado, no opúsculo *Sobre o poder dos imperadores e dos papas*, c. 6-13, pp. 183-199, cujos trechos omitimos com vista a abreviar.

prelados possuem, assunto esse que trata pormenorizadamente no Tratado *Sobre o poder dos imperadores e dos papas*.

À partida, o menorita inglês salienta que o sumo pontífice é um governante como qualquer outro potentado secular e, por esse motivo, além de usar o termo *principatus* como sinônimo de governo, é de sua competência fazer tudo aquilo que o imperador, os reis e demais autoridades têm de realizar ao desempenharem seus cargos, consoante as finalidades precípua e imediatas dos mesmos, quer dizer, proporcionar aos seus súditos o bem-comum e os meios imprescindíveis para que eles, na outra vida, possam gozar da bem-aventurança eterna, resguardados as liberdades, os direitos e os bens individuais deles todos. Esse é o projeto religioso e ético de Jesus e foi por tal razão que ele estabeleceu São Pedro como pastor supremo de todos os fiéis e, na pessoa dele, os seus herdeiros, através dos tempos, atribuindo-lhe todos os poderes necessários, a fim de que pudesse bem desempenhar seu múnus em benefício dos mesmos⁶⁷.

Portanto, com vista à consecução dessa meta, de acordo com a determinação de Jesus e a legislação eclesiástica vigente, no tocante à Igreja espalhada pelo orbe, ao romano pontífice e aos bispos, no que concerne às suas igrejas particulares, compete promover o anúncio e o ensino da Palavra de Deus revelada nas Escrituras; presidir às celebrações litúrgicas em louvor à Trindade, à Virgem Maria, aos Santos e ordenar que elas sejam feitas nos templos e noutros locais apropriados, os quais também devem ser conservados e mantidos. Compete, ainda, ministrar os sacramentos aos fiéis e mandar que seus auxiliares façam isso; estimular não só a prática das boas obras, especialmente, as de misericórdia, espirituais e materiais entre os fiéis, mas também das penitências e mortificações, excluídas as sobreerogações, posto que são meios de santificação pessoal e social. É, em parte, nessas tarefas que reside o cuidado pastoral que o clero, em geral, os bispos, em especial e, principalmente, o papa devem ter para com todos os fiéis, clérigos, religiosos, religiosas e leigos. Nisto consiste a plenitude do poder que, particularmente, Jesus atribuiu a Pedro e aos seus sucessores⁶⁸.

⁶⁷ *Id.*, *Sobre o poder dos imperadores e dos papas*, c. VIII, pp. 191-192: «...devo dizer que compete à alçada do principado papal fazer tudo aquilo que é da competência de um príncipe ou de um outro governante qualquer, no tocante ao que é necessário, com vista a procurar a salvação eterna das almas e ao regime e governo dos fiéis, de tal sorte, porém, que absolutamente não exceda enormemente o modo correto, resguardados os direitos, as liberdades e os bens de terceiros, salvo o que ele pode exigir de seus súditos para fazer frente às suas necessidades. De fato, se tudo isso não fosse da competência do principado apostólico empreender, conforme o predito modo, ele, então, não teria sido adequadamente estabelecido por Cristo, dado que faltariam à sua Igreja as coisas que lhe são necessárias, pois convém-lhe que tudo o que ela vier a precisar seja providenciado, conforme o predito modo, por seu dirigente. Com efeito, se assim não fosse, a Igreja não estaria subordinada a um governante que possui uma autoridade suficiente, e a ela se aplicaria aquela máxima de Salomão: “Onde não há governo, o povo perece” [*Pr* 11, 14], nem tampouco ocorreria aquilo que Cristo diz no *Evangelho de João* [10, 16]: “Haverá um só rebanho e um só pastor”».

⁶⁸ *Id.*, *Sobre o poder dos imperadores e dos papas*, c. X, pp. 193-194: «...segundo atestam as determinações dos cânones, é da competência do papa, e de todos os bispos em geral, fazer tudo aquilo que é próprio e indispensável aos cristãos no tocante à “leitura da Escritura, à pregação da Palavra de Deus”, à organização do culto divino, e...que é necessário e próprio dos cristãos, a fim de que possam vir a alcançar a salvação eterna; e tais coisas não há entre os infiéis. Por outro lado, como o pontífice romano particular e principalmente não pode fazer por si mesmo tudo isso em todos os lugares da terra, deve útil e prudentemente prover a maneira pela qual elas sejam bem executadas pelos seus subordinados, nunca excedendo a justa medida. Essa é a “solicitude” que o papa deve ter “para com todas as igrejas”,

Graças ao direito positivo humano ou civil, não com base no direito divino, o papa e os bispos também obtiveram dos imperadores e dos reis um poder político no âmbito secular e o exercem legitimamente em muitos lugares. Igualmente, receberam dos cristãos em geral, por generosidade deles todos, uma enorme quantidade de bens materiais, tanto em dinheiro, quanto em terras e edifícios, cujas finalidades, conforme foi anteriormente referido, visam a garantir o sustento, o vestuário e moradia do clero e prover à celebração do culto, edificação e conservação dos lugares destinados ao mesmo e, inquestionavelmente, ainda, mitigar as necessidades dos indigentes, em particular, dos desvalidos: doentes, aleijados, órfãos e viúvas. Por isso, se surgir uma dúvida quanto à extensão do poder pontifício na esfera secular – sobre um dado território ou no que diz respeito ao direito de propriedade e senhorio ou domínio sobre uma terra eclesiástica –, não cabe ao romano pontífice, nem aos bispos, nem tampouco a outros dignitários eclesiásticos esclarecer tais questões, mas, sim, a quem lhes concedeu tais coisas e, no impedimento ou falta deles, a seus sucessores e herdeiros ou, ainda, a um árbitro, aceito por ambas as partes, justo, sábio e de reputação ilibada⁶⁹.

Mas, afinal, como asseveravam os hierocratas, se o romano pontífice é o juiz supremo de todos os fiéis, no que concerne a todas as causas e situações, posto que as autoridades laicas, inclusive o imperador, estão proibidas de se envolver com o âmbito espiritual e toda sociedade deve ter um governante, senão ela se desfaz e, por isso, então, o *Summus Pontifex est caput omnium fidelium*, o que Ockham pensava a respeito disso?

O franciscano inglês responde a esses questionamentos, dizendo que, assim como os dignitários eclesiásticos mais grados, porém subalternos ao papa, são as autoridades mais importantes nos lugares onde exercem sua jurisdição e, apesar disso, não se inteiram de todas as causas e questões relacionadas com seus fiéis, senão quando estas lhes são apresentadas, em grau de recurso, no tribunal diocesano, algo semelhante, ocorre com o papa que, na Igreja,

de maneira que é da sua competência fazer tais coisas regularmente, porque são enumeradas entre as coisas espirituais...Essa é, pois, a plenitude do poder mediante a qual o sumo pontífice se destaca e se projeta em relação às demais pessoas, e graças a qual pode, regular ou ocasionalmente, fazer tudo o que julgar necessário para o governo dos fiéis. Por outro lado, o papa não pode ordenar fazer o que não é imprescindível à salvação, nas circunstâncias em que permanecem as coisas não-necessárias à mesma, ainda que sejam coisas espirituais, embora possa tentar persuadir os fiéis de as praticar, a menos que não queira transformar a lei evangélica numa lei de servidão...».

⁶⁹ *Id.*, *Sobre o poder dos imperadores e dos papas*, c. XI, pp. 196-197: «...assevera-se que pelo fato de os soberanos temporais, nomeadamente, os imperadores, reis e outros fiéis terem dado ao papa muitos bens temporais, a saber, os supérfluos, não por necessidade, mas por liberalidade, bens esses que ele não podia reivindicar por força do direito divino, igualmente também concederam-lhe de maneira espontânea, e não por necessidade, jurisdição e poder sobre muitas coisas, que por direito divino em absoluto não lhe competia. Por isso, deve-se entender que muitas autoridades, falando a respeito do poder do papa, estão a tratar dos poderes que ele possui por força do direito humano, não do direito divino, e qual extensão efetiva corresponde exatamente àquela que os fiéis lhe deram. E, se alguma vez surgirem dúvidas a respeito da extensão do poder que o papa possui, a tal ponto que seja necessário fazer uma interpretação, esta não é da sua alçada, mas antes compete fazê-la ou àquele que lhe deu tal poder, e ao seu sucessor, ou poderá ser feita de acordo com a prudência e o discernimento de uma pessoa sábia, com zelo sincero, seja ela súdito ou prelado – desde que tal pessoa possa ser encontrada –, a qual deve se inclinar por uma interpretação mais equânime, mais humana, mais racional e mais verossímil». Anteriormente, Ockham tinha considerado a questão relacionada com a doação dos bens materiais ao clero, pelos potentados seculares, no opúsculo *Pode um príncipe...*, c. VII, pp. 118-121.

abaixo de Cristo, é a autoridade suprema no âmbito espiritual. Deste modo, é-lhe permitido exercer «regular ou ocasionalmente» sua jurisdição, sobre todos os cristãos, desde que em grau de recurso, a causa seja levada ao tribunal apostólico. Isso, porém, não ocorre com o imperador que só pode envolver-se exclusiva e ocasionalmente com aquelas causas espirituais concernentes à fé, posto que as desse tipo dizem respeito a todos os fiéis. É, pois, nessa perspectiva que o papa é a cabeça de todos os cristãos⁷⁰.

Em vista disso tudo, a grandeza ou superioridade do governo papal em relação aos demais que existem na *Christianitas* reside em: a) concernir às realidades espirituais que, de fato, por sua natureza e finalidade, são mais importantes do que as terrenas; b) por força da lei de Cristo, contida no Novo Testamento, ser exercido sobre pessoas livres, não sobre escravos, conquanto, devido às leis humanas, muita gente possa ser ou tornar-se servo do papa ou da Igreja; c) se estender regularmente ao âmbito espiritual e ao proveito dos fiéis e, ocasionalmente, à esfera secular, não sendo permitido ao papa, todavia, nela interferir, excedendo os limites que foram fixados pela própria Lei divina e pelos Padres da Igreja e, quando ele tiver uma dúvida quanto se pode ou não se envolver com a mesma e não houver pessoas decentes e preparadas que possam aconselhá-lo a respeito, será mais prudente abster-se de interferir⁷¹.

⁷⁰ *Id.*, *Sobre o poder dos imperadores e dos papas*, c. XII, pp. 197-198: «...Respondo a essa questão dizendo o seguinte: o arcebispo em seu arcebispado, o patriarca em seu patriarcado são, respetivamente, naquelas circunscrições, o primeiro líder e o juiz supremo na esfera espiritual, embora não tenham condições de se inteirar de todas as questões de seus súditos – exceto quando lhes são apresentadas, mediante uma apelação e através de outro modo assegurado pelo direito, consoante o que está estipulado no *Decreto*. Por esse motivo, também não são regular e ordinariamente, quanto a tudo, os juizes de todos os que deles necessitam nas mencionadas e respetivas circunscrições. Por razão semelhante, embora nem todos os fiéis estejam imediatamente subordinados em tudo ao papa, nem tampouco ele seja o juiz deles em muitos casos, contudo, porque em toda causa é necessário que haja uma definição proferida através de um julgamento, o papa, por força do direito divino, pode ser, regular ou ocasionalmente, o juiz. Por conseguinte, há que se admitir que o papa, abaixo de Cristo, é a cabeça e o juiz supremo de todos os fiéis. Não é assim com o imperador, pois ele, enquanto tal, dado que muitos imperadores verdadeiros foram infiéis, também não deve ocasionalmente se imiscuir nos assuntos espirituais, embora se for cristão, enquanto tal, em muitos casos deva intrometer-se em inúmeras causas espirituais, e precipuamente quando se tratar daquelas respeitantes à fé, “as quais, em geral, são da alçada de todos os cristãos”, de acordo com o que determina o *Decreto*».

⁷¹ *Id.*, *Sobre o poder dos imperadores e dos papas*, c. XIII, pp. 198-199: «Colige-se, pois, do que foi dito, que a sublimidade do principado apostólico consiste em três coisas. Primeiramente, no que respeita às coisas espirituais, as quais são mais dignas do que as seculares, de acordo com o que estipula o *Decreto*. Em segundo, pelo fato de ser um principado que concerne a pessoas livres, não a escravos, dado que, em razão do direito divino, ninguém é servo do papa, embora alguns o sejam ou dele ou da Igreja Romana, por força do direito humano, como se infere da autoridade do bem-aventurado Agostinho, comentando o *Evangelho de João*, que se encontra inserida no *Decreto*. Em terceiro lugar, quanto ao seguinte: o papa graças ao direito divino pode regular ou ocasionalmente fazer tudo o que é necessário para o regime e o governo dos fiéis, embora tenham sido ordinária e regularmente estabelecidos certos limites para o exercício de seu poder, os quais normalmente não lhe seja lícito ultrapassar. A partir do que foi dito, é evidente quais são esses limites. Todavia, não é óbvio quais são os casos em que lhe seja permitido ultrapassar esses limites, os quais, entretanto, regularmente, não lhe é de modo algum permitido ultrapassar. Com certeza, não se pode estabelecer uma regra geral para os mesmos, mas nestes casos deve-se proceder com enorme maturidade, conforme a opinião e o conselho dos homens mais sábios, sinceramente zelosos pela justiça, “sem fazer nenhuma aceção de pessoas”, [1 *Pd* 1, 17] sejam

À guisa de conclusão, com base nas fontes transcritas, afirmamos que nas ideias de Ockham sobre o tema explanado são evidentes tanto uma evolução coerente de pensamento, alicerçada sempre nos argumentos recolhidos no Novo Testamento e no Direito canônico, a partir do *Livro sexto*, enriquecidos com aspectos éticos que aparecem no *Pode um príncipe...*, no *Brevilóquio* e na *Consulta*, quanto uma clareza, maturidade e sobriedade, alcançadas no opúsculo *Sobre o poder dos imperadores e dos papas*.

elas ricas ou pobres, súditos ou prelados, caso possam vir a ser encontrados. Todavia, se não for possível encontrar tais homens, então, o papa deve abster-se, a fim de que devido à ignorância, sob a influência da qual ele age muitas vezes, não venha a “transgredir” perigosamente os “antigos limites” [*Prov 22, 28*] e a proferir sentenças, as quais são nulas por força do direito divino».

PAULA OLIVEIRA E SILVA

**O SEGREDO DE PETRARCA.
NOTAS SOBRE A PRESENÇA DE AGOSTINHO NO *DE SECRETO
CONFLICTU CURARUM MEARUM****

Abstract

This paper analyzes Petrarch's *De secreto conflictu curarum mearum* from the viewpoint of the influence of Augustine of Hippo. It points out the doctrinal closeness between Petrarch and Augustine and emphasizes the acquaintance Petrarch had with Augustine's works and doctrines. It also shows some topics present in the *Secretum* which reveal discordant positions between both, particularly on the nature of the human will, its autonomy regarding to emotions and their role on the human conversion toward good. Finally, it refers to the importance that Petrarch's *Secretum* had on the new way of considering human nature which characterized Renaissance humanism.

Keywords: Petrarch, *Secretum*, Augustine, will, emotions.

Resumo

O artigo analisa a obra de Petrarca *De secreto conflictu curarum mearum* desde o ponto de vista da influência do pensamento de Agostinho de Hipona que a obra manifesta. Refere os dados historiográficos disponíveis sobre o *Secretum* e analisa a proximidade doutrinal entre Petrarca e Agostinho, evidenciando a familiaridade que o poeta tinha com a obra do hiponense. Por fim, mostra alguns pontos de discórdia doutrinal entre ambos presentes no *Secretum*, nomeadamente sobre a concepção de vontade e sobre o papel desempenhado por ela e pelas paixões da alma no processo de conversão. Conclui mostrando que este texto de Petrarca revela um passo importante na constituição na doutrina do sujeito que caracteriza o humanismo renascentista.

Palavras chave: Petrarca, *Secretum*, Agostinho de Hipona, vontade, paixões da alma.

1. O Segredo de Petrarca

Francisco Petrarca, a quem se atribui consensualmente a 'paternidade' do movimento designado por humanismo renascentista, é o autor de uma vasta e diversificada produção

* Paula Oliveira e Silva é Investigadora Auxiliar (C2008 – FCT) no Instituto de Filosofia da Universidade do Porto. Faculdade de Letras da Universidade do Porto, Via Panorâmica s/n, 4150-564 Porto.

literária, entre a qual se conta o escrito intitulado *De secreto conflictu curarum mearum*, vulgarmente designado por *Secretum* ou, em português, *O meu segredo*. A data de composição desta obra foi objecto de uma ampla discussão entre os estudiosos, sendo hoje consensual balizá-la entre os anos de 1343 e 1353¹. Redigida sob forma de diálogo, esta obra, de conteúdo introspectivo, a jeito de revisão de vida ou, mais propriamente, de inspecção de consciência, integra-se entre os escritos do poeta areentino considerados de carácter filosófico ou espiritual, a par de outros onde se incluem títulos como *De vita solitaria*, *De otio religiosarum*, os *Psalmos poenitentiales* e a obra *De remediis utriusque fortunae*.

Entregue à meditação sobre a precariedade da vida, a obra apresenta-se sob forma de um diálogo, naturalmente fictício, entre Agostinho e Petrarca, na presença silenciosa da Verdade que surge numa inusitada visão, descrita logo no início da obra. No insólito acontecimento, e dada a perturbação inicial em face de tão majestosa presença, a verdade afirma ao poeta que nada deve temer, pois ela vem em auxílio da sua fraqueza, sendo-lhe desde logo diagnosticada não no corpo, mas na alma, a posse de uma doença perigosa e letal, absolutamente necessitada de urgente cura. Esta tarefa, a saber, a cura da alma, ficará entregue pela Verdade ao Pai Agostinho, personagem introduzida no diálogo pela mão da própria Verdade e cuja presença é invocada por um duplo motivo, pedagógico e de autoridade. Este facto justifica-se por duplamente. Por um lado, palavras humanas serão melhor entendidas entre seres humanos, pois a natureza da Verdade é de uma outra ordem e, por outro, a autoridade de Agostinho sempre fora reconhecida por Petrarca².

O diálogo com Agostinho decorre em três momentos, num debate distribuído também ficticiamente ao longo de três jornadas, cujo conteúdo é repartido respectivamente pelos três livros que perfazem a totalidade da obra. O objectivo do diálogo é operar em Petrarca uma catarse da alma, despertando no poeta a consciência quer da enfermidade que o ataca, quer da gravidade da doença e capacitando-o para empregar os meios à disposição propostos pelo santo doutor, no sentido de uma cura eficaz que permita ao areentino, já nesta vida, mas sobretudo *post mortem*, alcançar a beatitude.

A obra arquitecta-se, portanto, do seguinte modo: o primeiro livro centra-se sobre aquela enfermidade da alma que vem a identificar-se com uma profunda debilidade da vontade, uma espécie de *querer sem querer*, que afecta Petrarca, impedindo uma eficaz cura de alma. Confundindo os dois domínios da vontade, o *não querer* e o *não poder*, o poeta enfrenta-se

¹ Uma análise muito completa acerca da determinação da data de composição de *Secretum* e da inserção deste diálogo no conjunto da obra de Petrarca, com exposição das diferentes teses e principais linhas de argumentação sobre o problema da datação pode ler-se em PETRARCA, FRANCESCO, *Secretum. Il mio segreto*. FENZI, ENRICO (a cura di), Mursia, Milano 1992, pp. 1-75.

² O apreço de Petrarca por Agostinho fica patente no encómio que lhe dirige, logo no próémio do *Secretum*: «És para mim caro entre mil, Agostinho! Conheces este teu devoto, e não se te oculta quão perigosa e extensa é a enfermidade que o atinge, que, pelo facto de o próprio doente se afastar do conhecimento da doença que lhe é própria, mais o aproxima da morte. Por isso, agora deve reflectir-se sobre a vida deste moribundo, obra de piedade que nenhum homem pode realizar melhor do que tu. Com efeito, por um lado, ele sempre amou profundamente o teu nome. Ora, todo o ensinamento se caracteriza tem pelo facto ser derramado com maior facilidade no espírito do ouvinte por um mestre amado» (*De secreto conflictu curarum mearum*. ed. BUFANO, ANTONIETTA (UTET, Turim 1975), reprod. em PETRARCA, FRANCESCO, *Secretum. Il mio segreto*. FENZI, ENRICO (a cura di), Mursia, Milano 1992, p. 80. Todas as passagens do *Secretum* de Petrarca citadas neste artigo se referem a esta edição, em tradução nossa).

com uma espécie de paralisia do espírito, que lhe inviabiliza a passagem da consciência da enfermidade e, mesmo, do conhecimento de quais e quão úteis se mostram as panaceias, à aplicação das mesmas. Trata-se, afinal, da acédia, doença da alma descrita desde a antiguidade nos tratados das paixões da alma e a que a idade média deu particular atenção sobretudo encontrando-a entre as doenças espirituais mortíferas que se revelam na vida espiritual dos monges³. Esta estranha doença do espírito é diagnosticada por Agostinho a Petrarca no livro primeiro do *Secretum*, sendo a análise detalhada dos seus sintomas objecto do livro segundo do livro, junto com uma descrição dos sete pecados capitais, a fim de verificar até que ponto a alma de Petrarca está afectada por cada um deles. No terceiro e último livro discutem-se as duas grandes paixões do poeta: o amor por Laura e o desejo de glória. Nesta espécie de cadinho da alma em que consiste o *Secretum*, examina-se no terceiro livro a disponibilidade efectiva do poeta para um processo de libertação, avaliando até que ponto Petrarca está aprisionado pelas cadeias dos vícios e pecados e analisando o modo como elas o impedem de se afeiçoar definitivamente às realidades supremas e de, enfim, alcançar a beatitude e a paz de espírito pela qual veementemente anseia. Ao contrário de Agostinho, que, nas *Confissões* relata a sua efectiva conversão ao bem maior, Deus, Petrarca permanece na morrinha da alma, pois se convence de que a cura depende de uma graça divina, que não recebeu, e de uma disposição da sua vontade que quer mas não quer⁴. A consciência destas contradições subjectivas da vontade por um lado, e da função da graça e de uma certa predestinação na salvação, virão a estar no centro dos debates sobre esta temática nos séculos subsequentes.

2. Petrarca e Agostinho

A presença de Agostinho e das suas doutrinas no *Secretum* de Petrarca é óbvia pois é ele mesmo o interlocutor fictício eleito pelo poeta de Arezzo para escutar, afinal, este longo monólogo, de si para consigo, em que consiste esta sua confissão. De facto, é à semelhança das *Confissões* de Agostinho – quanto ao conteúdo introspectivo, à busca de verdade sobre si e à expressão de um veemente desejo de felicidade possuído num espírito atormentado⁵

³ Para a influência do estoicismo e da teologia escolástica neste relato da acídia ou *aegritudo* feito por Petrarca no *Secretum* v. LEE, Alexander, *Petrarch and Saint Augustine. Classical Scholarship, Christian Theology and the Origins of the Renaissance in Italy*, Brill, 2012, pp. 68-69.

⁴ Lee analisa detalhadamente os elementos de estoicismo e de agostinismo nos passos de *Secretum* onde Agostinho analisa este estado de alma de Petrarca, a saber, o conflito entre o desejo de felicidade e a morbidez do espírito do poeta, atacado pelo vício da acédia. A análise centra-se no papel diferentemente atribuído por Petrarca e por Agostinho à funções da mente, inteligência e vontade, na conversão ao bem. Para Petrarca, é por falta de vontade que não se converte; para Agostinho, é por não ter ainda meditado o suficiente e por não se ter encontrado com a Verdade, que Petrarca permanece no vício. O autor analisa a influência das teorias estoicas acerca do conhecimento da verdade reveladas neste debate entre Agostinho e Petrarca. Cf. LEE, *Petrarch and Saint Augustine*, op. cit., pp. 76-81.

⁵ No *Secretum* ocorrem vários relatos do espírito atormentado que Petrarca revela ser o seu e que descreve também em outras obras. A título ilustrativo, referimos dois trechos significativos. O primeiro, retirado da *Carta do Monte Ventoso (Familiarium rerum libri IV, 1, 13-14)*, descreve-o deste modo: «É ali que todos querem chegar mas, como diz Ovídio, não basta querer. É necessário desejar ardentemente, para atingir o objectivo [a vida feliz]. Tu certamente – se não te enganas neste assunto como em tantos outros – não só queres mas também desejas ardentemente. Portanto, que te detém? Evidentemente que nenhuma outra coisa, a não ser aquele caminho através dos prazeres ínfimos e terrenos que, à primeira

- que Petrarca escreve o seu *Secretum*. Em face desta presença alegórica, cabe ponderar a presença e a influência efectivas da figura histórica e da obra de Agostinho no pensamento petrarquiano.

Pesquisas de carácter filológico e historiográfico permitem hoje identificar os manuscritos patrísticos em geral, e agostinianos, em particular, pertencentes à biblioteca de Petrarca⁶, revelando que o poeta areentino possuía as seguintes obras de Agostinho⁷: *De ciuitate dei*, *De uera religione*, *Ennarrationes in Psalmos*, *Sermo 366*, *Soliloquiorum*, *De gratia et libero arbitrio*, *De correptione et gratia*, *Epistulae 55, 214 e 215*, *De predestinatione sanctorum*, *De dono perseuerantiae*, *De sacra uirginitate*, *De bono uiduitatis* e *Confessionum*. Deste conjunto - muito incompleto, face à totalidade da obra do Hiponense e, contudo, assaz diversificado -, as *Confissões* de Agostinho desde cedo constituíram, para Petrarca, objecto de particular atenção e preferência⁸. Não obstante se ter perdido o manuscrito petrarquiano de *Confes-*

vista, parece mais curto e mais fácil de percorrer. Mas depois de muito errares nele, serás obrigado a subir ao cume da vida feliz sob o peso de um cansaço mal diferido, ou a cair, farto de energia, no vale dos teus pecados. E se aí te encontrarem *as trevas e a sombra da morte*, coisa que me apavora augurar, viverás uma noite eterna em perpétuos tormentos» (PETRARCA, Francesco, *Le Familiari*, IV, 1, 13-14. Vol. I. ROSSI, Vittorio, a cura di (Edizione nazionale delle opere di Francesco Petrarca, vol. X), Firenze G.C. Sansoni, 1933, p. 155. Para a uma edição portuguesa desta Carta de Petrarca ver OLIVEIRA E SILVA, Paula, «Documento: Francisco Petrarca. Carta do Monte Ventoso. *Familiarum rerum libri IV*, 1» in *Philosophica*, 29 (2007) 145-155. O segundo exemplo das angústias de espírito de Petrarca é retirado do *Secretum*. O texto relata as moções provocadas no espírito de Petrarca como resultado do exercício habitual da *meditatio mortis*: «Ai de mim! Que faço? Que soffro? Que final me reserva o destino? Tem piedade de mim, Jesus, vem em meu auxílio: Afasta-me destes males, que não desejo, *Dá a tua mão direita ao desgraçado, e leva-me contigo sobre as ondas // Para que, ao menos na morte, eu possa repousar em lugar tranquilo*. Além destas, muitas outras digo a mim mesmo, como em delírio, o ímpeto arrasta para onde seja o espírito errante e apavorado. Muitas também, junto com os amigos, aos quais, chorando, eu próprio, os forcei às lágrimas embora, depois das lágrimas, uns e outros voltemos ao que estamos acostumados. E se é assim, então que me prende?» (PETRARCA, *Secretum. Il mio segreto*, ed. cit, p. 131).

⁶ Para a reconstituição da biblioteca patrística de Petrarca v. sobretudo NOLACH, Pierre de, *Pétrarque et l'humanisme*, Paris, 1965; BILLANOVICH, Giuseppe, «Nella biblioteca del Petrarca», in *Italia medioevale e umanistica* 3 (1960), p. 1-58; PELLEGRIN, Elisabeth, *Manuscripts de Pétrarque dans les Bibliothèques de France in Italia medioevale e umanistica* 4 (1961) 341-431; 6 (1963) 271-364; 7 (1964) 405-522. Para as obras de Agostinho na biblioteca de Petrarca v. LEE, A., *Petrarch and Saint Augustine*, op. cit, pp. 34-36.

⁷ Cf. LUCCIANI, Évelyne, *Les Confessions de saint Augustin dans les lettres de Pétrarque*, Institut des Études Augustiniennes, Paris 1982, pp. 18-21. A autora atendeu aos manuscritos disponíveis e pode verificar de que modo estão mais ou menos profusamente anotados pelo Poeta, revelando uma leitura em maior ou menor profundidade e identificando as temáticas às quais Petrarca teria sido mais sensível. Sobre as *Confissões* na obra de Petrarca v. também COURCELLE, Pierre, «Pétrarque lecteur des Confessions» in *Rivista de cultura clássica e medioevale* 1 (1959), 26-43.

⁸ Entre outros testemunhos, refira-se o da *Carta do Monte Ventoso*, onde Petrarca revela que o volume das *Confissões* - que lhe fora oferecido por um padre da ordem dos Agostinhos, como se lê no *incipit* desta epístola: «A Dionísio do Burgo Santo Sepulcro, da Ordem de Santo Agostinho, professor de Sagrada Escritura. Sobre assuntos pessoais» - são o seu *livro de bolso* fazendo-se acompanhar delas de modo habitual. Depois de uma tortuosa subida ao Monte Ventoso, Petrarca abre ao acaso as *Confissões*, em memória de um gesto semelhante que o próprio Agostinho fizera sobre as *Escrituras*, no momento que antecede a sua conversão. Petrarca depara-se com as palavras de Agostinho que referem a necessidade da viagem interior e da conversão, mais do que a ascese exterior realizada ao Monte Ventoso. Sobre a relação de Petrarca com Agostinho e com a ordem dos padres agostinhos, v. COURCELLE, Pierre, «Pétrarque entre Saint Augustin et les Augustins du XIV^e siècle», *Studi petrarcheschi*, 7 (1961) 5-17.

*sionum*⁹, é possível identificar o momento no qual Petrarca entra na posse daquele escrito de Agostinho¹⁰. É o próprio Petrarca que relata que esta obra lhe fora oferecida por Dionísio, padre da ordem dos agostinhos ter o costume de com ela se deslocar e de a ela recorrer com assiduidade¹¹.

Se atendermos ao conjunto das obras do hiponense que terão estado na posse de Petrarca, e não obstante a diferente profundidade de análise e leitura de que terão sido objecto por parte do poeta, verifica-se que se trata essencialmente de escritos sobre a natureza e primado da religião cristã (*De ciuitate dei* e *De uera religione*); sobre aspectos de vivência e costumes (*De sacra uirginitate*; *De bono uiduitatis*); sobre a vontade humana, a liberdade, a graça e o pecado original, bem assim como acerca da relação entre as vontades, divina e humana (*De gratia et libero arbitrio*; *De correptione et gratia*; *De praedestinatione sanctorum*; *De dono perseuerantiae*, e as epístolas 214 e 215, integradas no contexto da controvérsia pelagiana). Trata-se, em suma, de obras que versam sobre a questão da salvação pessoal; dois escritos nos quais Agostinho dialoga com ele próprio, se bem que em níveis de interioridade distintos (*Soliloquiorum* e *Confessionum*); escritos de carácter pastoral e espiritual, como são os *Comentários aos Salmos* e o *Sermão* 366; por último, a *Epístola* 55, sobre liturgia.

Se é verdade que uma avaliação temática deste conjunto de obras permite identificar alguns dos interesses de Petrarca, também é certo que seria frustrada qualquer tentativa de encontrar no poeta um comentador de Agostinho ou, mesmo, um fiel discípulo do bispo de Hipona, no que diz respeito a questões de ordem filosófica ou teológica. Petrarca assume, no campo doutrinal, posições próprias, e uma análise da presença de Agostinho na obra do poeta permite concluir que não é nesse o plano que se estrutura a afinidade entre ambos. Tal posição, aliás, é coerente com aquela que Petrarca assume perante a própria filosofia. O poeta de Arezzo surge, neste contexto, como uma figura singular. Inútil procurar, na sua obra, uma *scientia*. Porém, esse facto não significa *ignorantia*, no sentido de uma ausência de saber, como, segundo ele próprio relata em *De ipsius et multorum ignorantia*, chegara a ser acusado por quatro dos seus amigos. A elevada erudição de Petrarca está fora de questão e prova disso é o modo como incarna tanto a *ars retoricae*, como a literatura clássica e patrística. Porém, a atitude do poeta para com o saber instituído é extremamente crítica e esse será um dos aspectos que faz dele um arauto de um novo modo de estar no mundo, que viria a identificar

⁹ No final da sua vida, Petrarca ofereceu o livro, a um dos seus amigos, um jovem monge agostinho, de nome Luís Marcílio, que lho tinha pedido. Na carta onde lho oferece, Petrarca descreve o livro das *Confissões* como tendo-se tornado a tal ponto inseparável da sua vida e das suas viagens que se fizera «uma só coisa com a sua mão» (Cf. PETRARCA, Francesco, *Rerum Senilium Libri VII* [XV, 7], reprod. in *Opere di Francesco Petrarca*, BIGI, Emilio (a cura di), Ugo Mursia, ⁴1968, pp. 968-969.

¹⁰ Cf. PETRARCA, Francesco, *Le Familiari* IV, 1, 26, ed. cit., p. 158. Em 1265 é criada a *Ordo Eremitarum Sancti Augustini*, junto da qual se desenvolve uma elite intelectual ligada ao nome do Santo e à qual pertence um largo grupo de amigos do Arentino. A este grupo pertencia o referido padre Dionísio do Burgo do Santo Sepulcro, com quem Petrarca travou amizade no ano 1333, em Avinhão, por ocasião da viagem que efectuou ao Norte da Europa descrita em *Le Familiari* I, 4 e 5: cf. PETRARCA, Francesco, *Le Familiari*, ed. cit., pp. 24-31.

¹¹ PETRARCA, Francesco, *Le Familiari* IV, 1, 26, ed. cit., p. 158: «E enquanto contemplava cada uma destas coisas - e ora saboreava as terrenas, ora, como tinha feito com o corpo, elevava o espírito mais para o alto -, ocorreu-me consultar as *Confissões* de Agostinho, dom da tua caridade, livro que guardo comigo e tenho sempre à mão, em memória quer do autor quer de quem mo deu. Um pequeno opúsculo, num volume exíguo, mas repleto de doçura.»

o espírito da renascença. Um novo modo de estar, ou, se se quiser, um modo diferente de se posicionar sobretudo em face do saber instituído, apelando constantemente para os limites do ensino escolástico e para as contradições que ele faz emergir no interior do próprio cristianismo, cindindo verdade e vida. É nesta medida que Agostinho serve a Petrarca de mestre e modelo. Antes de mais, Petrarca sente-se identificado com o percurso existencial do doutor de Hipona, não obstante esse facto lhe colocar algumas dificuldades. O areentino encontra, também, em Agostinho, um companheiro de crítica ao saber da Escola e uma autoridade, reconhecida no interior da Igreja, na importação, para o cristianismo, dos mestres da retórica e dos mais altos expoentes da filosofia tardo-antiga.

De facto, Agostinho não se ergue, para Petrarca, numa autoridade teórica mas porventura moral, afinal, num modelo de vida perfeita. Nesse sentido, uma análise da presença de Agostinho em Petrarca e, de modo particular, em *Secretum*, não se pode ater a uma hermenêutica fundada em critérios externos, nem ao ensaio de estabelecer uma comparação de doutrinas ou uma aferição da ortodoxia de Petrarca, no que à religião cristã se refere, nem mesmo à verificação de uma fidelidade do poeta com relação à transmissão de uma tradição filosófica e teológica, no caso a platónica-augustiniana, pois tais interesses estão ausentes da intenção petrarquiana. De facto, a relação que une o poeta ao santo é estreita e profunda, e a familiaridade com que o trata em *Secretum* é reveladora desse facto. Por isso, a presença de Agostinho e a afinidade que o areentino tem com o hiponense ilumina-se atendendo principalmente a critérios internos de análise da obra do poeta.

Situando-nos no interior da obra de Petrarca, dir-se-ia serem principalmente dois os motivos que fazem o poeta entrar em comunhão com o santo. Por um lado, um percurso existencial dotado de múltiplos elementos comuns. Por outro, como já se referiu, o facto de também Agostinho ter feito uso abundante, nos seus escritos, das obras de cultura clássica, importando-as para o seio do cristianismo.

Petrarca foi particularmente sensível à perda da conexão entre doutrina e vida, por parte de uma sociedade que se instaura sob os alicerces de uma religião, no caso o cristianismo, ao ponto de institucionalizar aquela no próprio ensino e nas estruturas que o veiculam, ao tempo fundamentalmente identificadas com as universidades. Ora, o areentino encontrava em Agostinho, a um tempo, o cristão, o filósofo da instituição e o grande defensor de uma forma de articular o saber com os domínios de existência mais radicais e insondáveis¹². Por estes motivos, Petrarca encontrara em Agostinho um espírito semelhante ao seu, uma existência que trilhara idênticas vias e que, no termo de uma esforçada peregrinação, viria a encontrar sossego numa efectiva conversão à *vera religio*, tendo alcançado a plena regeneração da sua vida. Por todos estes motivos, Agostinho apresentava-se a Petrarca como um companheiro privilegiado nas estradas da vida, uma espécie de alma gémea que já alcançara os objectivos assumidos pelo Poeta como ideais de vida, tornando-se para ele como uma espécie de espelho onde rever o seu estado de alma, sem nada temer na exposição das suas enfermidades, encontrando, finalmente as respostas adequadas às próprias dificuldades, dado que aquelas foram obtidas na experiência da vida e não nos tratados de teologia dogmática ou moral. Ao apropriar-se

¹² A este propósito escreve Trinkaus: «(...) with Augustine as his mentor and model he [Petrarca] was able to feel his way toward a new vision of Christianity adjusted to the new needs of his own time and re-synthesised with classical moral thought and the teaching of ancient rhetoric and poetic (three branches of ancient thought that were in essential harmony with each other).» TRINKAUS, Charles, *In Our Image and Likeness*, vol. I, Univ. Notre Dame Press, 1995, p. 18.

do hiponense desta forma – pessoal, existencial, explorando os meandros de uma filosofia da subjectividade - e ao deixar constância, nas suas obras, desta comunhão, Petrarca prestaria também o seu contributo para a consolidação do elo que faz do bispo de Hipona um dos elementos unificadores do pensamento e da cultura do Ocidente¹³.

3. A estrutura da subjectividade

Como se referiu, Petrarca declara com frequência, ao longo da sua vasta produção literária, o particular apreço que sente pelas *Confissões* de Agostinho¹⁴. Fá-lo, também, no *Secretum*, sendo possível, ao menos no estilo literário, aproximar esta obra petrarquiana daquela do hiponense, e considerá-la, de algum modo, como as *Confissões* de Petrarca.

Um dos aspectos em que tal proximidade é visível é o que se refere à temática da *conversão*. Todo o *Secretum* tem por objectivo realizar em Petrarca um movimento de desvio do olhar das realidades exteriores para aquelas interiores, processo sobre o qual também o aretino entende que se constrói a existência humana e se decide a sua finalidade última, a saber, a posse da felicidade ou o afastamento deste fim excelente. E se a *beata uita* é um dos grandes temas de fundo do *Secretum*, o meio para a alcançar é a conversão da alma, mediante a qual esta se afastará das realidades ínfimas para a posse das supernas. Temática tipicamente agustiniana, ela é assumida por Petrarca não tanto sob forma de uma análise metafísica, mediante a definição e análise conceptual de noções últimas como as de bem supremo, felicidade e a da própria natureza humana, como sucede, de facto, na obra do Agostinho histórico, mas sim mediante uma análise de comportamentos e, ainda estes, aferidos, na sua bondade ou malícia, fundamentalmente pelo critério da consciência subjectiva. A meditação petrarquiana investe, assim, acima de tudo, numa análise de foro psicológico, à luz da qual são achados os critérios de moralidade e de justeza das acções praticadas pelo poeta.

Esta observação é de máximo alcance, pois permite compreender não apenas a identidade de *Secretum*, como escrito que revela a peculiar sensibilidade do seu autor no domínio da análise psicológica, mas a singular perspectiva de Petrarca, no que se refere à moral e à religião,

¹³ Tal como Agostinho interpelou a cultura do seu tempo, também Petrarca interpela o mundo medieval abrindo-o ao diálogo com a cultura antiga: «Doppo Agostino, Petrarca è il personaggio chiave a cui è toccato catalizzare, reimpostare, subire dolorosamente e rilanciare produttivamente l'incontro-scontro fra cultura classica e cristiana, in modo certo difforme, com diversa strumentazione, diversamente pesando e proporzionando gli elementi proveniene dalle due culture, com esiti differenti. (...) Del dialogo com Agostino, Petrarca fa addirittura un'opera, ed è un'oppera in cui classicismo e cristianesimo si mostrano insiem amalgamati e dissidenti. Platonismo, stoicismo, ciceroniasesimo appaiano assorbiti dal cristianesimo nello 'storico' Agostino come dall'*Augustinus* del libro», COPPINI, Donatella, «Premessa», in CARDINI, Roberto e COPPINI, Donatella (a cura di), *Petrarca ed Agostino. VII Centenario della nascita di Francesco Petrarca*, Centro di Studi sul Classicismo, Roma, 2004, p. VIII.

¹⁴ Para a presença das *Confissões* na obra de Petrarca e nomeadamente nas suas Cartas, veja-se o estudo de LUCCIANI, *Les Confessions de saint Augustin dans les lettres de Petrarque*, op. cit.. No *Secretum*, Petrarca afirma identificar-se a tal ponto com o autor das *Confissões* que nesta obra relê a sua própria história. PETRARCA, Francesco, *Secretum. Il mio segreto*, ed. cit, p. 112: «Por isso, cada vez que leio os livros das tuas *Confissões*, suspenso entre dois afectos contrários, a esperança e o medo, com alegria, mas não sem lágrimas, parece-me que estou a ler não a história de um outro, mas a do meu próprio peregrinar.»

no contexto da cultura do seu tempo. De facto, à época de Petrarca, o saber sobre as *res humanae* submetia-se a tal ponto aos saberes que lhe estão subordinados, encerrando-se no espartilho das regras da lógica e da dialéctica que, no entender do poeta, se desumanizara, com o consequente afastamento da realidade, do concreto da vivência e da experiência humanas. O bem e o mal surgiam, aos olhos de Petrarca, codificados na lei canónica e nas normas recolhidas nas imensas sumas de teologia moral, memorizadas até à exaustão por aqueles que a sociedade, em virtude da obtenção do respectivo título académico, reconhecia, já então, como depositários do saber, seus fidedignos transmissores e árbitros. Ora, os sábios do seu tempo, os quais teriam chegado a criticar Petrarca pela sua pouco douta ignorância¹⁵, pertenciam, muitas vezes, a grupos humanos que, ao invés de viver de acordo com o adquirido saber escolástico, mergulhavam as suas existências na maior depravação. Petrarca foi sensível a tais contradições e não deixou de criticar severamente o saber institucional, o formalismo lógico-dialéctico e o efeito de uma leitura do comportamento humano em chave dita científica, mesmo se a ciência era, então, fundamentalmente a teologia e o suporte filosófico dela.

Sendo esta crítica uma constante na obra petrarquiana, ela não deixa de estar também presente em *Secretum*. Para além do estribilho augustiniano, de cariz realista e crítico em face de uma dialéctica que menospreza o real - segundo o qual não importa discutir acerca de palavras, mas antes atender às próprias coisas : *res non verba!* -, Petrarca não perde oportunidade para censurar a jamais finda verborreia dos dialécticos, pródiga em definições de compêndio. Estes, gloriando-se por oferecer matéria para eternas e improficuas disputas, esquecem e ignoram, precisamente, o sujeito das mesmas¹⁶. Inversamente, para Petrarca, o ensino deve estar próximo da vida e em sintonia com ela, sobretudo quando se trata da aprendizagem acerca de si mesmo e da conquista do fim último humano. Aliás, que outra aprendizagem seria mais útil ou superior a esta? Deste modo, Petrarca insiste no facto de que a autoridade do mestre deve radicar na conduta e experiência de vida. A própria eficácia pedagógica passa pela familiaridade entre aquele e o discípulo, sendo também esse um dos motivos para que o poeta tenha feito opção por Agostinho, nesta obra onde se propõe conhecer o seu próprio

¹⁵ A obra de Petrarca *De ipsius et multorum ignorantia* é o resultado da acusação, dirigida ao Poeta por quatro dos seus amigos, de ignorar a *ars scientiae et eloquentiae*, apelidando-o de *illiteratus et ydiota* (Cf. PÉTRARQUE, François, *Mon ignorance et celle de tant d'autres*, II, 5-7, Trad. Julliet Bertrand, Jérôme Millon, Grenoble, 2000, p. 82). Petrarca defende-se desta acusação inferindo um ataque cerrado contra os partidários da dialéctica, apelidando-os de escribas que se consideram muito doutos não na lei mosaica, nem cristã, mas na aristotélica (Cf. PÉTRARQUE, François, *Mon ignorance et celle de tant d'autres*, ed. cit., p.88).

¹⁶ Petrarca põe a crítica à 'verborreia dos dialécticos' numa fala de Agostinho. PETRARCA, Francesco, *Secretum. Il mio segreto*, ed. cit., p. 124: «A. – Esta verborreia dos dialécticos, que nunca haverá de ter fim, enche os compêndios desse tipo de definições e gloria-se de ser assunto de disputas imortais. Porém, grande parte deles ignora verdadeiramente o próprio assunto de que falamos. Por isso, se interrogares alguém dessa grei não apenas acerca da definição de homem, mas de qualquer outra coisa, têm resposta pronta. Mas, se quiseres ir mais além, faz-se silêncio ou o hábito de discutir gerou neles a abundância de palavras, contudo mostram os costumes do que fala mostram não lhe estar presente o conhecimento verdadeiro da coisa definida. Contra esta tão fastidiosa negligência e um tal género de homens tão vazio e petulante, é útil alterar: “Por que razão sempre trabalhai em vão, miseráveis, e empregais a inteligência em artifícios estéreis? Por que razão, esquecidos das coisas, envelheceis entre palavras e, de cabelos brancos e fronte rugosa, habitais entre frivolidades pueris? Oxalá a vossa insânia vos prejudicasse só a vós e não tivesse corrompido, com frequência, o espírito nobilíssimo dos jovens!».

interior. De facto, escreve Petrarca, «o que tem de peculiar cada doutrina é o facto de mais facilmente se transmitir ao coração de quem a escuta se provém de um mestre amado», não obstante o poeta reconhecer, também, que a aprendizagem da verdade ultrapassa a identidade do mestre¹⁷.

Se quisermos, contudo, apreciar uma fundamental diferença entre a confissão de Petrarca e a de Agostinho, ela poderá radicar numa nova forma de posicionamento da estrutura da subjectividade, caracterizada por uma centralização no “eu” como fundamento do sujeito humano. De facto, o Agostinho histórico, nas suas *Confissões*, dialoga com a verdade, a qual considera como realidade suprema, caracterizada como entidade simultaneamente de máxima transcendência e de radical imanência. As *Confissões* de Agostinho escrevem-se, antes de mais, para louvor das obras desse ser supremo e, secundariamente, para dar a conhecer aos outros um estado de alma, sendo a transmissão verbal uma consequência necessária do condicionamento espacio-temporal da comunicabilidade humana. Ora, no caso do *Secretum* petraquiano, a situação é inversa. A verdade é posicionada como mera espectadora do diálogo, não intervindo eficazmente nele nem se apresentando como instância de fundamentação da subjectividade. Não obstante se apresentar como realidade omnicompreensiva, ela não é causa do ser ou do agir do sujeito que se confessa, apenas se limitando, qual juiz qualificado, a aferir da veracidade das proposições enunciadas. A confissão de Petrarca estabelece-se num diálogo de homem para homem, e não no diálogo de homem para Deus, como sucede no caso das confissões do bispo de Hipona. Petrarca discorre, afinal, consigo mesmo. A presença de um interlocutor – o Agostinho imaginário -, assume no diálogo um efeito meramente especular. O colóquio petraquiano é, afinal, de si consigo mesmo, procedendo no plano horizontal de uma natureza capaz de reflectir sobre si mesma e de encontrar elementos comuns com outros seres pertencentes a uma humanidade universal que se partilha, a qual se ergue, aqui, afinal, como instância derradeira. É a solidão do sujeito diante de si mesmo e diante das suas decisões, tantas vezes contraditórias e estranhas para si próprio, que se traça em *Secretum*. Inversamente, a *confissão* agostiniana abre-se a uma alteridade real, transcendente, absolutamente outra, que é simultaneamente a causa do ser e o princípio de aferição do agir íntimo do sujeito. A solidão agostiniana é ela mesma relação a uma alteridade real, co-responsável na edificação do próprio sujeito. Se a verdade, para Petrarca, se instaura como mera testemunha num exame de consciência, ela é, para o Agostinho histórico, uma instância que intervém efectivamente na constituição da existência pessoal tornando-se, por conseguinte, a mais radical companhia de viagem do sujeito que caminha. Esta mesma divergência pode ver-se na análise do processo de conversão agostiniana e petraquiana. Agostinho considera a sua conversão sem dúvida o termo de chegada de um processo de busca, mas seguido por uma efectiva intervenção da verdade, na sua condição pessoal. Inversamente, a conversão de Petrarca decorre da compreensão da superioridade das realidades espirituais sobre as corpóreas, sem todavia supor uma intervenção destas na vida pessoal. Prova disso é o facto de que, após tal processo de conversão, a conduta prática de Petrarca não ter sofrido uma efectiva mudança, facto de que o próprio poeta se queixa continuamente e que identifica com uma incapacidade, ou impotência, da sua vontade¹⁸.

¹⁷ A sentença é colocada também em fala de Agostinho. PETRARCA, FRANCESCO, *Secretum. Il mio segreto*, ed. cit, p. 170: «A. – Não importa por quem tenhas aprendido a verdade ensinada, embora com frequência a autoridade do mestre seja uma boa ajuda».

¹⁸ A conversão será uma graça, para a qual o livre arbítrio é impotente, como Petrarca ripostou ao longo do diálogo. Depois de uma ampla exortação de Agostinho, o diálogo termina com o

Assim, a estrutura subjectiva delineada por Petrarca no *Secretum* pode desenhar-se através de círculos concêntricos: eu-tu-*veritas*. Porém, ela encerra o sujeito nessa imensa circunferência. No caso de Agostinho, a *veritas* é um “tu” vertical, que se reconhece como interlocutor principal, a partir do qual, numa segunda instância, intervêm os demais, aos quais se dá a conhecer, sem preconceito, um estado de alma. De facto, se Agostinho não tem qualquer pejo em manifestar a sua situação interior, na qual se reflecte o *agon christianus* - pois a afere com uma realidade mais profunda enraizada num domínio que, sendo juiz supremo de todos os homens, se torna inacessível a qualquer juiz humano - Petrarca, inversamente, encerrando de algum modo em si mesmo as suas próprias debilidades, avisa o seu livrinho que a fama dele não ultrapassará o foro íntimo e pessoal, razão pela qual o designa por *secretum meum*¹⁹. Esta consciência de uma subjectividade que não transcende os limites de uma auto-reflexão, encerrando, de algum modo, o espírito sobre si mesmo, virá a estar presente como nota característica de um novo modo de entender o mundo, próprio do humanismo da Renascença e instaurador das modernas filosofias do sujeito.

reconhecimento, por parte de Petrarca, da incapacidade de mudar e com a solicitação do favor divino, por meio da intercessão de Agostinho: PETRARCA, Francesco, *Secretum, Il mio segreto*, ed. cit, p. 282: «F. – Estarei presente a mim próprio quanto me for possível, recolherei os fragmentos da minha alma que estão espalhados e aplicar-me-ei a mim mesmo com todo o zelo. Mas agora, enquanto falamos, esperam-me muitas e grandes tarefas, embora ainda mortais. (...); Não ignoro, como há pouco dizias, que seria mais seguro para mim aplicar-me a esta única ocupação e, deixando outros desvios, empreender a via recta da salvação. Mas não sou capaz de refrear o desejo. A. - Recairemos na antiga contenda: reclamas a impotência da vontade. Mas seja assim, uma vez que não pode ser de outro modo, e imploro a Deus para que caminhe a teu lado e que os teus passos, ainda que errantes, possam chegar a porto seguro. F. – Oxalá me suceda o que imploras, para que, guiado por Deus, escape ileso entre tantas sinuosidade e, seguindo o seu chamamento, eu próprio não lance a poeira nos meus olhos; e que acalmem as tempestades do espírito, o mundo emudeça e o destino não cause estrépito.»

¹⁹ PETRARCA, Francesco, *Secretum. Il mio segreto*, ed. cit., p. 98: «Portanto, para que um colóquio tão íntimo não viesse porventura a cair no esquecimento, tendo decidido pô-lo por escrito, redigi este pequeno livro: não que eu o queira enumerar entre as minhas outras obras, ou que espere obter fama dele (tenho algo maior em mente), mas para poder saborear pela leitura, sempre que quiser, a mesma doçura que experimentei nesse colóquio. Tu, portanto, livrinho, esquivando-te ao encontro dos homens, contentar-te-ás em permanecer comigo, lembrado do teu nome próprio. De facto, *tu és o meu segredo* e assim te chamarás..»

ÁNGEL PONCELA GONZÁLEZ*

FRANCISCO SUÁREZ: SOBRE LA IMAGINACIÓN Y EL CONOCIMIENTO PERFECTO

Abstract

Departing from Islamic version of prophetic knowledge as a symbol and promise of perfect knowledge and final end of man, we ask for the meaning of perfect knowledge in Suárez's epistemology. We discuss a number of issues that will emerge from the analysis of imagination as a power of the soul, intentionally inserted in a conception of knowledge supported on two bases: a theory of representation and a theory of judgment. The first is explained by species while the latter is part of the process of understanding onto the truth.

Keywords: Species, intentionality, imagination, singular direct knowledge, understanding, judgment, Suárez.

Resumen

A partir de una línea de investigación, que tiene en cuenta el conocimiento profético en su versión islámica como símbolo y promesa del conocimiento perfecto al cual le cabe alcanzar al hombre nos preguntamos de modo general por el significado del conocimiento perfecto en la epistemología suareciana. Analizaremos una serie de problemas que irán surgiendo a partir del análisis de la facultad de la imaginación inserta en una concepción intencional del conocimiento sustentada sobre dos pilares: una teoría de la representación, explicada por la mediación de las especies intencionales y una teoría del entendimiento que concluye en el juicio judicativo como camino hacia la verdad.

Palabras clave: Especies, intencionalidad, imaginación, conocimiento directo del singular, entendimiento, juicio.

Hace ya algún tiempo que venimos rastreando las huellas del pensamiento islámico en el corpus suareciano. El estudio de la teoría del conocimiento pro-ético en el contexto de la filosofía semítica, nos condujo a interrogarnos por el papel que cumple la facultad de la imaginación en la teoría del conocimiento de Suárez.

* Profesor en la Facultad de Filosofía de la Universidad de Salamanca, Departamento de Filosofía Lógica y Estética, Campus "Miguel de Unamuno", Edificio F. E. S., 5ª planta, despacho 523, Pso. Tomás y Valiente s/n, E-37007 Salamanca.

Canádis: "La investigación necesaria para llevar a cabo este trabajo ha sido posible gracias a la financiación concedida por el Ministerio de Ciencia e Innovación y la Junta de Castilla y León a los proyectos de investigación": *Lesicografía y Ciencia: Otras fuentes para el estudio histórico del léxico espeditado*" CFFI2001-23200) "La filosofía de las pasiones en la Escuela de Salamanca" CSA378A11-1).

El estudio de la profecía nos mostró que el proceso psicológico del profeta guardaba múltiples similitudes con el conocimiento natural y que no requería necesariamente del auxilio divino. Así, desde esta lectura racionalista, la profecía se mostraba como la expresión más perfecta del conocimiento natural resultante del perfeccionamiento de las capacidades cognoscitivas más nobles: la imaginación y el intelecto.

En este contexto, la imaginación perfectamente dispuesta, desempeñará un papel central en el profetismo islámico¹. Por ejemplo, Avicena le atribuyó una disposición activa y creativa capaz de actuar con independencia de los sentidos externos. Este tipo de imaginación (*virtus imaginativa* o *facultad cogitativa*) establecía un puente entre el mundo físico y el celeste, posibilitando las visiones proféticas². Cuando éstas se producían, el entendimiento se ponía al servicio de la imaginación encargándose de la representación del mundo sensible.

El conocimiento profético en su versión islámica es símbolo y promesa del conocimiento perfecto que le cabe alcanzar al hombre. Así, y desde esta línea de investigación, nos preguntamos de modo general por el significado del conocimiento perfecto en la epistemología suareciana. Analizaremos una serie de problemas que irán surgiendo a partir del análisis de la facultad de la imaginación inserta en una concepción intencional del conocimiento sustentada sobre dos pilares: una teoría de la representación, explicada por la mediación de las especies intencionales y una teoría del entendimiento que concluye en el juicio judicial como camino hacia la verdad.

1. El conocimiento perfecto natural y no natural

Suárez, teólogo y cristiano sincero, no asumirá la lectura racionalista islámica de la profecía sino las consecuencias que se derivaban de la doctrina agustina de los tres grados de la profecía transmitida por el pensamiento medieval latino.

Mientras el estudio islámico de la profecía tendía a mostrar que el proceso psicológico del profeta era similar al conocimiento natural y que no requería de un especial auxilio divino, Agustín de Hipona afirmó que existen distintos tipos de profecía cualificadas por el tipo de visión que se posea. Todo objeto puede ser visto por medio de los sentidos cuando el objeto está presente (*visio corporalís*) o, en ausencia de él, a través de una imagen sensible promovida por la imaginación (*visio spiritualis*) o de un concepto promovido por el intelecto (*visio intellectualis*)³.

Los dos últimos tipos de visión coinciden en que no necesitan de la presencia del objeto de la visión para poder verlo. La imaginación puede “ver” de un modo indirecto en la medida en que se apoya en la semejanza con el objeto por la que se crea la imagen. En cambio, el intelecto (*mens*) “ve” la cosa como es realmente al ser consciente de que la imagen anterior es solamente una semejanza pero no la cosa real misma. Incluso puede “ver” aspectos de una cosa sin apoyarse en la semejanza, como acontece cuando formamos el concepto de virtud, bien de una cosa, bien de una persona de la cual no hay imagen sobre la que apoyarse.

¹ Vid. N. D. Hasse. *Avicenna's De anima in the latin West. The formation of a Peripatetic Philosophy of soul 1160-1300*. London-Turin, Warburg Institute-Nino Aragno, 2000.

² Avicenna, *Liber de anima seu Sextus de Naturalibus*, ed. S. Van Riet, Louvain_Leiden, Editions orientalistes-E. J. Brill. 1968, IV, 2, p. 173.

³ *De Genesi ad litteram XII*, cc-1-3 en Agostino, *Opere*, vol. IX/2, Roma, Città Nuova, 1989, pp. 633-41.

Desde esta triple distinción, Agustín concluyó que la visión intelectual era la cima del conocimiento profético y el medio para enjuiciar las otras visiones inferiores. Así, la visión profética basada en la imaginación o visión espiritual tal y como la expuso Avicena, sería de un grado inferior: Sólo llegaría a ver por medio de las imágenes de los objetos corporales los signos de la cosa significada. Por el contrario, la profecía perfecta fundada en la visión espiritual posee el doble privilegio de ver con la mente las similitudes que son los signos de las cosas significadas y, además, de comprenderlas mediante la vivacidad de su intelecto.

Suárez y, antes de él, toda la Escolástica, aprendió en esta exégesis de la carta paulina a los corintios del Obispo de Hipona que el conocimiento perfecto no podrá ser nunca de naturaleza sensible, externa o interna, sino de naturaleza intelectual.

El conocimiento, según Suárez, puede decirse perfecto de dos modos: por parte de la facultad, cuando despliega toda su capacidad y, por parte del objeto, cuando es conocido completamente⁴. La unión del sujeto y objeto, en el paradigma clásico en el que se inserta la teoría del Suárez, es máxima en la medida en que el proceso de conocimiento se explica por la “asimilación del cognoscente con el objeto conocido”⁵.

Así, para que pueda producirse conocimiento es necesario que entre la facultad y el objeto exista una unión. Este puente es una imagen, denominada “especie intencional”. Se dicen especies por ser formas representativas e intencionales, no porque sean algo real sino por estar al servicio de la intención⁶.

Desde este planteamiento, ¿cabría postular la existencia de algún modo de conocer que fuera directo con supresión de las especies? En opinión de Suárez sí que sería posible, pero no de un modo natural. Tendría que concurrir la Gracia divina para efectuar tal conocimiento sobrenatural. En efecto, “si se diera el caso de una unión inmediata del objeto mismo con la facultad, como creemos es el caso de los bienaventurados, entonces no es necesaria una especie accidental”⁷. Por la contraria se sigue que si conocer a Dios por medio de una semejanza es un rasgo de “visión imperfecta” (*visio spiritualis*), por lo mismo, una visión de este tipo no calificaría a un individuo como bienaventurado. Igualmente, que el conocimiento perfecto no depende de la potencia de conocer del hombre y, además, es un tipo visión inmediata de una cosa tal y como es en sí misma (*visio intellectualis*). Un modo inspirado de conocimiento

⁴ Manejamos la edición bilingüe latin-castellano del *Commentaria una cum quaestionibus in libros Aristotelis De anima* de Francisco Suárez. Francisco Suárez, Comentarios a los libros de Aristóteles sobre el alma, edición crítica de S. Castellote y traducción de Carlos Baciero y Luis Baciero. Fundación Xavier Zubiri, Madrid, Tomo I (1978), Tomo II (1981), Tomo III (1991). Nos referimos a la obra con la nomenclatura de uso en los estudios suarecianos (DA) seguido del número de la disputa en romanos. Tras indicar el lugar, señalamos el tomo en romanos y el número de la página en arábigos de la edición citada. DA V, c. 7, a. 4; T. II, p. 443.

⁵ DA V, c. 1, a.5; T. II, p. 291

⁶ DA V, c. 1, a.3; T. II, p. 287.

⁷ DA V, c. 2, a.7; T. II, p. 307. Se habla en la epistemología escolástica de la dicción o especie expresa que es la propia representación por semejanza con el objeto que sucede a la recepción de la especie intencional. Si se admitiese que los hombres agradecidos con la luz divina, tuvieran conocimiento por especies intencionales tendría que también poseer la dicción o la semejanza de Dios, y por lo tanto podrían representar a Dios, como es en sí. DA V, c. 5, a. 28; T. II, p. 403. Y según Suárez “la visión inmediata (o clara) de Dios por la esencia (o en sí mismo) implica una perfección mucho mayor; tal especie estaría de sobra y probablemente no produciría una visión de Dios tan clara e intuitiva”. DA V, c. 5, a. 28; T. II, pp. 405-7.

intuitivo. Puesto que por conocimiento intuitivo natural, Suárez comprende el que es propio y común de los sentidos externos por medio del cual conocemos los objetos que se hallan presentes a los sentidos y que, como tal, requiere del concurso de las especies.

Es claro, por lo tanto, que para Suárez la unión cognoscitiva de la facultad con el objeto a través de las especies intencionales es necesaria en todo conocimiento natural.

2. Teoría del conocimiento intencional

Suárez, según detalla a lo largo de su comentario al *De anima*, funda su concepción del conocimiento en los críticos escolásticos de la teoría tomista del conocimiento: Scoto, Durando y Aureolo, entre otros. Estando conforme con la definición del conocimiento como el proceso a través del cual el sujeto asimila intencionalmente un objeto, afirma que no es suficiente para asegurar la certeza del conocimiento la simple aprehensión, sino que es necesaria una asimilación intencional. Para algunos tomistas, la simple aprehensión intencional de un objeto, es decir, su representación, es condición suficiente de conocimiento. En opinión de Suárez, conocer no es meramente representar un objeto sino producir intencionalmente una imagen del objeto o de la especie intencional objetiva que conduzca a la facultad a la producción de la especie intencional por medio de la cual sea conocido. Así, la especie será lo conocido del objeto.

Suárez sigue a Aristóteles a la hora de subrayar que el conocimiento supremo lo es de lo universal, que es esencialmente de índole intelectual, a diferencia del sensible que es, por esencia conocimiento de lo singular. No obstante, recuerda también Suárez que de los singulares conocidos sensiblemente depende el conocimiento intelectual de lo universal. Así es puesto que el intelecto sólo opera *a posteriori* por medio de la composición y la abstracción, mientras que las facultades sensibles lo hacen de manera directa o intuitiva. Suárez recuerda que la intencionalidad comporta un sentido moral y otro epistémico. El primero, apunta al apetito de la voluntad hacia la consecución de un fin. El segundo sentido, que es el que interesa aquí, se predica tanto de la atención que pone la mente en el objeto como de la aplicación del sentido al objeto del conocimiento. Concluye Suárez que la intencionalidad pertenece tanto al intelecto como a la voluntad o lo que es lo mismo que la intencionalidad es un proceso en el que intervienen todas las facultades humanas.

El conocimiento sensible consiste en una representación intencional del objeto, pero esta representación es al unísono el mecanismo del conocer y su resultado. El conocimiento sensible e intelectual para Suárez es esencialmente una especie intencional expresa. Así, las semejanzas intencionales que se establecen en el conocimiento no sólo dependerán de la capacidad mental para originar segundas intenciones, sino también de la índole intencional de las facultades cognoscitivas, inclinadas naturalmente hacia el objeto. Pero esta semejanza o similitud, será siempre relativa y deficiente, como siempre lo es una copia respecto del original.

Desde el punto de vista de la facultad se sigue que el conocimiento del objeto no tiene lugar materialmente sino intencionalmente y desde el punto de vista del objeto, que no es preciso que éste exista realmente, sino sólo de un modo intencional. El conocimiento para Suárez resulta ser en definitiva, una conformidad formal intencional entre la facultad y el objeto.

2. 1. La especie intencional en el conocimiento mediato

La predilección escolástica y suareciana por las especies intencionales procede de una interpretación de un pasaje del oscuro libro III del *De anima* en el que Aristóteles afirmó que “el entendimiento para entender necesita hacerse los inteligibles mismos, y con este fin pone el entendimiento agente”⁸. En los restantes epígrafes iremos conociendo la solución suareciana de este problema.

Hemos visto ya que las especies son así llamadas por sus formas representativas, y que se denominan intencionales porque son las responsables de establecer el puente entre la potencia y el objeto del conocimiento⁹. El ser de la especie no es, por lo tanto, un ser real sino un ser intencional, un instrumento por medio del cuál la potencia cognoscitiva tiende al objeto para aprehenderlo¹⁰.

Pero aún siendo un instrumento, las especies poseen una entidad propia y distinta de la que les confiere el acto de conocer y que conserva con independencia de dicho acto. De este modo, el acto y la especie se distinguen como puede hacerse con dos cualidades diversas. Para Suárez las especies no sólo representan el objeto de un modo formal, sino efectivo.

Suárez en contra de la opinión de Cayetano, rechaza la necesidad de que las especies intencionales se hallen presentes en el conocimiento inmediato. Si la función de la especie es representar al objeto ante la facultad, cuando un objeto real está materialmente presente ante ésta, resulta no sólo redundante, sino inútil. La facultad es afectada directamente por el objeto presente sin necesidad de la representación efectiva de la especie.

Una vez que Suárez ha expulsado, del ámbito del conocimiento sensible inmediato la teoría de las especies, resta observar que función cumplen en el mediato. Como hemos visto, el objeto actúa sobre la facultad por medio de las especies intencionales. Las especies son producidas por el objeto y después actúan sobre la facultad de conocimiento, bien directamente o indirectamente a través de un medio interpuesto entre ambas, como acontece en el caso de la visión en un espejo.

En este punto, Suárez entabla una discusión con la escuela tomista, con el propósito de asegurar la objetividad del conocimiento proponiendo una alternativa a las interpretaciones materiales y nominales de la intencionalidad que se funda en una reinterpretación del acto de la reflexión. El problema de la representación intencional es muy importante de cara a la comprensión del papel que desempeña la imaginación y el entendimiento en la teoría del conocimiento suareciana, su doctrina sobre el conocimiento directo del singular y por último, para alcanzar un concepto adecuado de su concepto de juicio, cuestiones éstas que iremos analizando a lo largo del escrito.

La teoría de la representación intencional la expuso Suárez analizando el caso del espejo en cuanto representación física de la concepción de la reflexión mental.

Parece deducirse de lo anterior que la especie siempre aparecerá asociada a un medio interpuesto entre el objeto y la potencia; un medio que trata de salvarse mediante una representación efectiva o creativa del objeto que no se halla presente inmediatamente.

En opinión de Suárez, la imagen de un objeto reflejado en un espejo no determina la visión del objeto. Es claro que el espejo sólo nos ofrece dos dimensiones, pero la experiencia

⁸ DA V, c. 1, a.3; T. II, p. 287.

⁹ DA I, c. 4; T. I, pp. 107-33.

¹⁰ En opinión de Suárez esta unión al objeto cognoscible es accidental y comporta la misma entidad que la que se da entre el accidente y su sujeto. *Vid.* DA II, c.5; T. I, pp. 319-31.

de la visión nos revela que vemos las cosas con sentido de la profundidad e, incluso, podemos apreciar la distancia que existe entre el objeto y el espejo. Estos índices son suficientes para afirmar que el espejo no actúa como medio sino que vemos de forma inmediata el objeto en el espejo. En opinión de la escuela tomista, en el espejo no se ve el objeto sino una imagen real del mismo. Suárez, por el contrario, afirma que no existe tal imagen real en el espejo sino las especies intencionales del objeto que iluminadas por la luz, son las que relacionan al sujeto con el objeto. En el espejo vemos el objeto real por su especie propia¹¹.

Para la mejor comprensión de ésta y otras doctrinas de la teoría del conocimiento de Suárez, es importante observar que inmediato y directo son términos sinónimos y que no se refieren a la intuición, sino a la intencionalidad. Si el objeto en la teoría tomista del espejo es visto mediatamente por medio de la imagen reflejada en él, en la concepción suareciana en el espejo vemos el objeto inmediatamente, lo cual supone dar otro rodeo: el de la especie intencional.

De este modo la representación según Suárez es una reacción intencional a la impresión del objeto. No importa que el objeto esté presente o ausente; lo que interesa es la presencia intencional de la representación. En el acto de conocimiento el sujeto no toca con sus facultades el objeto, por así decirlo, sino que lo recibe intencionalmente gracias a su impresión y a la reacción que ésta suscita en la facultad. Por lo tanto, es la especie quien subvierte intencionalmente la distancia que media entre el objeto y el sujeto. La intencionalidad ha de ser, pues, algo real dotado de una densidad ontológica mínima que tiene capacidad de afectar al sujeto al que informa; algo que, cómo dijimos anteriormente, dimana de los objetos, pero no sabemos de qué modo ni por qué razón.

De lo anterior, podemos concluir, que las especies no son imágenes del objeto, sino determinaciones del objeto en la facultad del conocimiento. Pues, siendo el conocimiento para Suárez una simple asimilación intencional, todo el valor representativo del conocimiento queda reducido al mismo acto del conocer. Lo importante en el proceso, es la determinación de la facultad para que pueda verificar su acto y en éste se encontrará la representación concedora. Lo que moviliza y determina a la facultad es la especie intencional, formal y expresa.

Suárez afirma que la especie nunca puede ser más perfecta que el objeto del que dimana, pues en la especie siempre se conservarán restos de materialidad, pero no por ello dejan de ser inmateriales. Suárez no aclara cuál sea la naturaleza de la especie y, menos aún, si, desde el punto de vista funcional, la especie posee la capacidad o no para determinar a la facultad hacia el acto del conocimiento. Sí parece claro que las especies intencionales actúan sobre las facultades cognoscitivas informándolas y produciendo juntamente con ellas un acto mediante el cual tiene lugar la asimilación intencional del cognoscente a lo conocido, esta asimilación es la especie intencional expresa que está constituida por el acto mismo del conocer.

2. 2. Las especies y la imaginación

Ya hemos dicho que las especies dimanen del objeto y son percibidas por los sentidos externos formando una representación formal y efectiva del objeto en ausencia de éste. Desde los sentidos externos, las especies pasan los internos a través del proceso propio que cumple la imaginación y el entendimiento agente.

En opinión de Suárez, si un objeto está ausente, tiene que quedar dentro de la facultad algo, la especie de dicho objeto, puesto que, en caso contrario, no le sería posible al hombre

¹¹ DA V, c. 1, a. 4; T. II, p. 289. DA V, c. 2, a. 10; T. II, p. 311.

lo actos intelectuales, como el recuerdo, los sueños, la memoria o la comparación necesaria para establecer un juicio.

La especie de los sentidos internos son una impresión de “una perfecta imagen de sí misma”, de la especie intencional sensible; y que es conservada perfectamente en la memoria para poder ser usada por la imaginación o por el entendimiento¹². Gracias a esta conservación, la imaginación puede realizar síntesis de objetos sensibles, por ejemplo, crear “*el monte de oro* a partir del conocimiento del monte y del oro” mediante la combinación de dos especies”¹³.

La potencia creadora de la imaginación pone de manifiesto que este sentido interno, y a diferencia de los externos, posee la virtualidad de no quedar determinado por el objeto, sino que posee la capacidad de determinarse por sí misma cuando, por ejemplo, produce especies nuevas a partir de las sensibles¹⁴. Podríamos preguntarnos si dada la particular naturaleza de la imaginación y en orden a la variedad y dignidad de sus operaciones ¿no sería posible que la facultad imaginativa pudiera producir mediante el acto de la fantasía, una representación de los objetos ausentes y, de este modo, eliminar la compleja teoría de las especies defendida por Suárez?

Es sabido que la imaginación, además, no sólo puede conocer de un modo extrínseco, esto es, a partir de las especies recibidas de los sentidos externos, sino que conoce también, y así lo reconoce Suárez: “bajo una segunda dimensión más oculta”: caso del lobo que es conocido bajo la dimensión de enemigo”, que es el ejemplo clásico que Avicena utiliza en su comentario al *De Anima* para explicar la función cogitativa antes mencionada¹⁵.

Suárez afirma que, aun admitiendo la existencia de especies no sentidas, habría que admitir que no son producidas por un objeto y, en consecuencia, tendrían que ser una facultad interna en la que intervenga el conocimiento del objeto sentido, pero en la que se funda esa dimensión no sentida que es la estimación¹⁶. La prueba empleada por Suárez para desactivar el peligro consustancial a la teoría aviceniana de la imaginación creadora, no puede ser más sorprendente. Suárez se funda en el hecho de que Aristóteles nunca mencionó esta tesis. Por la misma razón, habría que responder que hay otras muchas teorías sobre las que Aristóteles ni tan siquiera pensó, pero que Suárez desarrolló de manera pormenorizada.

No obstante, desde su teoría de las especies intencionales, Suárez niega la capacidad creativa de la imaginación, al defender que cuando el objeto está unido a la facultad mediante la especie, es preciso que la especie misma se dé intrínsecamente en la facultad cognoscitiva y no en el órgano. La especie pone en acto a la facultad de conocer mientras que el órgano sirve el medio para la recepción de las especies¹⁷.

Además, la naturaleza de las acciones o actos que realiza la imaginación son incapaces de determinar suficientemente al entendimiento por los motivos siguientes. En primer lugar, por existir en una facultad inferior (los sentidos), la imaginación no tiene capacidad para ordenar una operación espiritual de una facultad superior e inmaterial cual es el entendimiento. En segundo término, la propia índole material de la imaginación le imposibilita a colaborar en

¹² DA VI, c. 2, a. 12; T. II, p. 487.

¹³ DA VI, c. 2, a. 12; T. II, p. 491.

¹⁴ DA V, c. 5, a. 29; T. II, p. 409.

¹⁵ DA VI, c. 2, a. 15; T. II, p. 493.

¹⁶ La resolución de este problema lo encontraremos en el epígrafe conclusivo a la hora de explicar la diferencia entre la simple aprehensión y el juicio judicial.

¹⁷ DA V, c. 1, a. 7; T. II, p. 293 -5.

el acto espiritual del entendimiento y por tanto, no puede determinarlo, ni como forma inherente ni como objeto.

Por estas razones, cada una de estas facultades posee sus propias especies que son de distinta naturaleza: inteligibles (entendimiento) o sensibles (fantasía) aun cuando ambos tipos de especies sean representaciones espirituales de cosas materiales, ficticias o imposibles y serán tantas cuantos sean los objetos representados¹⁸. Entre otras cosas, se sigue de aquí que cada objeto tendrá su imagen y que no puede darse nunca una misma imagen de dos objetos contrarios. Pero Suárez señala una excepción fuera de la naturaleza humana: el conocimiento angélico, puesto que “sólo en los ángeles se dan especies universales representativas de muchos objetos”¹⁹.

Aun reconociendo la insuficiencia de la imaginación para producir representaciones validas para el proceso del conocimiento tal y cómo defiende Suárez, quizá pudiera admitirse, siguiendo las teorías árabes, que la puesta en acto del entendimiento, esto es, la intelección, pudiera ser efectuada por una iluminación de la imaginación sobre el entendimiento. Pero Suárez negó también esta posibilidad fundándose en dos razones. En primer lugar, porque, si se admitiera tal iluminación, el proceso del conocimiento “sería de índole extrínseca” y la facultad del entendimiento puramente pasiva, lo cual, como veremos más adelante, es falso. Y, en segundo lugar, porque “esa iluminación es ficticia y llena de sombras”²⁰.

3. La reducción suareciana de la imaginación

Señalaremos a continuación los momentos principales de la explicación suareciana de la naturaleza de la iluminación que lleva a cabo la fantasía así como a la función del “sentido agente” en su vinculación con el entendimiento, que, como se recordó, fueron los lugares principales sobre los que se desarrolló la teoría islámica del conocimiento profético.

Sobre el sentido interno, lo que explica Aristóteles en el libro III del *De anima*, en opinión de Suárez, es escaso y, además, aparece expuesto con “oscuridad y falta de concisión”. Por ello se propone aclarar la cuestión, aun admitiendo la dificultad de la cuestión, puesto que la experiencia ofrece “escasa noticia” sobre este sentido interno²¹. Esta falta de precisión se puede apreciar en el polisémico modo con el que la tradición filosófica se ha referido al sentido interno: “Sentido común, fantasía, imaginativa, estimativa, cogitativa, memoria y reminiscencia”²².

Suárez reduce todos estos nombres, así como su consideración como partes distintas a una sola denominación y facultad, que es el sentido interno, pues en su opinión “no hay más que un solo sentido interno”²³. Todas las denominaciones en realidad no apuntan más que a las diversas funciones o actos que realiza la misma facultad y que se proponen para que éstas resulten más comprensibles. Pero es necesario tener en cuenta que tales funciones ni formal ni realmente pueden distinguirse de la facultad imaginativa²⁴.

¹⁸ *Idem*.

¹⁹ DA V, c. 2, a. 10; T. II, p. 311.

²⁰ DA V, c. 1, a. 7; T. II, p. 293.

²¹ DA VIII, prólogo; T. III, p. 13.

²² DA VIII, c. 1, a. 1-2; T. III, p. 15.

²³ DA VIII, c. 1, a. 21; T. III, p. 41.

²⁴ DA VIII, c. 1, a. 22-24; T. III, p. 45-47.

Sabiendo Suárez que en esta parte del comentario al *De anima* se juega buena parte de su propuesta de teoría del conocimiento, intentó presentar su opinión “avalado por muchos autores” pero “como existen discrepancias entre ellos mismos, hemos podido aceptar de cada uno lo más razonable, sin coincidir totalmente con ninguno”. Añádase como salvedad: “la autoridad de Aristóteles (que) está de nuestra parte” aun cuando anteriormente haya afirmado que la exposición aristotélica de la imaginación es bastante confusa²⁵.

¿Cuántas y cuáles son las funciones que realiza esta única facultad que es el sentido interno? Suárez las cifró en siete.

Primera función. La capacidad de conocer los objetos de los sentidos externos (por impresión de las especies sensibles), de discernirlos (conocer los extremos para poder juzgar entre ellos) y de ser el principio común de los sentidos externos, se denomina *sentido común*. No obstante, esta comunidad no debe confundirse con la universalidad, pues el sentido interno es particular comparado con el entendimiento, aunque en orden a los sentidos externos es “una facultad universal de orden sensitivo” o material²⁶. Se denomina común al sentido por que puede conocer todos los objetos sensibles y por la influencia que ejerce sobre los sentidos exteriores a modo de principio²⁷.

Segunda función. Se denomina *fantasia* a la capacidad que posee el sentido interno para conservar las especies de las cosas percibidas por los sentidos. Ello posibilita que en ausencia de los objetos, el sujeto pueda conocerlos de un modo abstracto apoyándose en las especies conservadas²⁸. En este punto radica la diferencia más determinante entre los sentidos externos y el interno, puesto que mientras los primeros requieren la presencia real del objeto para poder conocer, la fantasía no la precisa. Finalmente, y puesto que la función de la fantasía es común a los animales y al hombre, exige determinarla convenientemente para poder señalar la diferencia específica que media.

Tercera función. La posibilidad de combinar los sensibles percibidos por los sentidos o fingiendo objetos irreales o imposibles se denomina igualmente *imaginación*²⁹.

Cuarta función. La capacidad para aprehender un objeto bajo la razón de conveniente o inconveniente. Una vez realizada, dicha estimación moviliza al apetito sensitivo hacia la cosa o disuade de hacerlo. Por eso, se la denomina facultad *estimativa* y es una capacidad común a todos los animales³⁰.

Quinta función. Cuando la estimación la realiza el hombre, adquiere una perfección mayor, pues no se funda sólo en el instinto natural sino en una cierta capacidad sensible (todavía no plenamente racional) para combinar y dividir los datos concretos de la sensibilidad. A ésto es a lo que se denomina *discernimiento o facultad cogitativa* y es una propiedad específica del ser humano.

Sexta función. La capacidad de realizar una estimación sobre la idoneidad de una cosa en ausencia fáctica de ésta, se denomina *memoria*. Y es también común a todos los animales³¹.

²⁵ DA VIII, c. 1, a. 22; T. III, p. 45

²⁶ DA VIII, c. 1, a. 22; T. III, p. 45

²⁷ Empleando la metáfora bíblica y agustiniana que recupera Suárez, el sentido interno en relación a los externos es como la “fuente común” de la que mainan los “cinco arroyos”, DA VIII, c. 1, a. 2; T. III, p. 45p. 17.

²⁸ DA VIII, c. 1, a. 3; T. III, p. 19.

²⁹ DA VIII, c. 1, a. 8; T. III, p. 23.

³⁰ DA VIII, c. 1, a. 9; T. III, p. 23.

³¹ DA VIII, c. 1, a. 11; T. III, p. 25.

Séptima y última función. La propiedad de recordar las cosas pasadas, desplegando para ello una investigación racional, compete al entendimiento y se denomina *reminiscencia*. Ahora bien, puesto que el sentido acompaña siempre al entendimiento, al sentido interno habrá que atribuirle una cierta participación sensible en la indagación a la hora de aportar sucesivas aprehensiones sensibles³².

El objeto del sentido interno, puesto que se trata de la facultad sensible más universal, será “todo lo sensible”³³. Sus funciones o actos: “el conocimiento de todos los sensibles y su discernimiento, así como el juicio práctico o especulativo sobre lo real, y finalmente la memoria de lo pasado”³⁴. El sujeto del sentido interno son todos los animales, aunque en los inferiores se da de un modo tan imperfecto que anula su capacidad para conservar las especies en ausencia del objeto³⁵.

Finalmente, Suárez, distanciándose de Aristóteles que suponía que el órgano de la imaginación era el corazón, lo localizó, siguiendo a Hipócrates y a Galeno, en el cerebro. Los dolores de cabeza que padecen aquellos que poseen un carácter más imaginativo y la intensidad de sueños son prueba suficiente³⁶. Siguiendo las teorías de los médicos mencionados, atribuyó al sentido interno la producción de la energía sensitiva por medio de la cual actúan los externos. Por esta razón, argumenta Suárez, si el sentido interno sufre una lesión, la padecería también el externo. De ahí también que la imaginación, pueda actuar como causa de algunos efectos somáticos: la imaginación mueve el apetito y este al humor que perturba al cuerpo.

Concluye su investigación sobre la imaginación afirmando que, a diferencia de ésta, el entendimiento no posee órgano, lo que nos conduce a indagar su concepción funcional del conocimiento intelectual. Para llegar a su teoría del juicio, avanzamos a través del estudio de la coordinación que se da entre la imaginación y el entendimiento en el cuerpo; después por el modo en que el entendimiento conoce el singular y finalmente por su concepción de aquél.

4. El paso de la imaginación a la teoría del entendimiento

Una vez que Suárez hubo limitado y reducido la potencia creadora de la imaginación, expuso su teoría del conocimiento en la que el entendimiento y el juicio ocupan los lugares principales.

La última tarea que acometió Suárez para negar la potencia casi infinita de la imaginación propuesta por los filósofos islámicos es detallar cómo opera ésta en coordinación con el entendimiento del cual es auxiliar, del mismo modo que la especie sirve a los sentidos. Si lo hace, ¿en qué grado depende el entendimiento de la imaginación en el proceso de conocimiento?³⁷.

Suárez plantea este problema puesto que defiende que en lo que se refiere al uso de las especies intelectuales, el entendimiento no depende de los sentidos externos y prueba de ello son los estados contemplativos como el éxtasis en el que actúa con independencia de los sentidos. Admitiendo que el entendimiento ha de recibir del sentido interno las

³² DA VIII, c. 1, a. 12; T. III, p. 25.

³³ DA VIII, c. 1, a. 24; T. III, p. 47.

³⁴ DA VIII, c. 2, a. 2; T. III, p. 49.

³⁵ DA VIII, c. 2, a. 3; T. III, p. 49.

³⁶ DA VIII, c. 2, a. 7; T. III, p. 55.

³⁷ DA IX, c. 7, a. 1-9; T. III, p. 199-211.

especies, una vez recibidas ¿puede el entendimiento conocer sin necesidad del concurso de la imaginación?

En opinión de Aristóteles y, tras él, Averroes y Avicena, cuando el entendimiento ya ha recibido la noticia, no necesita ningún impulso extrínseco adicional. Suárez, siguiendo a Tomás de Aquino, sostiene, por el contrario, que el entendimiento depende de la imaginación en todas sus acciones en el estado de naturaleza actual. Esta dependencia se funda en la naturaleza imperfecta del entendimiento que no es capaz de recibir las especies sin que actúe la imaginación³⁸. Es más, incluso en el conocimiento de objetos puramente espirituales la imaginación auxilia al entendimiento ya que el objeto de la intelección depende siempre de una representación efectuada por la imaginación³⁹.

Esta dependencia de la imaginación que posee el entendimiento se prueba observando los casos de demencia o bien desde el sueño que cuando se lesiona la fantasía se lesiona el juicio, como acontece en el caso de la demencia o en el sueño. Pero *a priori*, Tomás de Aquino también demostró que el objeto de nuestro entendimiento es la esencia de la cosa material. Esta prueba le brinda la ocasión a Suárez para proponer su teoría del conocimiento directo del singular que resulta de una exégesis del conocido pasaje del Filósofo cuando, a la hora de fundar la distinción entre los sentidos y el entendimiento, determinó que el objeto del sentido externo es el singular y el del entendimiento, el universal.

4. 1. Sobre el conocimiento directo del singular

Como resulta del análisis de los modos en el que el entendimiento intelige, es claro que percibe el contenido del objeto del conocimiento de modo tanto individual como universal. Pero el problema aparece al preguntarnos de qué manera conoce el entendimiento los objetos individuales. Toda la tradición reconoce que el entendimiento conoce los singulares. Las discrepancias aparecen al señalar el modo como lo lleva a cabo: o bien reflejamente, esto es, no por su especie propia sino por la especie del objeto universal, o bien directamente. Tomás y su escuela defendieron que conoce reflejamente; Suárez, por el contrario, que el conocimiento conoce el singular por su especie propia, es decir: “directamente formando un concepto de él propio y diferenciado”⁴⁰.

Suárez afirmó que Cayetano supuso indebidamente que el singular sólo cabe esperar un conocimiento confuso. El entendimiento forma primero el concepto de hombre pero al ver después que no puede existir así en estado de abstracción, deduce que se halla realizado en algún singular. Y así conoce el singular de manera confusa y sin poseer un concepto propio.

Suárez observó que si el entendimiento puede formar proposiciones con términos singulares y universales es señal de que concibe ambos extremos. Algunos afirman que en una proposición de existencia del tipo “Pedro es hombre”, el sujeto se halla en la cogitativa (en una representación de la imaginación) y el predicado en el entendimiento. Suárez irónicamente se preguntó: “Y la cópula ¿dónde se hallará? si no”⁴¹ ¿Cómo es posible afirmar que el entendimiento puede comparar predicado y sujeto sino conoce ambos extremos? Pero

³⁸ DA IX, c. 7. a. 8; T. III, p. 207.

³⁹ DA IX, q. 7. a. 9; T. III, p. 209.

⁴⁰ DA IX, q. 3. a. 3; T. III, p. 109.

⁴¹ DA IX, q. 3. a. 3; T. III, p. 109.

resulta evidente que el entendimiento distingue al hombre y al individuo “Pedro”. Luego ha de poseer necesariamente un conocimiento diferenciado de ambos términos. No obstante, es evidente que el entendimiento es la facultad superior del hombre, entonces, habrá de poseer más capacidad o alcance universal que sus inferiores. Y, puesto que lo posee, debe conocer a los singulares materiales directamente por medio de una especie propia producida por el entendimiento agente y luego, conocida por el posible⁴².

La tesis de Suárez tiene que hacer frente a la índole de la especie del singular que es material. Pero afirma que esta tesis de Tomás de Aquino no impide afirmar igualmente, la existencia de una especie propia del singular aunque sea formada por una facultad espiritual. Lo prueba a partir del entendimiento de los ángeles que poseen tales especies de singulares. Si esto acontece en los ángeles afirmó Suárez: “tampoco al entendimiento humano le es imposible (...) más aún, estaría en mejores condiciones, puesto que está más próximo a la materialidad”⁴³. Y si no es contradictorio afirmar la existencia de especies propias de los singulares, se sigue entonces que el entendimiento conoce directamente o sin que medie la reflexión a los singulares materiales⁴⁴.

Tomás de Aquino supuso que el entendimiento obtiene el singular, una vez que ha conocido la naturaleza universal por reflexión hacia el propio acto de la fantasía del que quedó abstraído el objeto universal. Pero, en opinión de Suárez, esto no es posible por dos motivos: en primer lugar, porque esto sería lo mismo que admitir que el hombre obtiene el conocimiento del singular gracias a la imaginación y este no es su objeto propio. En segundo lugar, porque habría que admitir en la imaginación la capacidad de reflexión, puesto que, para conociera ese hipotético singular en él representado, debería conocer su propio acto. Pero la experiencia demuestra que los rústicos conocen los singulares y pueden explicarlos “sin saber una palabra de los actos de la fantasía”⁴⁵. “Conoce a Pedro y las cosas individuales, discurre sobre ella e ignora absolutamente si una naturaleza universal puede ser subsistente por sí, ni sabe si existe el acto de la fantasía, sino que conoce de modo inmediato las cosas singulares”⁴⁶.

Por otro lado, si no se admite que el entendimiento conoce a los singulares por medio de una especie material propia y directamente, hay que afirmar que sólo existen en él especies universales. Pero bajo esta concepción, en opinión de Suarez, resultaría imposible explicar como puede el entendimiento conocer a “Pedro”.

Una vez que ha explicado que los singulares son conocidos sin reflexión por el entendimiento, Suárez pasó a explicar el problema de los universales. En su opinión, toda la polémica es deudora de una errónea concepción del mecanismo de la abstracción que lleva a término el entendimiento agente. Mientras que la opinión común sostiene que el universal se obtiene por una producción de la especie representativa de la naturaleza común de la cosa abstraída de las condiciones individuales representadas por la imaginación, Suárez defendió que la abstracción es una producción de la especie espiritual que hace abstracción del acto de la imaginación⁴⁷.

⁴² DA IX, q. 3. a. 5; T.III, p. 113.

⁴³ DA IX, q. 3. a. 4; T. III, p. 113.

⁴⁴ DA IX, q. 3. a. 7; T. III, p. 115.

⁴⁵ DA IX, q. 3. a. 7; T. III, p. 117.

⁴⁶ DA IX, q. 3. a. 9; T. III, p. 119.

⁴⁷ DA IX, q. 3. a. 11; T. III, p. 123.

Suárez cierra esta disputa planteando una nueva interpretación del *dictum* aristotélico que la originó y es la siguiente: “El sentido conoce sólo los singulares; el entendimiento no sólo, sino que también conoce los universales, sin dejar fuera los singulares”⁴⁸. Al tiempo, deja planteado el problema de la naturaleza del entendimiento que consideraremos a continuación.

5. Teoría del entendimiento

Hasta el momento hemos considerado la naturaleza de la especie, su procedencia y el papel mediador que cumple en el proceso del conocimiento. Resta por analizar la especie en su proceso de recepción por parte de las facultades.

En la cuestión de la naturaleza del entendimiento hay dos cuestiones principales que necesitan ser aclaradas y que han generado desde la recepción del *De anima* de Aristóteles una concepción del conocimiento errónea. La primera, saber si el entendimiento es una substancia separada; la segunda, si ésta es común a todos los hombres.

Según Suárez, al admitir que los estados de pasividad y actividad por los que atraviesa de modo natural el entendimiento son dos sustancias separadas “todos los griegos sufrieron alucinación”. Y a sostener este espejismo contribuyeron con posterioridad los filósofos islámicos como Avicena el cual defendió en su comentario a la *Metafísica*: “que la inteligencia última que preside la esfera de los seres activos y pasivos es una inteligencia agente que gobierna nuestras almas” y “que las especies inteligibles se dan en esta inteligencia y que de ella emanan a nuestras almas”⁴⁹.

Desde la concepción del conocimiento intencional y en particular, desde la teoría de las especies, Suárez defenderá que el entendimiento no es una substancia separada, sino una facultad del alma individual y que, en el entendimiento, pueden distinguirse formalmente dos estados en orden a su modo de relacionarse con las especies intencionales.

Si el entendimiento fuera una sustancia separada, la producción de especies no dependería ni de la imaginación ni del cuerpo y, para Suárez, es claro que las produce en lo que se refiere a las inteligibles. Por otro lado, es necesario que el entendimiento sea una facultad del alma puesto que la índole del alma es intelectual y, en cuanto tal, demanda todos los requisitos para actuar, lo cual incluye la producción de especies inteligibles. Además, y contra la tesis averroísta, sostiene que esta facultad es individual en cada alma y no única y común para todos los hombres. El entendimiento, en conclusión, es una facultad no orgánica sino espiritual u ordenada a la ejecución de actos espirituales y que se encuentra localizada en el alma individual.

La tradición habla del entendimiento agente y posible. Desde la teoría de las especies es posible comprender que tales entendimientos son, en realidad, dos aspectos del proceso de conocimiento o “dos virtualidades parciales de la misma facultad” que no se distinguen realmente sino formalmente⁵⁰.

En opinión de Suárez es lícito acudir a la metáfora de la luz para explicar el proceso siempre y cuando no se confunda la luz con el medio del conocimiento como hizo Avicena. Pues como se ha mostrado a lo largo del presente artículo, para Suárez el único medio de

⁴⁸ DA IX, q. 3. a. 10; T. III, p. 121.

⁴⁹ DA IX, q. 8. a. 1; T. III. p. 213.

⁵⁰ DA IX, q. 8. a. 18; T. III. p. 237

conocimiento son las especies. El entendimiento agente, por lo tanto, no cumple otra función que la de producir especies en el acto de conocer⁵¹. Y esta producción se lleva a cabo “a manera de emanación de la especie desde el entendimiento”⁵². Cuando se habla del entendimiento agente, por lo tanto, en realidad se está refiriendo a la capacidad que posee el entendimiento para producir especies inteligibles. Es una potencia únicamente activa y no vital puesto que, si bien hace que los objetos sean inteligibles, de hecho, no los conoce.

El entendimiento posible es quien recibe la especie y quién produce la intelección. Es, por lo tanto, una facultad pasiva y activa al mismo tiempo. Al aspecto pasivo del entendimiento posible se le denomina entendimiento en acto o en hábito cuya función es recibir las especies bien de los objetos sensibles o del hábito de conocer. Al aspecto activo se le denomina entendimiento en acto segundo cuando actúa o conoce algo de hecho. Y puede conocer de dos modos: por simple intuición o mediante una razón. El entendimiento conoce por intuición cuando emite un juicio sin necesidad de proceso discursivo. A la intuición se le puede llamar simplemente entendimiento y es el modo de acción natural más perfecto que le cabe esperar al hombre y con él se asemeja a las “inteligencias angélicas”. El segundo tipo de conocimiento, es el razonamiento que consiste en la deducción de una serie de conclusiones desde uno o varios principios. Este discurso o raciocinio puede versar sobre cosas humanas o divinas⁵³.

Suárez afirma, de nuevo en discusión con Avicena, que el entendimiento es esencialmente memoria. La fantasía y el entendimiento agente tienen que producir especies en cada acto de conocimiento puesto que según Avicena, como recuerda Suárez, ni el entendimiento ni otra facultad poseen la capacidad de conservar las especies. El filósofo persa quiso probar esta tesis deduciéndolo de la experiencia del conocimiento: Si el hombre tuviera la capacidad de conservar las especies estaría continuamente conociendo y sabemos que no acontece de este modo. Por ello, Avicena para sostener su teoría del conocimiento tuvo que defender la creatividad de la imaginación y la necesidad de la iluminación del intelecto agente. Para Suárez, la tesis de Avicena “no tiene valor” y defendió, por el contrario, que el alma humana conserva las especies⁵⁴. La verdad teológica requiere que así sea y la filosofía tiene que concordar necesariamente con aquélla: Si el alma después de la muerte recuerda los sucesos de la vida para ello ha de afirmarse la conservación de las especies y al tiempo, negar que esta conservación dependa de la presencia del objeto o del acto intelectual. Además, si la experiencia nos revela la capacidad del individuo de conocer un objeto en su ausencia, ello prueba que la imaginación las conserva, y, por lo tanto, con más razón tendrá que afirmarse del entendimiento el cual posee un “alcance más universal y de más perfección” que aquélla⁵⁵. El entendimiento puede conservar la especie pues, según Suárez, es esencialmente memoria. Aristóteles predicaba la función de la memoria de la imaginación y no del entendimiento. Suárez persiste en su opinión

⁵¹ DA IX, q. 8. a. 14; T. III, p. 231.

⁵² DA IX, q. 8. a. 18; T. III, p. 237.

⁵³ Suárez siguiendo el *De Trinitate* de Agustín de Hipona (PL 42, 999 sq) supone que de las cosas divina cabe conocimiento por “razón superior” o por “razón inferior”. El primero es el modo más completo de conocimiento teológico pues conoce y contempla las cosas divinas y además puede desde ellas mensurar sus acciones. La razón inferior solo puede conocer este último tipo de objeto práctico. DA IX, q. 10. a. 7; T. III, p. 271.

⁵⁴ DA IX, q. 10. a. 2; T. III, p. 265.

⁵⁵ DA IX, q. 10. a. 3; T. III, p. 265.

de que el entendimiento es memoria en sentido estricto aunque admite: “que el conocimiento del entendimiento en esta vida depende del acto de la fantasía” y que “el entendimiento sólo recuerda lo que los actos de la fantasía dejan en él” y es, por ello, por lo que “recordamos más fácilmente aquellas cosas que se imprimen mejor en la imaginación”.

Por último, en cuanto a las operaciones que puede realizar el entendimiento, éstas pueden ser distinguidas en actos y en hábitos. Entre los actos se encuentran: la “inteligencia” que es el conocimiento por simple intuición o el conocimiento de los primeros principios; el “raciocinio o atención”, cuando el conocimiento es deducido y se aplican las consecuencias; “reflexión o consulta” que es la investigación de algo teórico o práctica. Finalmente, la consecución del máximo conocimiento que el hombre puede alcanzar de manera natural se denomina “sabiduría o juicio recto”⁵⁶. No obstante, el conocimiento perfecto para Suárez, es sobrenatural y lo denomina el “entendimiento en plenitud” que es aquél que “ha alcanzado todo lo que puede tener” y es el propio de los bienaventurados⁵⁷.

6. Conclusión: El juicio judicativo como conocimiento perfecto natural

El hombre como criatura ha sido dotado con el entendimiento situándolo en una posición intermedia en la obra divina⁵⁸. Mientras que el entendimiento angélico posee inscritas en su entendimiento todas las especies, no así el entendimiento humano, de ahí que nuestro entendimiento posea una virtud activa y otra pasiva. Según Suárez: “por el entendimiento posible es como más nos asemejamos a Dios y a los ángeles pues de suyo alcanza la naturaleza espiritual”⁵⁹. En efecto, el entendimiento posible y no el agente, es una facultad cognoscitiva mediante la cual podemos conocer los objetos divinos, como se ha visto, e, incluso, recibir la revelación divina. Es por ello por lo que Suárez concluye con Aristóteles que la virtud y la felicidad del hombre, en el estado natural, se cifra en conocer⁶⁰.

A lo largo del presente escrito hemos visto como Suárez trató de eliminar todas las entidades distinciones, conceptos y operaciones superfluas que hacían difícil la comprensión del proceso del conocimiento. Hemos visto la aplicación del principio de economía sobre la imaginación y el entendimiento. Nos resta un último paso para finalizar el proceso y que se refiere a la doctrina del juicio como conocimiento perfecto. Acabamos de ver como al conocimiento natural perfecto Suárez lo denominó “sabiduría” o “juicio recto”, pero nos queda por conocer el significado del juicio y de su rectitud o, lo que es lo mismo, el modo de asegurar la verdad y la objetividad del conocimiento.

De nuevo, y en polémica con la escuela tomista, reaparece la cuestión de la reflexión. Como se recordará, Suárez negó el acto de la reflexión físicamente en el caso del espejo y así despotenciar el papel creativo de la imaginación y legitimar al tiempo el conocimiento de los objetos singulares por su especie propia. A la hora de explicar el juicio, la escuela tomista supuso que se trataba de una reflexión o acto reflejo mediante el cual la facultad, después de

⁵⁶ DA IX, q. 10. a. 9; T. III, p. 275.

⁵⁷ DA IX, q. 10. a. 7; T. III, p. 273.

⁵⁸ Ídem.

⁵⁹ DA IX, q. 8. a. 18, p. 237.

⁶⁰ Ídem.

haber elaborado una proposición y haberla comparado con el objeto conocido, juzga que está o no está de acuerdo con él.

En la elaboración del juicio, hay una serie de niveles implicados. En primer lugar se conocen los objetos por las especies impresas, “hombre” y “animal”. Se trata de la aprehensión simple. En segundo lugar, se elabora la proposición, “el hombre es animal”, pero según Suárez, seguimos aún en el ámbito de la aprehensión. En un tercer momento, se juzga o se conoce que dicha conexión es decir, que la atribución del predicado “animal” al sujeto “hombre” le conviene o que es verdadera o lo que es lo mismo, que el entendimiento asiente sobre la adecuación de los conceptos que ha formado y los objetos o extremos.

Los dos primeros niveles pertenecen según Suárez, a la simple aprehensión y a este nivel de conocimiento llegan incluso los rústicos. Éstos, sin reflexión alguna, forman conceptos pero sin necesidad de conocer la conexión y la conveniencia de la adecuación de los conceptos (predicados) a los objetos (sujetos). Es el tercer momento, en el que acontece el verdadero juicio con combinación judicativa. Por último, observa Suárez que en el juicio la verdad o la falsedad ya esta implícita en el enunciado, por eso, consideró superfluo añadir después del juicio una nueva confirmación acerca de la verdad como defendía la escuela tomista. Enjuiciar significa conocer de antemano la conexión, adecuación o verdad entre el concepto (predicado) y el objeto (sujeto): por eso el sujeto es siempre verdadero pues es algo real. Cosa diversa es que el concepto formado o la conexión que establezcamos lo sean.

El juicio en opinión de Suárez es la enunciación misma y la combinación cognoscitiva. La aprehensión y el juicio la poseen todos los sentidos, puesto que el juicio está imbricado en el acto cognoscitivo, pero, de manera perfecta, solo en el entendimiento⁶¹.

Los sentidos externos forman juicios por conocimiento simple, pero no mediante combinación. La vista, por ejemplo, produce un acto con el que conoce lo blanco y otro con el que conoce lo negro; pero no podrá producir un tercero con el que compare el blanco con el negro y juzgue que el blanco no es negro y viceversa⁶². El animal conoce por medio de un acto simple y de manera confusa un aspecto material del objeto. En el ejemplo aviceniano de la oveja que huye en presencia del lobo, lo hace, no por el conocimiento claro, sino por el instinto. Conoce al lobo bajo el aspecto de mal, lo cual determina el juicio de la necesidad de la huida, pero no se produce una investigación acerca del motivo de la huida. El hombre conoce no sólo el bien, sino la razón de bien por combinación, de manera clara. El ángel, por su parte, conoce con mayor nitidez, pues su juicio no opera por combinación, sino por simple intuición.

Y del mismo modo que los sentidos externos se hallan incapacitados para juzgar por combinación, tampoco la imaginación puede operar de este modo. En opinión de Suárez y pese a que Tomás de Aquino atribuyo al sentido interior la capacidad de combinar y dividir y, por lo mismo, de realizar cierto tipo de discursos sobre objetos particulares, la verdad que sólo se da en la combinación es una operación que sólo puede efectuar el entendimiento⁶³.

El conocimiento perfecto que cabe alcanzar al hombre es el juicio o combinación que es la aprehensión intelectual de la verdad de una cosa. Es un tipo de conocimiento universal para el cual no está capacitada la imaginación dada su naturaleza material. Para elaborar la combinación no sólo se requiere estar en posesión de los conceptos representados por las

⁶¹ DA V c. 6, a. 10; T. I, p. 423.

⁶² DA V c. 6, a. 12; T. I, p. 423.

⁶³ DA V c. 6, a. 15; T. I, p. 431.

especies, además, se requiere el término medio, la cópula que una al sujeto y al predicado. Puesto que la imaginación no puede combinar ni dividir, tampoco puede discurrir o inferir una propiedad de un objeto o, lo que es lo mismo, conocer la consecuencia formal o el efecto de la experiencia. Cuando decimos que “este fuego calienta”, nos basamos no sólo en el origen sensible de la experiencia que han recibido la sensación del calor, sino además nos basamos en el conocimiento muchas veces repetido de un efecto experimentado y que enunciamos universalmente a través del juicio judicativo. Mediante este procedimiento el hombre no sólo alcanza la verdad de las cosas, sino que genera el arte y la ciencia en el entendimiento⁶⁴.

Recordamos que para Agustín de Hipona, el entendimiento (*mens*) era capaz de ver el objeto en su realidad al ser consciente de que la representación era solamente una semejanza, pero no la cosa real misma. Incluso podía comprender otros aspectos del objeto sin hacer uso de la semejanza.

En nuestra opinión Suárez, siguiendo a Agustín, transformó la teoría de la *visio spiritualis* en la teoría del juicio judicativo posicionándola como la cima del conocimiento perfecto natural y como un instrumento desde el cual medir el rango de los diversos tipos de conocimiento. El hombre por medio de la intuición sensible o de la simple aprehensión solo alcanza a ver las sombras de las cosas, los signos de la cosa significada. Por el juicio judicativo el hombre puede ir más allá, pues al comprender las similitudes con las cosas representadas en su mente, tiene la posibilidad de progresar hasta alcanzar la verdad de las cosas.

Suárez con posterioridad a su comentario al *De Anima* mostrará, en sus *Disputaciones Metafísicas*, que el objeto del conocimiento tiene un fundamento en la realidad se traten de segundas intenciones o de entes de razón. Pues, aunque las relaciones de razón por las que obtenemos el género, la especie, la definición, el predicado, el antecedente, etc. no convengan a las cosas en sí, sino solamente por un acto intelectual, no por ello se encuentran fundamentadas exclusivamente en la mente. Su fundamento es la conveniencia y adecuación con las cosas reales que podrá ser mayor o menor pero real⁶⁵.

⁶⁴ DA V c. 6, a. 16, T. I; p. 433.

⁶⁵ *Vid.* DM, LIV, s. VI, n. 9. Francisco Suárez, *Disputaciones Metafísicas*. Ed. y Trad. S. Rabade, S. Caballero y A. Puigcerver. Madrid, Biblioteca Hipánica de Filosofía, Gredos, T. VII (1966).

MIQUEL BELTRÁN*

NATURALEZA Y FORJA DE LOS MODOS INFINITOS MEDIATOS, EN SPINOZA

Abstract

The aim of this paper is to give an account of the intrinsic nature of infinite mediate modes in Spinoza's system, based on the explanation he gives of the way in which they proceed from Substance in the first book of the *Ethica*. These modes are not clearly described by Spinoza in the book, not even in Letter 64 to Schuller, in which he uses the expression *facies totius universi* to refer to them. Spinoza advises Schuller to read a passage of the *Ethica* in order to understand this expression, the Scholium of a Lemma that elucidates the composition of the whole individual which stands for the totality of bodies. Several scholars have concluded from that that the *facies totius universi* is identifiable with the infinite mode of extension. Inversely, we try to show that the *facies* includes both infinite mediate modes, which separately are the total individual composed of all bodies, and the love of God wherewith God loves Himself.

Keywords: Spinoza, God, Mediate Infinite Modes, *Facies Totius Universi*, Kabbalah.

Resumo

O objetivo deste estudo é dar conta da natureza dos modos infinitos na ontologia espinozana, tendo por base as proposições do Livro I da *Ethica*, nas quais o filósofo entende demonstrar como é que estes se seguem da substância. Nem nessas passagens nem na Carta 64 a Schuller, na qual Espinosa usa a expressão *facies totius universi* para se lhes referir, se descreve a sua constituição com clareza. Na carta Espinosa convida o seu interlocutor a ter em conta, para o bom entendimento da expressão, o Escólio de um Lema que na *Ethica* dilucida o individual total, que parece insistir na soma dos corpos. Alguns estudiosos concluíram daí que a *facies totius universi* é identificável com o modo infinito mediato da extensão. Em sentido contrário, tentamos mostrar aqui que a *facies* inclui ambos os modos mediatos que, separadamente, são o indivíduo composto da totalidade de corpos, e o amor pelo qual Deus se ama a Si mesmo.

Palavras Chave: Espinosa, Deus, modos infinitos mediatos, *facies totius universi*, cabala.

* Profesor de filosofía en la Universidad de las Islas Baleares. La investigación previa a la redacción de este trabajo ha sido posible gracias a la participación de su autor, como Investigador Principal, en el proyecto FF12009-07217, *La influencia de Abraham Cohen de Herrera sobre Spinoza*, financiado por el Ministerio de Ciencia e Innovación en España.

En la carta 63, escrita en julio de 1675, Schuller¹ requería de Spinoza, a instancias de Tschirnhaus², «ejemplos de aquellas cosas que son inmediatamente producidas por Dios así como de aquellas que lo son mediante alguna modificación infinita. Creo que del primer género son el pensamiento y la extensión y del segundo, el entendimiento en el pensamiento y el movimiento en la extensión»³. Los cuatro modos postulados por Schuller son manifiestamente inadecuados⁴, por cuanto éste supone que los dos atributos conocidos por el hombre (el pensamiento y la extensión) serían modos infinitos inmediatos, y que el entendimiento absolutamente infinito y el movimiento serían modos infinitos mediatos. Spinoza responde⁵: «los ejemplos del primer género que pedís son en el Pensamiento el entendimiento absolutamente infinito y en la Extensión, el movimiento y el reposo; del segundo género es la faz de todo el Universo, la cual aunque varíe de infinitos modos, permanece sin embargo

¹ El alemán George Hermann Schuller (1651-1679) estudió medicina en Leiden, donde coincidió con Tschirnhaus, tras lo cual se instaló en Ámsterdam. Sus cartas no denotan que poseyera un agudo intelecto para la disquisición filosófica, pero como mediador entre Spinoza y Tschirnhaus, así como también entre el autor de la *Ethica* y Leibniz, escribió epístolas que indujeron a Spinoza a desvelar aspectos capitales de su ontología. Asistió, además, a la muerte del filósofo, y participó en los pormenores de la publicación de sus *Opera Posthuma*.

² Ehrenfried Walter von Tschirnhaus (1651-1708) era un conde alemán que mostró verdadero interés por la ontología de Descartes, ya desde sus días de estudiante en la Universidad de Leiden. Conoció a Spinoza a través, precisamente, de Schuller, y le visitó. Escribió obras de medicina.

³ Las citas de las obras de Spinoza, como en lo usual, se realizarán remitiendo a la edición canónica de C. GEBHARDT, *Spinoza Opera*, Carl Winters, Heidelberg, 1925 (reedición de 1972). Así, por ejemplo, SO 3 está por el tomo tercero de la misma. Después del tomo, se da el título de la obra, la parte, capítulo(s) y línea(s) (si se trata de una epístola, el número de la misma), también según la convención internacional. Acto seguido, la página en la traducción utilizada, por lo general la de V. PEÑA para la *Ethica* y la de A. DOMÍNGUEZ para el resto de obras, todas en Alianza Editorial, el número de volumen, y el número de página(s). Las abreviaturas de los títulos son las siguientes: E para la *Ethica*, seguida de la Parte (P), y a continuación, Praef (Prefacio), P (Proposición), I (Introducción), A (Apéndice), L (Lema), Ad (Definiciones de los afectos), D (Demostración), C (Corolario), S (Escolio), Ax (Axioma), Def (Definición), Post (Postulado), Ex (Explicación); finalmente, si es el caso, el número (por ejemplo, S1 sería Escolio primero), y después, página(s) y línea(s). De las otras obras citadas en este trabajo: KV (*Korte Verhandeling van God Ide Mensch en des Zelfwelstand*, seguida de la parte y del capítulo (y eventualmente del Axioma, Proposición, Corolario, etc...), página(s) y línea(s); CM para *Appendix continens cogitata metaphysica*, seguida de la parte y del capítulo, página(s) y línea(s); TTP para *Tractatus Theologico-Politicus*, seguida del capítulo, página(s) y línea(s), Ep para las epístolas, seguida del número de la misma, página(s) y línea(s). Así, esta primera cita es Ep63, SO 4, 276, 1-4. AE 1305, p. 348 (es decir, Epístola 63, Volumen 4 de las *Spinoza Opera*, página 276, líneas 1 a 4. Traducción castellana en Alianza Editorial, número 1305, página 348).

⁴ Lo que ha llevado a SCHMALTZ, T. M., «Spinoza's Mediate Infinite Mode», *Journal of the History of Philosophy*, 35 (1997) 199-235 ha señalar que «hay alguna razón para dudar de que fuese Tschirnhaus...quien aportara los ejemplos de los dos modos infinitos mediatos que hallamos en la carta de Schuller. Es cierto que la pretensión de Schuller...es que meramente trasladaba a Spinoza inquisiciones de Tschirnhaus...Pero en otros pasajes de su correspondencia con Spinoza aquél muestra gran perspicacia en su atención a distintos puntos y sutiles características del sistema spinoziano. Me parece poco atribuible a él haber ofrecido ejemplos tan fundamentalmente erróneos de los modos infinitos» (p. 203).

⁵ Ep64, SO 4, 278, 24-28. AE 1305, p. 351.

siempre igual. A propósito de esto último ved el Escolio del Lema 7 que se encuentra antes de la Proposición 14 de la Parte II». Spinoza se refiere a la *Ethica*, libro no publicado hasta después de su muerte, pero cuyo contenido –en todo o en parte– era ya conocido entre los hombres más preclaros de Holanda, y también de otros lugares de Europa⁶.

Facies totius universi parece ser, así, el nombre que Spinoza da al único modo infinito mediato al que hace referencia en su obra, y del que ni siquiera explícita de qué atributo sería modo, algo que ha llevado a estudiosos como Zourabichvili⁷, y, hace ya casi un siglo, a Wolfson⁸, entre otros, a considerar que se trataría de un único modo correspondiente a la vez a la extensión y el pensamiento, lo que resulta difícil de admitir puesta la gran distancia conceptual que existe entre los modos infinitos inmediatos del pensamiento y el de la extensión (por una parte –lo decíamos– el entendimiento absolutamente infinito, identificable con la *Idea Dei*, y por el otro, el movimiento y el reposo y las leyes según las cuales éstos rigen los cuerpos). Además, que los infinitos mediatos deban derivarse, tal como son descritos, de aquéllos⁹, permite sospechar que resulta difícil que ambos configuren la misma mediación, dado que lo que define a los modos finitos (que serán, como veremos, partes de los modos infinitos mediatos) es, por lo demás, serlo de un atributo en particular.

La distinción entre modos infinitos inmediatos y mediatos no se da en todas las obras de Spinoza. En la *Korte Verhandeling* no la hallamos. La divergencia se da aquí entre los modos infinitos y las cosas particulares, siendo los primeros creados inmediatamente por Dios, y los otros por una causa instrumental subsidiaria. Pero de la caracterización de los modos infinitos inmediatos y mediatos en varios lugares de la *Ethica*¹⁰ y en la carta a Schuller, parece concluirse que

1. Todo modo es en Dios sólo, y sólo a través de Él concebido, pues por E1P28S: «Ciertas cosas han debido ser producidas por Dios inmediatamente, a saber: las que se siguen necesariamente de su naturaleza considerada en absoluto, y, por la mediación de estas primeras, otras, que, sin embargo, no pueden ser ni concebirse sin Dios... Dios es causa absolutamente 'próxima' de las cosas inmediatamente producidas por Él».¹¹

⁶ En lo que respecta al interlocutor que aquí nos ocupa, la Ep59 de Tschirnhaus, datada el 5 de enero de 1675, demuestra que éste había leído la segunda parte de la *Ethica*.

⁷ ZOURABICHVILI, F., «La langue de l'entendement infini», Jornadas *Spinoza aujourd'hui*, Décade Cerisy-La Salle julio 2002, p. 2: «hay un universo de las ideas como lo hay de los cuerpos (por ello es que en la carta 64 a Schuller, Spinoza no da como ejemplo de modo infinito mediato sino la *facies totius universi* –y no, como alguna vez se postula, porque habría olvidado dar un ejemplo del modo del pensamiento–); de hecho, la *facies totius universi* se declina bajo el atributo de la extensión y también bajo el del pensamiento».

⁸ WOLFSON, H. A., *The philosophy of Spinoza*, Harvard University Press 1962, en un solo volumen. La primera edición, en dos volúmenes separados, es de 1934.

⁹ El modo infinito mediato es descrito en E1P23: «Todo modo que existe necesariamente y es infinito, ha debido seguirse necesariamente, o bien de la naturaleza de algún atributo de Dios considerado en absoluto, o bien a partir de algún atributo afectado de una modificación que existe necesariamente y es infinita» (E1P23, SO 2, 66, 25-28. AE H 4404, p. 77). La segunda suerte de procesión es la que define al modo infinito mediato.

¹⁰ Por ejemplo en E1P23D: «Si se concibe que un modo existe necesariamente y es infinito, ambas cosas deben necesariamente concluirse, o percibirse, en virtud de algún atributo de Dios, en cuanto se concibe que dicho atributo expresa la infinitud y necesidad de la existencia, o...la eternidad, esto es...en cuanto se lo considera en términos absolutos» (E1P23D, SO 2, 67, 1-6. AE H 4404, p. 77-78).

¹¹ E1P28S, SO 2, 70, 2-8. AE H 4404, p. 82.

2. Si un modo existe necesariamente (en virtud del atributo del que es modo) expresa la infinitud y eternidad de la existencia.
3. Se sigue de un atributo de Dios tomado en términos absolutos, bien inmediatamente, o bien a través de alguna modificación, que es producto ('hijo', escribe Spinoza en la KV¹², de la naturaleza de Dios absolutamente considerada¹³). Así, el modo infinito mediato por el que esté la *facies totius universi*, es en Dios, existe necesariamente, y es infinito en virtud de la extensión, el pensamiento, o ambos, que expresa(n) la infinitud y eternidad de la existencia, y se da a través de una modificación que procede de la naturaleza de Dios considerada absolutamente.

En su libro capital sobre el pensador de Ámsterdam, *The Philosophy of Spinoza*, publicado por primera vez en 1934, Wolfson aventuró una genealogía precisa de la expresión *facies totius universi*, de acuerdo con la cual él hallaba en la misma reminiscencias de cómo en la Escritura es descrita en su totalidad cierta extensión de territorio: «Así, cuando en la Biblia se quiere decir 'sobre toda la tierra' leemos: 'sobre la faz de la entera tierra' que en la Vulgata se traduce así: *super faciem totius terrae* (Dan 8, 5¹⁴) o *super faciem universae terrae* (Gen 7, 3¹⁵ y I Sam 30:16¹⁶)¹⁷, o *super faciem omnis terrae* (II Sam 18, 8¹⁸ y Zac 5, 3¹⁹)».

Detenerse en los símiles nos aboca a sospechar que la *facies totius universi* es un modo infinito de la extensión, y así postula Wolfson que podría significar la totalidad del universo como un individuo. Aduce además éste que, al adoptar tal expresión para el modo mediato, Spinoza tuvo que haberse visto influido por el término cabalístico *parzuf* (traducido por 'rostro'²⁰) que está —escribe el estudioso— por las emanaciones mediatas de *En Sof* (el Infinito,

¹² KV 1/9, no2 & no3, SO 1, 70, 31, 71, 1-21. AE 1478, p. 93-94.

¹³ Algo más adelante volveremos sobre la historiografía de esta noción —la de hijo de Dios— en el pensamiento judío del Renacimiento, que sin duda influyó notoriamente en el Spinoza de la KV.

¹⁴ Daniel 8, 5: «Estando yo observando, he aquí, un macho cabrío venía del occidente sobre la superficie de toda la tierra sin tocar el suelo; el macho cabrío tenía un cuerno prominente entre los ojos».

¹⁵ Gen 7, 3: «De las aves del cielo toma también siete parejas, macho y hembra, para preservar la especie sobre la faz de la tierra».

¹⁶ I Sam 30:16: «Entonces los llevó, y he aquí que estaban desparramados sobre la superficie de toda la tierra, comiendo, bebiendo y haciendo fiesta por todo aquel gran botín que habían tomado de la tierra de los filisteos y de la tierra de Judá».

¹⁷ WOLFSON, H. A., *The philosophy of Spinoza* I, 1962, p. 244.

¹⁸ II Sam 18, 8: «La batalla se extendió por toda aquella región, y el bosque devoró más gente aquel día que la que devoró la espada».

¹⁹ Zac 5, 3: «Entonces me dijo: ésta es la maldición que sale sobre la faz de toda la tierra; ciertamente todo lo que roba será destruido según lo escrito en un lado, y todo el que jura será destruido según lo escrito en el otro lado».

²⁰ MAGID, S., *From Metaphysics to Midrash. Myth, History and the Interpretation of Scripture in Lurianic Kabbalah*. Bloomington e Indianapolis, Indiana University Press, 2008, afirma, con todo, que la traducción más correcta del término '*parzufim*', aunque éste derive de la palabra griega '*prósopos*', que está por persona, sería la de 'interrelacionarse en conjunto'. Leemos: «*parzuf* significa literalmente 'rostro', pero puede ser traducido con mayor propiedad como 'interacción', el lugar donde el infinito se encuentra con lo finito» (p. 24).

o más literalmente, 'el que carece de fin')²¹. Sospecha Wolfson que Spinoza habría encontrado el término en *Puerta del Cielo*, la obra cabalística que Abraham Cohen de Herrera²² escribió en Ámsterdam entre 1620 y 1632, y de la que numerosos estudiosos²³ han percibido la posible influencia que hubo de tener sobre la gestación de la filosofía spinoziana. Leemos: «Al acuñar o

²¹ «*parzupim* del mundo del infinito» escribe Herrera en su obra capital: COHEN DE HERRERA, A., *Puerta del Cielo*, ms. Koninklijke Bibliotheek, 's-Gravenhage 131 C 10, La Haya. Además de este manuscrito, completo, con resúmenes e índice de materias, copiado de mano anónima, existen otros tres. Dos se hallan en la Biblioteca Etz haim-Montezinos de la Sinagoga Portuguesa de Ámsterdam (manuscrito 48 A 16, copiado por Samuel David Curiel en 1675, y manuscrito HS 48 B 19, copiado por Samuel Abaz George en 1740 (a éste último le faltan los tres últimos libros). Un último manuscrito, también incompleto a partir del libro octavo, se halla en la biblioteca de la Columbia University de Nueva York (x 86 H 42 Q). La cita es *Puerta del Cielo*, Libro Sexto, Capítulo I, f. 62r. El Infinito o *En Sof, Causa Primera*, se describe en la obra como «aquel puro y absoluto ser, por esencia, que no es limitado, ni limitable a ninguna determinada naturaleza, ni a todas juntas.... es aquella inmensidad, que a todos los que participan de ser, y lo pueden participar, asiste y está presente, obrando en los unos, y estando pronta y dispuesta para obrar, cuando quisiese, en los otros, todos los que son y es posible que sean. Y en resolución, es aquella perfección que no solamente excede, contiene, causa, y puede causar, todas las demás perfecciones que fuera de ella son y pueden ser, mas en sí es tal y tanta, que si en infinito fuéremos añadiendo, mayores y más excelentes perfecciones, a las producidas, y con el entendimiento, fuéremos subiendo de más a más, y más perfecto objeto y concepto intelectual e inteligible, nunca llegaremos ni llegarán todos los efectos y alcanzados conocimientos, a perfección existente o conocida, que no digo se iguale... mas aun se proporcione o asemeje, a la infinita e incausada perfección primera» (*Puerta del Cielo*, Libro I, Proposición II, f. 1v).

²² Abraham Cohen de Herrera, de ascendencia española, se crió en Ferrara. Definitivo para entender su periplo intelectual fue su encuentro en Ragusa (la actual Dubrovnik) con Israel Sarug, un discípulo de Luria que propagó las enseñanzas de éste por tierras italianas, pero que también las permeó de un aparato neoplatónico que influyó decisivamente en el ahínco mostrado por Herrera por elevar el sincretismo entre filosofía y cábala que pugnaron por fraguar, en el Renacimiento, pensadores judíos como Alemanno o Yagel, a cotas nunca superadas. Tras una accidentada vida dedicada al comercio, Herrera recaló en Ámsterdam en 1619, donde fue miembro de la congregación Neveh Shalom, y se le calificó de 'sabio da lei'. Además de *La Casa de la Divinidad y Puerta del Cielo*, sus dos textos cabalísticos, es autor de un *Epítome y Compendio de Lógica o Dialéctica*, publicado en vida del autor.

²³ Entre estos cabe señalar a ALTMANN, A., «Lurianic Kabbalah in a Platonic Key, Abraham Cohen de Herrera's *Puerta del Cielo*», en I. TWERSKY y B. SEPTIMUS (eds.), *Jewish Thought in the Seventeenth Century*, Harvard, Harvard University Press, 1987, pp. 1-37. También son de obligada referencia SACCARO BATTISTI, G., «Herrera and Spinoza on Divine Attributes», *Italia* 4 (1985) 21-58, SACCARO BATTISTI, G., «Abraham Cohen Herrera et le Jeune Spinoza entre Kabbale et Scolastique; à propos de la création 'ex nihilo'», *Archives de Philosophie* 51 (1988) 55-73, y sobre todo SACCARO BATTISTI, G., *Alle origini del panteismo. Genesi dell'Ethica di Spinoza e delle sue forme di argomentazione*, Milán, Franco Angeli, 2004. Cfr. asimismo YOSSA, N., «The Impact of Renaissance Writings on 17th Century Kabbalist Herrera», *Accademia* 3 (2003) 113-128, y KRABBENHOFT, K., «Syncretism and Millennium in Herrera's Kabbalah», en M. GOLDISH Y R. H. POPKIN (eds.), *Millenarianism and Messianism in Early Modern European Culture: Jewish Messianism in the Early Modern World*, Kluwer Academic Publishers, 2001, pp. 65-75. Finalmente, DI POPPA, F., «Abraham Cohen de Herrera: A Possible Source for Spinoza's Concept of the Attributes», *American Catholic Philosophical Quarterly* 83 (2009) 493-507; DI POPPA, F., «Spinoza's Concept of Substance and Attribute: A Reading of the *Short Treatise*», *British Journal for the History of Philosophy* 17 (2009) 921-938, DI POPPA, F., «Spinoza and Process Theology», *The Southern Journal of Philosophy* 48 (2010) 272-293, y HUGUES, A. W., «The Reception of Yehuda Abravanel among Conversos in the 17th Century: A Case Study of Abraham Cohen de Herrera», *Bruniana & Campanelliana* 14 (2008) 461-475.

adoptar esta expresión para el modo mediato, Spinoza pudo haberse visto también influido por el término cabalístico ‘rostros’ (*parzufim*), derivado de *prósopos*, que está por las emanaciones mediatas del Infinito (*En Sof*), que proceden de él a través de la mediación de las *sefirot*²⁴. *Abraham Cohen de Herrera, en su Puerta del Cielo*, se refiere a estas emanaciones mediatas como ‘los rostros del universo del infinito’. En el castellano original, la frase reza: ‘*parzupim* del mundo del infinito’. En la versión hebrea hallamos el mismo término ‘*parzufim*’²⁵. La versión hebrea a la que Wolfson se refiere es una traducción del original castellano que debemos a Isaac Aboab de Fonseca, uno de los rabinos que firmó la excomunión de Spinoza²⁶.

Pero en realidad los *parzufim* no son tanto emanaciones directas del infinito que constituye la divinidad como la reestructuración de las mismas tras la catástrofe de la rotura de los vasos que contienen la luz irradiada por *En Sof*, proceso que acaso convenga aquí detenerse a explicar.

La cábala de Safed, y en particular la de Luria²⁷, forjó, en el XVI, una novedosa teosofía en el seno del judaísmo. La razón de su impacto en el pueblo fue el influjo directo que la misma tuvo sobre las cuestiones del exilio y de la redención. El exilio se concibió como símbolo de la realidad terrenal, pero sobre dicha concepción se erigió una doctrina general del universo,

²⁴ Las *sefirot* son descritas por Herrera del siguiente modo: «los medios que dijimos, que representan a la Causa Primera que en sí, como infinita, es del todo oculta, son las *sefirot*, o divinas numeraciones, que de ella próximamente emanan, y que con su virtud, y actual concurso, produjeron, y continuamente gobiernan todas las cosas.

Que se pueden circunscribir, pues que el definir las es imposible, diciendo que son propagaciones de la sencillísima Unidad divina, comunicaciones de su infinita bondad, representaciones de su suma verdad, y participaciones de su ser, que lo es por su misma esencia, imágenes y traslados de su inteligencia, demostraciones de su voluntad, vasos y receptáculos de su potencia, instrumentos de su acción, rayos con que todo ilustra y mira, ideas, razones y simientes con que todo produce, ánimas con que a todo da ser, vida y entendimiento, orden de los tiempos con que todo distingue... incorporales lugares que todo contienen, supremas unidades, a las cuales se reducen todas las unidas, multitudes, o números, y por ellas finalmente, a la purísima unidad de todas las unidades, que es la infinita y primera» (*Puerta del Cielo*, Libro I, Capítulo IX, f. 4r). Según Herrera, «el nombre de *sefirá*, o *sefirot*, que a las divinas emanaciones ordinariamente se aplica, deriva de *sipur* que es narración, para que sepamos que ellas son las que, como dice el salmista, recuentan y narran a todas las criaturas la gloria de su encubierta Causa» (*Puerta del Cielo*, Libro I, Proposición XIV, f. 6r).

²⁵ WOLFSON, H. A., *The Philosophy of Spinoza I*, 1962, p. 245.

²⁶ Esta versión, publicada en 1655, mutila extraordinariamente el original, obviando todo el aparato filosófico con el que Herrera inicia su revisión de la cosmología luriánica, en su exacerbado afán por vindicar el sincretismo entre filosofía y cábala que se dio ya en el Renacimiento italiano, tanto entre cabalistas cristianos como entre los hebreos. Sobre la misma tradujo al latín Christian Knorr von Rosenroth para su compendio de la cábala que tituló *Kabbala Denudata*, en el que ‘*parzufim*’ se vierte como ‘*Personae Systematicis, Infinitii*’, dando pábulos a la genealogía que Wolfson advertía que remite a ‘*prósopos*’.

²⁷ Isaac Luria, llamado Ari (‘el león’), es considerado uno de los más grandes cabalistas de todos los tiempos. Divulgó su innovadora doctrina en Safed, centro capital de la cábala del XVI. Nacido en Jerusalén, murió a los 38 años. Habiendo realizado estudios talmúdicos en El Cairo, se retiró a una isla del Nilo para estudiar la cábala, y tras unos años de meditada lectura del *Zohar* viajó hasta Galilea para devenir discípulo de Cordovero, tras cuya muerte fundó su propia escuela allí. No dejó nada escrito, pero su doctrina nos ha llegado a través de prosélitos suyos como Hayyim Vital, en su *Etz Hayyim (El árbol de la vida)* o el *Sefer Hagilgulim (Libro de las reencarnaciones)*. La cosmogonía luriánica introduce una concepción dramática, llena de dinamismo, en la cábala post-exílica, a la manera gnóstica.

y de la potencia y el afán del hombre en la reestructuración del mismo, tras la caída. Así, el sistema cabalístico de Luria es, esquemáticamente, el siguiente: el mundo entero fue originado en un acto primordial. Dios no se reveló a nadie a través de aquél, sino que, al contrario, se escondió y se contrajo en el profundo misterio de su íntima naturaleza²⁸. Fue precisamente en virtud de ello –de su contracción y ocultamiento– como el mundo pudo surgir y tener su lugar. Tras aquella contracción, se produjo un segundo acto, la emanación del mundo, y así, la manifestación de Dios como un ser personal, como el Creador y el Señor de Israel. Pero aquella primera acción tuvo importantes consecuencias. Puede apreciarse en ella una voluntad de repliegue en sí mismo, y de auto-limitación, que se refiere al atributo de justicia, pues dicho encogimiento (el *Zimzum*) se vincula a una actitud de retribución hacia lo otro, pero a la vez de crueldad hacia sí mismo, el exilio del propio Dios que se ha despojado de su absoluto infinito para devenir un infinito restringido. Es el exilio interno de la divinidad el que al contraerse en el *Zimzum* da lugar al mundo.

Ante la cuestión capital de cómo se constituye el mundo, hay una divergencia notable entre la cábala primitiva y la de Luria y sus discípulos. Los antiguos la resolvían con una doctrina de la emanación según la cual Dios exhaló de su sobreabundancia²⁹, de la riqueza que contiene, las *sefirot*, las luces divinas, las virtudes y grados por los que se revela. De grado en grado exhaló Aquél su luz, que se extiende progresivamente, y también de manera incesante se ha ensombrecido. En ese descendimiento de las luces desde su fuente infinita, han emanado y se han creado los mundos, y el nuestro es el más externo frente al aparato de lo eterno. El proceso de creación es, asimismo, el de la revelación, que tiene un sentido único y esencial, carente de ambigüedad.

La cábala luriana se despliega de un modo algo diverso. La cuestión del origen, y en ella, la noción de *Zimzum*, es mucho más capital, y reemplaza a la de simplicidad, que contaba extraordinariamente para los cabalistas de la Edad Media. De nuevo, en Luria, con objeto de que algo que no es Dios pueda existir, es indispensable que Éste se refugie en sí mismo. Dios dirige los rayos de su luz en el espacio creado por su contracción. En cada instante la contracción y la emanación son igualmente necesarias³⁰. Esta doctrina es, de algún modo, el rechazo de la noción de univocidad. Todo contiene esta proporción de dualidad y de duplicidad, fundamental, de las que resultan una expulsión y una expansión. Es por la conjunción de estas dos corrientes inversas que las cosas llegan a existir. La idea de la contracción parece contener paradojas, pero sobre todo expresa la idea de un Dios vivo, considera a Dios como un organismo que se revela por su potencia, y según una mecánica interna harto compleja. Así, para realizar la obra de la creación, Dios forma vasos que deben servir para la revelación de su propia esencia, pues en ellos se contiene la luz de la cual surgirán las criaturas. Pues

²⁸ Cfr. a este respecto NOVAK, D., «Self-Contraction of the Godhead in Kabbalistic Theology», en L. E. GOODMAN (ed.), *Neoplatonism and Jewish Thought*, Albany, University of New York Press, 1992, pp. 299-319.

²⁹ Cfr. sobre esta cuestión en la cábala clásica, WOLFSON, E., *Through a Speculum that Shines. Vision and Imagination in Medieval Jewish Mysticism*, Princeton, N. J., Princeton University Press, 1994.

³⁰ Cfr. sobre ésta y otras cuestiones relativas a la derivación del mundo en Luria, KLEIN, E., *Kabbalah of Creation. Isaac Luria's Earlier Mysticism*. New Jersey, Jason Aronson Inc., 2000. También MAGID, S., «Origin and the Overcoming of the Beginning: *Zimzum* as a Trope of Reading in Post-Lurianic Kabbala», en S. MAGID y A. COHEN (eds.), *Beginning/Again: Toward a Hermeneutic of Jewish Texts*. New York, Seven Bridges, 2002, pp. 163-214.

bien, por razones sobre las que las cabalistas conjeturan hipótesis muy diversas –algunas de ellas antagónicas entre sí–, y que son objeto de proliferas elucubraciones, esos vasos se rompen desde el inicio de la revelación de Dios a sí mismo. Incapaces de contener la luz divina, los vasos se resquebrajan y la luz se dispersa. Grandes cantidades de la misma vuelven a su origen, pero el resto, o mejor, centellas o puntos mínimos de esa luz, caen hacia abajo: Éste es el exilio interno fundamental de la creación, mediante el cual los cabalistas explican la aparición de lo otro en la constitución del mundo. Ese elemento dramático en la creación comporta el exilio, y nada hay en estado de perfección desde ese momento, porque la luz divina no se halla en su lugar, y con ella, tampoco nada de lo que existe.

Todo se halla fuera de su exacta ubicación, todo está en exilio³¹. Además, algunas de estas diminutas porciones de luz se precipitaron en el abismo, y allí constituyen las fuerzas del mal, por las cuales el creador ha querido poner a prueba a sus criaturas. La constante contienda de éstas –las criaturas– entre sí, y contra aquellas fuerzas da buena cuenta de ello.

Vemos pues que la cábala de Safed propone una visión cósmica del exilio. No se trata sólo del exilio del pueblo de Israel, sino del de la propia presencia divina, desde el origen del universo. Toda la imperfección del mundo se explica por el exilio de la luz de Dios, que aspira a retornar a su fuente, pero que no puede hacerlo por sí misma. Lo importante es que algo divino, según Luria, está comprometido en la realidad del exilio.

El Adán cósmico, una suerte de entidad espiritual suprema, un alma que contenía todas las almas, cae, y al caer él, la luz divina que contenía su alma se desperdiga, de modo que la realidad se precipitó en el exilio. Un exilio cósmico del cual Israel no es sino la forma que expresa más adecuadamente su situación, la de un mundo que se halla en el estado previo a la redención. No causa el exilio, pues, el azar, sino que aquél se inscribe en la realidad más profunda, y expresa el hecho de que Israel no ha repuesto cada cosa en su lugar. Esta reposición debe llevarse a cabo a través de la Torá y sus preceptos, esto es, del cumplimiento de la Ley. Los preceptos son el misterioso medio por el cual las cosas se ven devueltas a la luz primordial, o mejor, por el cual la luz aprisionada se libera y torna a su lugar³².

Los *parzufim* están por el denuedo con que Dios acomete la reparación, a través de un *Adam Kadmon* (hombre primordial) reconfigurado, que hace posible la relación de las luces divinas según una nueva dinámica, mediante semblantes que subsumen las *sefirot* que han mostrado la fragilidad de la que adolecen por sí mismas. Cinco *parzufim* que poseen, así, la estabilidad y firmeza de las que carecían las anteriores manifestaciones divinas. Cada *parzuf* contiene las diez *sefirot*, imaginadas ahora como rasgos anatómicos. Luria mostró una inclinación a multiplicar los elementos que configuran la manifestación de la divinidad, en una suerte de incontables espejos que se reflejan los unos en los otros.

Esta reorganización en *parzufim* facilita el ascenso de las centellas de luz que habían quedado en el exilio tras la rotura de los vasos, a través de la armoniosa interrelación de aquéllos que hace posible la paulatina reestructuración de la luz, y su reascensión, tras haber quedado atrapada en el mundo, permitiéndole retornar a la perfección inicial. Tal como Magid lo expone: «conjuntos de *sefirot* en el sistema luriánico...constituyen una combinación de formas deificadas de carácter bíblicos, en conjunción con la interpretación mítica que Luria

³¹ Cfr. WOLFSON, E., «Ontology, Alterity, and Kabbalistic Anthropology», *Exemplaria* 12 (2000) 129-155.

³² Cfr. FINE, L., *Physician of the Soul, Healer of the Cosmos: Isaac Luria and his Kabbalistic Fellowship*. Stanford, California, Stanford University Press, 2003. También FINE, L., *Safed Spirituality*, Nueva York, Paulist Press, 1984.

hereda del *Zohar*. Estos *parzufim*... crean las condiciones apropiadas para el efluir divino en el mundo material»³³.

La redención tiene lugar en el seno de dicha concepción. De este modo se invierten las nociones por las cuales la visión abocada a la catástrofe se convierte en un proceso histórico. Pero el exilio es una misión, una prueba a la que se somete a Israel. Además, ya desde los tiempos de la expulsión de los judíos de la península ibérica, los hebreos creían que las almas pasaban de un cuerpo a otro, y la transmigración de las mismas no es un simple corolario al sistema, sino que está en el centro misma de su consideración del estado imperfecto del mundo, del desorden propio de la creación. Del mismo modo en que los cuerpos están o son en el exilio, las almas también lo son y lo están. Por todo ello el judío que cumple un precepto no hace simplemente eso, sino que repara algo en el mundo y ayuda a reconducirlo a la posición inicial³⁴.

En Herrera, la distancia entre *En Sof*, el Infinito y el entendimiento creado es tan inmensa que la Causa Primera «determinó manifestarse por medios o representaciones y semejanzas luminosas, incorpóreas, y divinas, que, procedidas de ella, y debajo de ella demostrasen... alguna porción, aparte de su infinidad, ya que toda, por sí y en sí, es totalmente inalcanzable»³⁵. Pero *En Sof* salva de alguna manera la inmensa distancia emanando, irradiando haces de su luz donde expande su ser, «propagando y difundiendo de sí como infinitamente liberal y magnífico, muchos y muy perfectos grados, órdenes, y especies de efectos en quien sumamente resplandece»³⁶, aunque con un efecto limitado, de manera que quede proporcionado al entendimiento de la criatura, y ésta llegue a alcanzarlo.

La proporción no se logra, sin embargo, tras la primera emanación, sino tras una serie de ellas, exactamente tras diez, donde la una, a partir de la primera, es causa de la siguiente, degradándose en perfección la que es efecto con respecto a la que es causa. Las emanaciones son en Herrera como «vidrieras, cortinas y antiparas»³⁷ que templan la inabordable luz divina para acomodarla a la visión humana. Aunque escribe Herrera: «Es necesario que intervenga alguna proporción y conveniencia entre la potencia cognoscitiva y su cognoscible objeto, para que lo conozca. Pero entre la Causa Primera que es infinita y todos los producidos y producibles entendimientos que son limitados y de ella en infinito distantes, no hay, ni puede haber, proporción alguna, para que en alguna manera lo alcancen, y entiendan. Con que es cierto, que queda en sí y por sí del todo oculta, y de ninguno conocida o conocible»³⁸. Por lo demás, los *parzufim*, en *Puerta del Cielo*, son una concertación de las caídas *sefirot* o vasos, que se constituyen de un modo distinto, interactuando dinámicamente. En el Libro décimo y último, se lee que de la conjunción de las cinco *sefirot* más altas «se formó el *parzuf* de *Atika de Atikim*, o *Atika Kadissa*, que quiere decir el Antiguo de los Antiguos, y el Antiguo Santo; no en línea recta, como de antes³⁹, sino en contrapeso, balanza, cara a cara⁴⁰». A

³³ MAGID, S., *From Metaphysics to Midrash*..., 2008, p. 24.

³⁴ Sobre esta doctrina de Luria y su prefiguración en la cábala italiana del Renacimiento, véase OGREN, B., *Renaissance and Rebirth. Reincarnation in Early Modern Italian Kabbalah*. Brill, Leiden, 2009.

³⁵ *Puerta del Cielo*, Libro I, Proposición V, f. 2v.

³⁶ *Puerta del Cielo*, Libro I, Proposición IV, f. 2r.

³⁷ *Puerta del Cielo*, Libro I, Proposición VIII, f. 3r.

³⁸ *Puerta del Cielo*, Libro I, Proposición VIII, f. 3v.

³⁹ Es decir, no como emanaron en su primera propagación las *sefirot*.

⁴⁰ *Puerta del Cielo*, Libro X, Capítulo VII, f. 144 v.

continuación Herrera relata cómo se forjan los restantes *parzufim*, de diferentes *sefirot* y en los diversos mundos.

El proceso emanativo en Herrera nos parece que puede ser contemplado como una prefiguración de la derivación de los modos infinitos en Spinoza. Tratemos, a partir de lo anteriormente expuesto, de reinterpretar la misma en Spinoza, y en particular la forja de la *facies totius universi*. A diferencia de los dos modos infinitos inmediatos, que se hallan adscritos a sus respectivos atributos sin ambages, y se definen en función de ellos, el modo finito inmediato no se circunscribe –como ya referíamos– a ninguno de ellos explícitamente, de ahí que resultara esperable que a algunos estudiosos les pareciera que puede pertenecer a ambos. El propio Wolfson, y pese a relacionarlo con la territorialidad –al remitir a los pasajes bíblicos que antes referíamos–, se enfrenta a quienes intentan encontrar un modo infinito mediato del Pensamiento que corra paralelo a la *facies totius universi*. Se hallarían quienes lo hacen bajo el dictado de la necesidad de encontrar otro modo infinito mediato con el fin de equilibrar la simetría. El estudioso halló un pasaje de la KV que invita, a su parecer, a desistir del intento: la naturaleza o Dios es un ser del cual se predicen infinitos atributos, y que contiene en sí mismo las esencias de las cosas creadas. Escribe Wolfson: «Se sigue de ello que todo lo que es producido en el pensamiento es una idea infinita (*oneyndige Idea*) que comprende *objective* la totalidad de la naturaleza como ésta es *realiter* (Apéndice II, & 4⁴¹)»⁴². Esta idea infinita es la *Idea Dei*, y por el contexto del pasaje resulta claro para Wolfson que no puede ser un modo mediato del pensamiento, ya que afirma a continuación: «de aquí que, en el capítulo 9, llame a esta idea una creación creada inmediatamente por Dios. El uso de la *Idea Dei* en E1P21D no deja duda además de que se trata de un modo inmediato». Wolfson toma la *Idea Dei* como equivalente de la expresión ‘*intellectus absolute infinitis*’, descripción del modo infinito inmediato del pensamiento⁴³. En efecto así es. Pero ello no obsta para que tratemos de hallar un modo que sea mediato en el pensamiento, una vez descartado que la *Idea Dei* pueda serlo.

En un breve artículo de 1994, magistral en su concisión y precisión argumentativas, Beyssade⁴⁴ determinó que el modo infinito mediato que correspondería al pensamiento, paralelo al individuo total que consiste en el conjunto de los cuerpos, y que lo es de la

⁴¹ Remite WOLFSON a la parte del Apéndice de la KV intitulada *Van de Menschelyke Ziel (Del alma humana)*, citando como Apéndice segundo lo que consuetudinariamente se cita no como tal, sino por su título, una pequeña digresión sobre la cuestión del alma con la que concluye la obra. El fragmento al que Wolfson se refiere reza: «Siendo esto así, a saber, que la naturaleza o Dios es un ser del que se predicen infinitos atributos y que contiene en sí todas las esencias de las cosas creadas, es necesario que de todo eso surja en el pensamiento una idea infinita, que contenga en sí objetivamente toda la naturaleza, tal como es realmente en sí» (KV, VMZ4, SO 1, 117, 24-29. AE 1478, p. 171).

⁴² WOLFSON, H. A., *The Philosophy of Spinoza* I, 1962, p. 241.

⁴³ En un magnífico estudio reciente, MELAMED, Y., «‘Christus secundum spiritum’: Spinoza, Jesus and the Infinite Intellect», en N. STAHL (ed.), *The Jewish Jesus*, Nueva York, Routledge, 2012, pp. 140-151, demuestra que la *Idea Dei* (esto es, el modo infinito inmediato del Pensamiento) se manifiesta asimismo en el eterno hijo de Dios que es Cristo, conocido no según la carne, sino como la eterna sabiduría de Dios. Leemos en la Ep73, a Oldenburg: «para salvarse no es en absoluto necesario conocer a Cristo según la carne; de forma muy distinta, sin embargo, hay que opinar sobre aquel hijo eterno de Dios, a saber, la sabiduría eterna de Dios, que se manifestó en todas las cosas y, sobre todo, en el alma humana, y, más que en ninguna otra cosa, en Jesucristo» (Ep73 SO4, 308, 9-13. AE 1305, p. 388).

⁴⁴ BEYSSADE, J.-M., «Sur le mode infini médiat dans l’attribut de la pensée. Du problème (lettre 64) à une solution («Éthique» V, 36)», *Revue philosophique de la France et de l’étranger* 119 (1994) 23-26.

extensión⁴⁵, sería el amor de Dios por sí mismo. Oponiéndose a Guérout⁴⁶, quien afirmó que no se halla en la obra de Spinoza nada que nos conduzca a discernir cuál es el modo infinito inmediato del pensamiento, por lo cual este estudioso, según su propia expresión, se ‘resolvió a interpretar’, Beyssade detalla las condiciones que deberá cumplir dicho modo. En primer lugar, ser distinto del entendimiento absolutamente infinito o *Idea Dei*; también, derivar de éste, para lo cual Beyssade pone en práctica «un principio de univocidad o de homogeneidad en el seno de la *Naturaleza Naturante*; la misma relación entre los modos mediatos e inmediatos existe entre los modos finitos (de la *res cogitans* singular, el alma humana) y los modos infinitos (de Dios, *res cogitans*). Es por ello que el axioma 3 de la segunda parte me parece –añade Beyssade– actuar en dos niveles. Subordina expresamente a la idea todos los afectos como el amor, el deseo. Proveniente de Descartes (MM III, AT VII, 37 1, 3-12. IX-29⁴⁷) y de la *Korte Verhandeling* (Apéndice final, II, *Del Alma Humana*, & 5⁴⁸), este axioma establece lo que es la relación entre un modo mediato y un modo inmediato (poco importa que sean finitos o infinitos). E invita a poner el amor como el primero de los modos mediatos en el atributo pensamiento⁴⁹. Igualmente, es preciso que se dé una diferencia con el modo inmediato. No basta con una distinción de razón, sino que aquélla debe ser modal. Así, la voluntad no es diferente del entendimiento, de manera que no podrá constituir el modo infinito mediato.

Además, éste debe comprender, como partes suyas, a los modos finitos mediatos homónimos, de idéntica suerte a cómo el modo infinito inmediato (esto es, el entendimiento absolutamente infinito, en el Pensamiento (o bien la Idea que Dios tiene de sí mismo)) contiene en sí, como partes, a las almas humanas⁵⁰ o los entendimientos humanos⁵¹.

Es la proposición 35 de la parte quinta de la *Ethica* la que revela cuál es el modo en cuestión, que permite que no tengamos que vernos abocados a interpretar. Ya que ‘el amor con el que Dios se ama a sí mismo’, que tiene expresamente como partes ‘el amor intelectual

⁴⁵ Nos referimos a la extensión y el pensamiento, esto es, a los dos únicos atributos que al hombre le es dado conocer, aunque Dios posee infinitos atributos, como consta de su misma definición en la *Ethica*.

⁴⁶ GUÉROULT, M., *Spinoza I. Dieu*. Aubier-Montaigne. París, 1968.

⁴⁷ «De entre mis pensamientos, unos son como imágenes de cosas, y a éstos solos conviene con propiedad el nombre de ‘idea’: como cuando quiero, temo, afirmo o niego» (R. DESCARTES, *Meditaciones metafísicas, con objeciones y respuestas*. Introducción, traducción y notas de PEÑA. V., Ediciones Alfaguara, S. A., Madrid, 1977, p. 33).

⁴⁸ «Hay que señalar, además...que todos los demás modos, como el amor, el deseo, la alegría, tienen su origen en ese primer modo inmediato; y de tal suerte que, si éste no le precediera, no podría existir ni amor, ni deseo, etc...» (KV, VMZ5, SO 1, 118, 3-7. AE 1478, p. 171).

⁴⁹ BEYSSADE, J-M, «Sur le mode infini...», 1994, 24-25.

⁵⁰ Véase E2P11D, SO 2, 94, 22. AE H 4404, p. 126: «la idea es lo primero que constituye el ser del alma humana». Se trata no de la de una cosa inexistente, ni de la de una cosa infinita, sino la idea de un singular existente en acto. Y el escolio: «De aquí se sigue que el alma humana es una parte del entendimiento infinito de Dios, y, por ende, cuando decimos que el alma humana percibe esto o aquello, no decimos otra cosa sino que Dios (no en cuanto que es infinito, sino en cuanto que se explica a través de la naturaleza del alma humana, o sea, en cuanto constituye la esencia del alma humana) tiene esta o aquella idea» (E2P11C, SO 2, 94, 30-34, 95, 1-2. AE H 4404, p. 126).

⁵¹ «Resulta evidente que nuestra alma, en cuanto que conoce, es un modo eterno del pensar, que está determinado por otro modo eterno del pensar, y éste a su vez por otro, y así hasta el infinito; de tal manera que todos ellos juntos constituyen el entendimiento infinito y eterno de Dios» (E5P40S, SO 2, 306, 21-24. AE H4044, p. 425).

de cada alma hacia Dios', cumple las condiciones que requiere la constitución del modo infinito mediato del pensamiento⁵².

El amor intelectual de Dios por sí mismo se correspondería con el modo infinito mediato de la extensión, y tal como éste, parecería estar compuesto, ser una totalidad o agregado. A diferencia de como podrían parecer describirse los modos infinitos inmediatos, una suerte de emanaciones directas de Dios que cabría sospechar que son trasuntos de las *sefirot*, los modos infinitos mediatos se asemejarían más a las reestructuraciones de aquéllas tras la rotura de los vasos, los *parzufim*. La constitución de éstos, en la cábala luriánica, es como sigue. De nuevo, hay que retrotraerse a que los vasos, destinados a contener la luz del Infinito al desplegarse, son, como decíamos, incapaces de hacerlo. Tras la rotura, la divinidad se afaná por reparar la estructura del mundo emanado a través de una compleja urdimbre de procesos que conocemos con el término *tiqqun* (reparación, restauración, curación). El medio capital por el cual éstos se producen, es, de nuevo, a través de la emanación de la luz en la forma de *Adam Kadmon*, el hombre primordial, pero esta vez configurado –lo referíamos– de una manera *in toto* novedosa. En lugar de emanar en la comparativamente simple forma de las diez *sefirot*, la luz divina se reorganiza ahora en cinco configuraciones mayores o *parzufim*, los semblantes, o mejor, las interrelaciones bajo las cuales se subsumen las *sefirot*.

La maraña se hace aún más compleja puesto que cada uno de los cinco parzufim consiste en la estructura previa de las diez *sefirot*, imaginadas ahora como variaciones o caracterizaciones 'anatómicas' de los *parzufim*. Se añade a esta barroca naturaleza cósmica, que cada uno de los distintos mundos de la emanación, la creación, la formación y la actualización consiste en el entero cuerpo de los *parzufim*, junto con el de sus configuraciones. Estaría lo anterior por el hecho de que la entera estructura cósmica se describe de modo diferente según la perspectiva desde la que se halla quien contempla los rostros, en lo que se hallaría, sea dicho *en passant*, la prefiguración de la consideración de la subjetividad de los atributos en Spinoza⁵³.

⁵² En la segunda mitad de E5 (de la proposición 21 a la 40) el alma humana tiene su unión singular con Dios, «un amor intelectual hacia Dios, una alegría que va acompañada por la idea de Dios como causa, es decir, un amor hacia él no en cuanto nos lo imaginamos como presente, sino en cuanto que conocemos que es eterno» (E5P32C, SO 2, 300, 23-27. AE H 4404, p. 416). (También KV (*Segundo Diálogo (Tweede Zamenspreekinge)*) entre Erasmo y Teófilo, 13: «mientras no tengamos de Dios una idea tan clara que nos una a él tan íntimamente que no nos permita amar algunas cosas fuera de él, no podemos decir que estamos verdaderamente unidos con Dios ni depender inmediatamente de él»)) (KV Z2, SO 1, 13, 19-24. AE 1478, p. 78), y para llevarla a cabo recurre a la doctrina de los modos infinitos del pensamiento, tanto inmediato (E5P40S (véase cita anterior) como mediato («un constante y eterno amor a Dios, o sea, en el amor de Dios hacia los hombres» (E5P36S, SO 2, 303, 2-3. AE H 4404, p. 419)). Beyssade sospecha que Spinoza intencionadamente omitió la naturaleza del modo infinito mediato del pensamiento a Schuller debido a que pensó que éste le resultaría de difícil comprensión como derivación ontológica de la substancia.

⁵³ Sobre esta subjetividad, cfr. WOLFSON, H. A., «Spinoza's Mechanism, Attributes and Pampsyshim», *The Philosophical Review* 46 (1937) 307-314, y asimismo MIJUSKOVIC, B., «Spinoza's Ontological Proof», *Sophia* 12 (1973) 17-24, quien aboga por ella, al igual que el primero, con sólidos argumentos. También JARRETT, C. E., «Some Remarks on the 'Objective' and 'Subjective' Interpretation of the Attributes», *Inquiry* 20 (1977) 447-456. Más recientemente, SCHEIN, N., «The false Dichotomy between Objective and Subjective Interpretation of Spinoza's Theory of Attributes», *British Journal for the History of Philosophy* 17 (2009) 505-532, ha abogado por la superación de la dicotomía a través de un planteamiento hartamente peculiar.

Detengámonos ahora, de nuevo, en la epístola a Schuller. Allí se describen el reposo y movimiento de los cuerpos que componen la *facies*, formando un individuo que conserva su naturaleza, sin cambio en la forma, pues dichos cuerpos se mueven comunicándose entre sí su movimiento según la misma relación que antes. Cómo esto pueda ser se expone en el Escolio del Lema al que remite la carta, y que reza: «Un individuo compuesto puede ser afectado de muchas maneras, conservando, no obstante, su naturaleza. Y hasta ahora hemos concebido un individuo que no se compone sino de cuerpos que sólo se distinguen entre sí por el movimiento y el reposo, la rapidez y la lentitud, esto es, que se compone de los cuerpos más simples. Si ahora concebimos otro, compuesto de varios individuos de distinta naturaleza, hallaremos que puede ser afectado de muchas otras maneras, conservando, no obstante, su naturaleza. En efecto, supuesto que cada una de sus partes está compuesta de varios cuerpos, cada parte podrá... sin cambio alguno, moverse más lenta o más rápidamente. Y, por consiguiente, comunicar sus movimientos a las otras más aprisa o más despacio. Si concebimos, además, un tercer género de individuos compuesto de individuos de segundo género, hallaremos que puede ser afectado de otras muchas maneras, sin cambio alguno en su forma. Y si continuamos así hasta el infinito, concebimos fácilmente que toda la naturaleza es un solo individuo, cuyas partes, esto es, todos los cuerpos, varían de infinitas maneras, sin cambio alguno en el individuo total»⁵⁴. Resulta meridianamente claro que la *facies totius universi*, para cuya aclaración, Spinoza recurre –lo decíamos– a este lema, está vinculada a la totalidad constituida de cuerpos, y por tanto, al modo infinito mediato de la extensión entendido como individuo formado por la totalidad de modos finitos. Esta remisión al Lema 7 nos hace concordar con Beyssade en que hay dos modos infinitos mediatos, y no sólo uno. Pero también cabe recordar de nuevo que el proceso de constitución de los mismos es a partir de los modos finitos que lo conforman. Así, el amor de Dios hacia sí mismo es la totalidad del amor de los modos finitos hacia Dios, pues «el amor intelectual del alma hacia Dios es el mismo amor con que Dios se ama a sí mismo, no en cuanto que Dios es infinito, sino en la medida en que puede explicarse a través de la esencia del alma humana, considerada desde la perspectiva de la eternidad»⁵⁵.

Según Wolfson, ya sea que Spinoza leyera el manuscrito castellano, o la versión abreviada, en hebreo, de *Puerta del Cielo* que debemos a Isaac Aboab de Fonseca, la descripción de Herrera de las emanaciones mediadas a través de aquella expresión tuvo que sugerir a Spinoza la de *facies totius universi*, que está por la descripción de los modos infinitos mediatos, y que Spinoza vincula explícitamente al de la extensión, en su remisión al lema referido, y por extensión, a pasajes de E2. Creemos, a este respecto, que es improbable que no leyera el original castellano, por cuanto la influencia directa del intento de conciliación entre filosofía y cábala que se halla en los primeros libros de *Puerta del Cielo*, y que es casi idéntica al que encontramos en la *Ethica*, tuvo que darse a partir del original, puesto que Aboab de Fonseca eliminó gran parte de aquéllos, excesivamente filosóficos a su parecer, de la traducción que hizo al hebreo de la obra.

El universo entero, que permanece siempre él mismo, significa ante todo la preservación de la proporción de movimiento y reposo. De acuerdo con este principio, la preservación de dicha proporción de moción y reposo en las partes que componen el cuerpo de un individuo, resultan en la preservación de la forma o figura de éste como un todo. Consecuentemente

⁵⁴ E2L7S, SO 2, 101, 26-30, 102, 1-13. AE H 4404, pp. 135-136.

⁵⁵ E5P36, SO 2, 302, 12-15. AE H 4404, pp. 418-419.

la preservación de la proporción en las partes particulares conforman el universo físico, y lo constituyen como un todo individual que preserva el rostro (*facies*), i.e., la forma del universo como un todo.

Wolfson arguyó que cabe referirse al principio del orden e interdependencia de la naturaleza como un todo («*totiusque naturae ordinem & cohaerentiam maxima*»⁵⁶) y *facies* significaría, en este sentido, *ordo et cohaerentia*. A este principio se refiere también Spinoza como «el orden del todo de la naturaleza o la conexión de las causas» («*ordinem totius naturae, sive causarum connexionem*»⁵⁷) o como «el fijo e incambiable orden de la naturaleza o la cadena de los eventos naturales» («*fixum illum & immutabilem naturae ordinem, sive rerum naturalium concatenationem*»⁵⁸). También como la «concatenación de las causas» («*concatenatione causarum*»⁵⁹), que estaría, en efecto, igual por el pensamiento que por la extensión⁶⁰. Con respecto a este principio, la naturaleza como un todo puede ser considerada un individuo consistente en partes, pues «el poder universal de toda la naturaleza no es nada más que el poder de todos los individuos en conjunto»⁶¹. La utilización del término ‘rostro’, sin embargo, introduce la cuestión de que sería un rostro para alguien. Y de nuevo, que el modo infinito mediato sería para los modos finitos.

A pesar de la apreciación general de Yovel sobre el uso de terminología cristiana para erigir un constructo religioso propio por parte de los teólogos de la comunidad judía de Ámsterdam –y también en Spinoza, según su errónea adscripción de la filosofía de éste a la mentalidad marrana⁶²- o también de Schmaltz⁶³, quien cree que referirse a la noción como a un hijo, producto o efecto producido inmediatamente por Dios –así como al intelecto de idéntica suerte, como hijo o producto o inmediata criatura desde toda la eternidad- remite al universo cristiano, Wolfson da cuenta de cómo el mundo inteligible en Filón es una creación inmediata de Dios desde la eternidad, y ello lo reproducen judíos renacentistas como Azariah de Rossi (*Me’or Enayim*), quien observó que, en el *Bereshit Rabbah*, «nuestros rabinos de bendita

⁵⁶ «Así, pues, si algo nos parece ridículo, absurdo, o mal en la naturaleza, se debe a que sólo conocemos parcialmente las cosas e ignoramos, en su mayor parte, el orden y la coherencia de toda la naturaleza» (TTP16, SO 3, 3, 191, 4-6. AE 1185, p. 334).

⁵⁷ E2P7S, SO 2, 90, 23-24. AE H 4404, p. 119.

⁵⁸ «Por gobierno de Dios, entiendo el mismo orden fijo e inmutable de la naturaleza, o la concatenación de las cosas naturales» (TTP3, SO 3, p. 45, 3435, p. 46, 1. La traducción es nuestra).

⁵⁹ «debemos definir y explicar las cosas por sus causas próximas; y aquella consideración general sobre el hado y la concatenación de las causas no nos puede valer, en absoluto, para formar y ordenar nuestras ideas acerca de las cosas particulares. Aparte de que nosotros ignoramos completamente la misma coordinación y concatenación de las cosas; por lo que, para el uso de la vida, nos es mejor, e incluso indispensable, considerar las cosas como posibles» (TTP4, G 3, 58, 20-26. AE 1185, p. 136).

⁶⁰ Cf. WOLFSON, H. A., *The Philosophy of Spinoza I*, 1962, p. 246.

⁶¹ TTP16, G 3, 189, 21-22. AE 1185, p. 332.

⁶² YOVEL, Y., *Spinoza and other Heretics*. Dos volúmenes. Princeton, N. J., Princeton University Press, 1989. A este respecto BELTRÁN, M. «El falaz marranismo de Spinoza», en M. BELTRÁN, J. M. MARDONES Y R. MATE (eds.), *Judaísmo y límites de la modernidad*, Riopiedras ediciones, Barcelona, 1998, pp. 193-208 trata de desacreditar con argumentos las endeble similitudes sobre las que Yovel basa la adscripción a Spinoza de una mentalidad marrana. Yovel sigue manteniendo esta errónea consideración en su reciente YOVEL, Y., *The Other Within, The Marranos. Slipt Identity and Emerging Modernity*, Princeton, N. J., Princeton University Press, 2005. Véase también su errática disquisición sobre los modos infinitos, YOVEL, Y., «The Infinite Modes and Natural Laws in Spinoza», en Y. YOVEL (ed.), *God and Nature. Spinoza’s Metaphysics*. Leiden, Brill, 1991, pp. 79-96.

⁶³ SCHMALTZ, T., «Spinoza’s Mediate...», 1997.

memoria escriben con respecto al primer versículo del Génesis: De idéntico modo a como el arquitecto construye sobre la base de planos y diagramas, así el Uno Santo, bendito sea, miró la Torá y creó el mundo, como ha sido dicho: ‘El Señor me dio la vida como primicia de sus obras, mucho antes de sus obras de antaño’⁶⁴. Remite desde este pasaje al aserto de Filón, en su obra titulada *De Opificio Mundi*: ‘El parece un instruido artífice que en primer lugar concibe el modelo del edificio entero, y transforma su imagen mental en concreta existencia...’⁶⁵. Así, en el principio, entendiendo principio no en un sentido temporal, puesto que el tiempo fue creado con la creación, sino en un sentido numérico, Dios, bendito sea, causó el mundo del intelecto (creo que los cabalistas lo llaman mundo de las emanaciones y de las *sefirot*) emanando a través, pero no independiente de su intelecto, y a partir de él se estableció la totalidad del mundo sensible. Aquí, como también en sus tratados *De agricultura*, *De confusione linguarum*, y *Quod Deus immutabilis sit*, llama Filón al mundo inteligible de las emanaciones, el hijo de Dios, o alternativamente, la luz incorpórea, mientras que el mundo sensible es llamado ‘este hijo sensible y material’⁶⁶. También en León Hebreo⁶⁷ hallamos una referencia a esta derivación inmediata, en parecidos términos.

El universo entero, como un todo, es un individuo⁶⁸ con su propia forma. En los CM la proporción del todo de la naturaleza (*analogiam totius naturae*) puede considerarse un ser⁶⁹, disquisición que Spinoza desarrolla en una carta a Oldenburg de 1665, en la que trata de la manera en que podemos conocer cómo cada una de las partes de la naturaleza conviene con su todo y de qué modo está unida con las demás. Una cohesión de las partes mediante la cual entiende el filósofo «que las leyes o la naturaleza de una parte se acomod(a) de tal modo a las de la otra, que no existe la más mínima oposición entre ellas», y su famosa ilustración: «imaginemos ahora, si le parece, que vive en la sangre un gusanito, dotado de una vista capaz de discernir las partículas de la sangre, de la linfa, etc... y dotado de razón para observar cómo cada partícula, ante el choque contra otra, o rebota, o le comunica una parte de su movimiento, etc... Viviría en la sangre como nosotros en esta parte del universo, y consideraría cada partícula de sangre como un todo, y no como una parte; y no podría saber cómo todas las partes están reguladas por la naturaleza general de la sangre, y que, por una exigencia de la naturaleza misma de la sangre, son forzadas a ajustarse unas a otras, a fin de armonizar, de algún modo, entre sí»⁷⁰. Y concluye Spinoza: «todos los cuerpos de la naturaleza pueden y deben ser concebidos del mismo modo en que acabamos de concebir la sangre, puesto que todos ellos están rodeados de otros y se determinan mutuamente a existir y a obrar de una forma segura y determinada,

⁶⁴ Prov. 8: 22.

⁶⁵ FILÓN DE ALEJANDRÍA, *De opificio mundi*, 15.

⁶⁶ DE ROSSI, A., *Meor Emayim*, sección 1, capítulo 4. Existe traducción al inglés: *The Light of the Eyes*, traducción de J. WEINBERG, New Haven & Londres, Yale University Press, 2001. Sobre la influencia que ejerció esta obra, cfr. BONFILL, R., “Some Reflections on the Place of Azariah de Rossi’s *Meor Emayim* in the Cultural Milieu of Italian Renaissance”, en B. D. COOPERMAN (ed.), *Jewish Thought in the Sixteenth Century*, Cambridge, Harvard University Press, 1983, pp. 23-48.

⁶⁷ HEBREO, L., *Dialoghi d’Amore*. Gius, Laterza & Figli. Bari, 1929. En la parte tercera, p. 119, se encuentra su disquisición sobre esta materia.

⁶⁸ Cf. BARBER, K. F. y GRACIA, J. J. E., *Individuation and Identity in Early Modern Philosophy*. Albany, SUNY Press, 1994.

⁶⁹ «Si consideramos la analogía de toda la naturaleza, podemos catalogarla como un solo ser, y, por consiguiente, la idea o decreto de Dios sobre la naturaleza creada (*natura naturata*), será uno solo» (CM 2/7, 263, 34, 264, 1-3. AE 1325, p. 265).

⁷⁰ EP32, SO 4, 171, 9-18. AE 1305, pp. 236-237.

de suerte que, al mismo tiempo, se mantenga siempre constante en el conjunto, es decir, en todo el universo, la misma proporción entre el movimiento y el reposo»⁷¹.

Schmaltz supone que el hecho de que en la KV nada se diga acerca del individuo infinito ayuda a explicar por qué no se habla en la obra de la existencia del modo infinito mediato. Sólo tras haber Spinoza desarrollado la noción de este individuo pudo acceder a la consideración, en la carta a Schuller, de que existe tal modo infinito. Puede aquí introducirse, a modo de hipótesis, la sospecha de que Spinoza leyó *Puerta del Cielo* entre la redacción de la KV y la gestación de la *Ethica*.

Spinoza no ofrece ninguna exposición detallada de la manera en que los individuos corpóreos finitos se relacionan con la *faz*⁷² de todo el universo. En la carta a Oldenburg a la que nos referíamos líneas más arriba⁷³ Spinoza afirma que todo cuerpo, en la medida en que existe modificado en cierta medida, es simplemente una parte del universo como un todo. Cabe concluir que los modos son partes del modo infinito mediato, aunque no del inmediato. En E1P21⁷⁴, por lo demás, se demuestra que los modos infinitos inmediatos, «han tenido que existir siempre», en el sentido de que son eternos sólo porque no ha habido tiempo alguno en el que no existieran (son, así, eternos como *natura naturata*, gozan de una duración continua). E1P22D⁷⁵ indica que, como podía inferirse, el modo infinito mediato es eterno de idéntica suerte. Pero la esencia de los modos está fuera de la duración, como en CM II, 1⁷⁶ ya se explicita: esencias como verdades eternas que hallamos también en E1P17S⁷⁷ y en E1P24C⁷⁸. Spinoza afirma que la esencia (de los modos) no implica existencia ni duración, con el fin de observar que Dios es, antes que estas esencias, la causa de la existencia de las cosas, pues «cada idea de un cuerpo cualquiera, o de una cosa singular existente en acto, implica necesariamente la esencia eterna e infinito de Dios»⁷⁹. Pero en el Escolio Spinoza observa

⁷¹ Ep32, SO 4, 172, 15-18, 173, 1-2. AE 1305, p. 237. Sobre esta epístola, el artículo de SACKSTEDER, W., «Spinoza on Part and Whole: the Worm's Eye View», *Southwestern Journal of Philosophy* 8 (1977) 139-154.

⁷² O mejor, siendo intercambio en un proceso, de cómo los modos finitos se ven producidos a partir de los infinitos.

⁷³ Ep32.

⁷⁴ «todo lo que se sigue de la naturaleza, tomada en términos absolutos, de algún atributo de Dios, ha debido existir siempre y ser infinito, o sea, es eterno e infinito en virtud de ese atributo» (E1P21, SO 2, 65, 12-14. AE H 4404, p. 75).

⁷⁵ La demostración remite a la de los modos infinitos inmediatos: «aquello que de tal modo se sigue de la necesidad de la naturaleza de algún atributo, no puede tener una existencia –o sea, una duración- determinada» (E1P21D, SO 2, 65, 34, 66, 1. AE H 4404, p. 76).

⁷⁶ «la duración es una afección de la existencia y no de la esencia de las cosas» (CM 2/1, SO 1, 250, 13-14. AE 1325, p. 249). Y más adelante: «todas las cosas creadas, mientras disfrutan de su duración y existencia actual, carecen totalmente de la futura, ya que ésta se les debe conceder a cada momento, pero no cabe decir algo similar de su esencia» (CM 2/1, SO 1, 252, 9-10. AE 1325, p. 251).

⁷⁷ «el entendimiento de Dios, en cuanto se le concibe como constitutivo de la esencia de Dios, es realmente causa de las cosas, tanto de su esencia como de su existencia» (E1P17S, 63, 9-10. AE H 4404, 71).

⁷⁸ «Dios es causa del ser de las cosas. Pues, existan las cosas o no, siempre que consideramos su esencia hallamos que ésta no implica ni la existencia ni la duración, y así su esencia no puede ser causa de su existencia ni de su duración, sino sólo Dios, única naturaleza a la que pertenece el existir» (E1P24C, 67, 20-25. AE H 4404, p. 79).

⁷⁹ E2P45, SO 2, 127, 2-4. AE H 4404, p. 171.

que por existencia no entiende la duración, sino que «habl(a) de la naturaleza misma de la existencia, que se atribuye a las cosas singulares porque de la eterna necesidad de la naturaleza de Dios se siguen infinitas cosas de infinitos modos»⁸⁰. Esto es, se trata de la existencia misma de las cosas singulares en cuanto son en Dios.

Guérout se equivocó al afirmar que la distinción entre modos infinitos inmediatos y mediatos es, para Spinoza, la que se da entre el universo de las esencias eternas, por un lado, y el de las existencias, por el otro⁸¹, pues si esto fuera así, la moción y el reposo deberían ser identificados con las esencias de los cuerpos finitos eternos, mientras que el individuo corpóreo infinito como modo infinito mediato de este atributo, debe identificarse con la colección de los individuos finitos corpóreos existentes. La solución de Spinoza es algo diversa: La moción y el reposo son el modo infinito que tiene una existencia sempiterna en virtud del hecho de que posee una forma eterna o esencia que implica el poder infinito de Dios⁸², una existencia que comparte, al igual que la *Idea Dei*, con la esencia, también, de los modos infinitos mediatos, el individuo corpóreo infinito y el amor de Dios por sí mismo, a los que la *facies totius universi* compendia.

⁸⁰ E2P45E, SO 2, 127, 17-19. AE H 4404, p. 171.

⁸¹ GUÉROULT, M., Spinoza I..., 1968, en particular el capítulo undécimo, titulado *Le Dieu effect, I. Les modes infinis (Propositions 21 à 23)*, pp. 309-349.

⁸² FRIEDMAN, J., «How the Finite follow from the Infinite in Spinoza's Metaphysical System», *Synthese* 69 (1986) 371-407.

CLÁUDIA MARIA FIDALGO DA SILVA*

O CONCEITO DE FELICIDADE NA FILOSOFIA MORAL KANTIANA. PRINCIPAIS CONSIDERAÇÕES

Abstract

The essential aim of this paper is to investigate the main considerations on the Kantian concept of happiness. The paper is composed of three stages. In an initial moment we will present how Kant refuses happiness as the end of morality. Then, we will clarify the Kantian distinction between the doctrine of happiness and moral doctrine, trying also to explain the distinction between the concept of happiness <Glückseligkeit>, and another, the self-contentment <Selbstzufriedenheit>. Finally, although Kant refuses happiness as the final end of morality, he believes that it can be understood as a duty, at least in a certain sense. Thus, we will show how Kant advocates the promotion of the happiness of others, which constitutes the foundation of duties towards others and also an end.

Keywords: Kantian philosophy, morality, happiness.

Resumo

O objectivo essencial deste artigo é investigar as principais considerações kantianas sobre o conceito de felicidade. O artigo é constituído por três etapas. Num momento inicial procurar-se-á apresentar o modo como Kant recusa a felicidade como fim da moralidade. Seguidamente destacar-se-á a distinção kantiana entre a doutrina da felicidade e a doutrina moral, realçando-se, igualmente, a distinção entre o conceito de felicidade <Glückseligkeit>, e um outro, o de auto-contentamento <Selbstzufriedenheit>. Por fim, não obstante Kant recusar a felicidade como fim último da moralidade, entende que esta poderá ser entendida como um dever, pelo menos num determinado sentido. Desta forma, destacaremos o modo como Kant defende a promoção da felicidade alheia, constituindo esta o fundamento dos deveres em relação aos outros e, igualmente, um fim.

Palavras chave: filosofia kantiana, moralidade, felicidade.

Introdução

O presente artigo tem como principal objectivo o levantamento das principais considerações kantianas em torno do conceito de felicidade, conceito simultaneamente fulcral e ambíguo na sua filosofia. Consideramos que, na filosofia moral kantiana, a grande questão,

* Investigadora doutoranda do grupo de Fenomenologia e Hermenêutica do Instituto de Filosofia da Faculdade de Letras da Universidade do Porto. Bolseira FCT - SFRH/BD/76655/2011.

no que ao referido conceito respeita, não será investigar como é que o ser humano poderá alcançar a felicidade, mas como poderá ele tornar-se digno dela.

Num primeiro momento, procurar-se-á apresentar o modo como o autor recusa a felicidade como fim da moralidade, conferindo-se especial atenção a certos conceitos nucleares ao pensamento ético kantiano, porque estreitamente relacionados com o conceito central a investigar, tais como os de autonomia e liberdade.

Posteriormente, e em clara conexão com o momento inicial do artigo, procurar-se-á enfatizar a distinção kantiana entre a doutrina da felicidade e a doutrina moral, realçando-se, consequentemente, a distinção entre o conceito de felicidade <Glückseligkeit>, e um outro, o de auto-contentamento <Selbstzufriedenheit>.

Por fim, num terceiro momento, e apesar de, como procurámos apresentar, Kant recusar a felicidade como fim último da moralidade, defende que esta, num certo sentido, poderá ser entendida como dever. Assim, pretender-se-á realçar, sumariamente, o modo como Kant defende a promoção da felicidade alheia, surgindo esta como o fundamento dos deveres em relação aos outros e, simultaneamente, como fim.

1. Recusa da felicidade como fim da moralidade

Na *Crítica da razão prática*, Kant define a felicidade como «estado no mundo de um ser racional para o qual, na totalidade da sua existência, tudo corre segundo o seu desejo e a sua vontade»¹. Por outras palavras, o que aqui subjaz é a ideia de que a felicidade de cada um de nós encontrar-se-á dependente do facto de termos, ou não, aquilo que desejamos. O conceito de felicidade «é tão indeterminado que, se bem que todo o homem a deseje alcançar, ele nunca pode dizer ao certo e de acordo consigo mesmo o que é que propriamente deseja e quer. A causa disto é que todos os elementos que pertencem ao conceito de felicidade são na sua totalidade empíricos»². Além disso, refere o autor, nenhum ser humano seria algum dia capaz de determinar, com plena certeza, o que verdadeiramente o faria feliz, pois, para tal, seria necessária a onisciência³, precisamente porque «a felicidade não é um ideal da razão, mas da imaginação»⁴.

Devido ao facto do conceito de felicidade ser bastante variável de indivíduo para indivíduo, ela não pode, aos olhos de Kant, ser um verdadeiro fundamento para a acção por dever. Relacionada com esta consideração está a distinção kantiana entre princípios empíricos e princípios racionais. Os primeiros, em virtude do facto de derivarem do princípio da felicidade, não convêm à fundamentação de leis morais, devido ao seu carácter particular, já que o meu conceito de felicidade encontra-se relacionado apenas com leis contingentes.⁵ Ainda no entender de Kant, o princípio mais condenável é o da felicidade própria, principalmente «porque atribuí à moralidade móveis que (...) a minam e destroem toda a sua sublimidade, juntando na mesma classe os motivos que levam à virtude e os que levam ao vício, e ensinando

¹ KANT, *Crítica da razão prática*, trad. Artur Morão, Edições 70, Lisboa, 2001, p. 143.

² KANT, *Fundamentação da metafísica dos costumes*, trad. Paulo Quintela, Edições 70, Lisboa, 1995, p. 55.

³ KANT, *Fundamentação*, op. cit., p. 55.

⁴ KANT, *Fundamentação*, op. cit., p. 56.

⁵ BECK, Lewis W., *A Commentary on Kant's Critique of Practical Reason*, The University of Chicago Press, Chicago, 1960, p. 98.

somente a fazer o melhor cálculo»⁶. Por seu turno, os princípios racionais derivam do princípio da perfeição, e «assentam, ou no conceito racional dessa perfeição como efeito possível, ou no conceito de uma perfeição independente (a vontade de Deus) como causa determinante da nossa vontade»⁷.

Segundo o nosso autor, e no que à felicidade pessoal concerne, «por muito que aí se utilizem o entendimento e a razão, não compreenderia, porém, em si, no tocante à vontade, nenhum outro fundamento de determinação a não ser os que se ajustam à faculdade de desejar inferior»⁸. Quando nos referimos à natureza inanimada ou simplesmente animal, diz-nos Kant, «não há motivo para conceber qualquer faculdade de outro modo que não seja sensivelmente condicionada»⁹, afirmando, igualmente, que «um arbítrio é simplesmente animal (*arbitrium brutum*) quando só pode ser determinado pelos impulsos sensíveis, isto é, patologicamente. Mas aquele que pode ser determinado independentemente de impulsos sensíveis, portanto por motivos que apenas podem ser representados pela razão, chama-se livre arbítrio (*arbitrium liberum*)»¹⁰. Desta forma, não é apenas aquilo «que afecta imediatamente os sentidos, que determina a vontade humana; também possuímos um poder de ultrapassar as impressões exercidas sobre a nossa faculdade sensível de desejar»¹¹, nomeadamente através de uma reflexão que repousa sobre a razão¹², «mesmo com prejuízo de todas as minhas inclinações»¹³.

Para Kant, se quisermos preservar a *majestade solene*¹⁴ da lei moral, então devemos ter um sentimento de respeito à lei. «O respeito pela lei moral é, pois, o único e simultaneamente o incontestado motivo moral»¹⁵. Assim, Kant defende que apenas a adesão à máxima fundamental do respeito pelo dever dir-nos-á sempre o que é correcto fazer e, simultaneamente, dar-nos-á motivação para que o façamos.¹⁶ A acção levada a cabo por respeito é o único tipo de acção que demonstra verdadeira preocupação pela moralidade. Nenhuma outra motivação permitirá ao ser humano considerar-se agente virtuoso.¹⁷

Apenas se a razão determinar a vontade é que a mesma surge como «uma verdadeira faculdade de desejar superior, à qual está subordinada a que é patologicamente determinável, e só então é realmente, e mesmo especificamente, distinta desta última»¹⁸. Por outras palavras, a liberdade, de um ponto de vista prático, surge como «a independência do arbítrio frente à coacção dos impulsos da sensibilidade»¹⁹.

⁶ KANT, *Fundamentação*, op. cit. p. 88.

⁷ KANT, *Fundamentação*, op. cit., p. 87.

⁸ KANT, *Crítica da razão prática*, op. cit, p. 35.

⁹ KANT, *Crítica da razão pura*, trad. Manuela Pinto dos Santos e Alexandre Fradique Morujão, Fundação Calouste Gulbenkian, Lisboa, 2001, p. 471.

¹⁰ KANT, *Crítica da razão pura*, op. cit., p. 637.

¹¹ KANT, *Crítica da razão pura*, op. cit., p. 638.

¹² KANT, *Crítica da razão pura*, op. cit., p. 638.

¹³ KANT, *Fundamentação*, op. cit., p. 31.

¹⁴ KANT, *Crítica da razão prática*, op. cit., p. 93.

¹⁵ KANT, *Crítica da razão prática*, op. cit., p. 94

¹⁶ Cf. GUYER, Paul, *Kant on Freedom, Law and Happiness*, Cambridge University Press, Cambridge, 2000, p. 309.

¹⁷ SCHNEEWIND, J. B., «Autonomy, obligation, and the virtue: an overview of Kant's moral philosophy», in P. GUYER (ed.), *The Cambridge Companion to Kant*, Cambridge University Press, Cambridge, 1992, p. 327.

¹⁸ KANT, *Crítica da razão prática*, op. cit., p. 35.

¹⁹ KANT, *Crítica da razão pura*, op. cit., p. 463.

Coligada à liberdade encontra-se, como se sabe, a autonomia, sendo «a propriedade da vontade ser lei para si mesma»²⁰, e, igualmente, «o único princípio de todas as leis morais e dos deveres a elas conformes»²¹, constituindo esta exclusividade, não só um privilégio de facto, mas também de direito.²² Somente assim poderemos falar de uma autonomia, não só formal, como material. Por um lado, uma autonomia apenas formal (podendo ser considerada heteronomia, no entender de Carnois), adopta um princípio que emana da sensibilidade, fazendo com que a razão só seja autónoma a partir da forma; por outro lado, o outro tipo de autonomia, coligada ao princípio da acção racional, adopta um princípio que emana da razão, e, por isso, a autonomia neste caso é simultaneamente formal e material; tal é a autonomia moral.²³

A autonomia surge, assim, como o princípio supremo da moralidade, na qual nenhuma autoridade externa a nós próprios é necessária para nos informar sobre os mandamentos da moralidade, e através da qual nos podemos controlar a nós mesmos.²⁴ Desta forma, o supremo princípio moral deve ser o imperativo categórico, que é, assim, uma regra prática «incondicionada, por conseguinte apresentada *a priori* como uma proposição categoricamente prática, mediante a qual a vontade é de um modo absoluto e imediato objectivamente determinada (pela própria regra prática, que aqui constitui, pois, uma lei)»²⁵.

Por outro lado, a heteronomia encontrar-se-á relacionada com a vontade que se determina, não pelo imperativo categórico, mas por algo, como a felicidade, e, deste modo, «toda a *heteronomia* do livre arbítrio não só não funda nenhuma obrigação, mas opõe-se antes ao princípio da mesma e à moralidade da vontade»²⁶. Consequentemente, «jamais deve considerar-se como lei prática um preceito prático, que inclua em si uma condição material (portanto, empírica)»²⁷. Ora, o conceito de felicidade «é a mera *ideia* de um estado, à qual ele [o homem] quer adequar este último sob condições simplesmente empíricas (o que é impossível)»²⁸.

2. Doutrina da felicidade vs. Doutrina moral

Em Kant, a *doutrina da felicidade* parece não possuir qualquer relação com a *doutrina moral*, uma vez que, enquanto os princípios empíricos, por um lado, representam todo o fundamento da primeira, por outro, não constituem sequer o mínimo complemento da segunda.²⁹ A doutrina moral parece não possuir qualquer relação com a doutrina da felicidade, precisamente porque esta última encontra-se relacionada com a experiência, pois, apenas se pode saber o que o conceito de felicidade contém pelo que poderá ser aprendido através da

²⁰ KANT, *Fundamentação*, op. cit., p. 94.

²¹ KANT, *Crítica da razão prática*, op. cit., p. 45.

²² Cf. CARNOIS, Bernard, *La cohérence de la doctrine kantienne de la liberté*, Éditions du Seuil, Paris, 1973, p. 125.

²³ CARNOIS, *La cohérence*, op. cit., p. 118.

²⁴ SCHNNEWIND, «Autonomy, obligation, and the virtue...», art. cit., p. 309.

²⁵ KANT, *Crítica da razão prática*, op. cit., pp. 42-43.

²⁶ KANT, *Crítica da razão prática*, op. cit., p. 45.

²⁷ KANT, *Crítica da razão prática*, op. cit., p. 46.

²⁸ KANT, *Crítica da faculdade do juízo*, trad. António Marques e Valério Rohden, Imprensa Nacional-Casa da Moeda, Lisboa, 1998, p. 359.

²⁹ KANT, *Fundamentação*, op. cit., p. 108.

experiência, daí ser absurdo procurar princípios *a priori*, tendo em vista a fundamentação de tal conceito.

Assim, segundo Kant, a felicidade não poderá ser o objectivo último do ser racional, já que esta, se vista isoladamente, «está longe de ser para a nossa razão o bem perfeito. A razão não a aprova (por mais que a inclinação a possa desejar)»³⁰. Como Kant refere na *Doutrina da virtude* reforçando a sua posição, «o que constitui o meu fim e, ao mesmo tempo, o meu dever não é a minha felicidade, mas manter a integridade da minha moralidade»³¹.

Kant, embora pareça rejeitar a doutrina da felicidade, não nega que a felicidade seja o fim de todo e qualquer ser racional, afirmando, porém, e de forma ambígua, a existência de uma distinção entre o princípio da felicidade e o princípio da moralidade. Contudo, diz-nos, tal «*distinção*, porém, do princípio da felicidade relativamente ao princípio da moralidade nem por isso é uma *oposição* entre ambos, e a razão pura prática não quer que se *renuncie* forçosamente à pretensão à felicidade, mas apenas que *não se tome em consideração*, quando se fala de dever»³². Por outras palavras, parece que, se quisermos falar da acção moral, não falamos (necessariamente) de felicidade, uma vez que «a lei moral não *promete* (...) felicidade alguma»³³.

Tal como Kant refere, quanto ao fomento da felicidade própria, esta «nunca pode constituir imediatamente um dever, e menos ainda um princípio de todo o dever»³⁴, afirmando também ser impossível que princípios relacionados com a procura da felicidade possam suscitar a moralidade.³⁵ Assim, afirma peremptoriamente, «não se deve jamais tratar a moral em si como *doutrina da felicidade*»³⁶. Desta forma, a felicidade parece não poder ser vista como

³⁰ KANT, *Crítica da razão pura*, op. cit., p. 644.

³¹ KANT, *Metafísica dos costumes - Parte II – Princípios da doutrina da virtude*, trad. Artur Morão, Edições 70, Lisboa, 2004, p. 23.

³² KANT, *Crítica da razão prática*, op. cit., p. 108. De referir que é recorrendo precisamente a esta passagem que John Silber critica a posição de Hegel quanto a Kant. Para Silber, Kant não considera existir um conflito inevitável entre a forma e o conteúdo na ética. «Se interpretado como crítico de Kant, Hegel está basicamente errado insistindo na separação e oposição radical da sensibilidade e razão na situação moral»; SILBER, John, «Procedural Formalism in Kant's Ethics», *Review of Metaphysics*, vol. XXVIII, nº 2, 1974, p. 230. O grande erro de Hegel, no entender de Silber, consiste na confusão entre o formalismo kantiano e o formalismo lógico. «A razão que é o teste da lei não é a razão lógica, mas a razão prática»; SILBER, «Procedural Formalism...», art. cit., p. 232.

³³ KANT, *Crítica da razão prática*, op. cit., p. 147.

³⁴ KANT, *Crítica da razão prática*, op. cit., p. 109.

³⁵ KANT, *Crítica da razão prática*, op. cit., p. 138.

³⁶ KANT, *Crítica da razão prática*, op. cit., p. 149. A propósito, o autor, contrastando a posição estoíca com a epicurista, diz-nos que, enquanto os últimos admitiam como princípio supremo um princípio absolutamente falso, ou seja, o da felicidade, os Estóicos, em contrapartida, «tinham escolhido de um modo inteiramente correcto o seu princípio prático supremo, a saber, a virtude, como condição do soberano bem, descurando a felicidade própria»; KANT, *Crítica da razão prática*, op. cit., p. 146. Epicuro «divergia dos estóicos sobretudo por unicamente colocar o princípio determinante neste prazer – o que os últimos, e certamente com razão, recusavam»; KANT, *Crítica da razão prática*, op. cit., p. 135. Aliás, a posição de Kant, também na *Metafísica dos costumes*, por exemplo, revela claras semelhanças com a perspectiva estoíca, realizando um enaltecimento da *apatia moral*, entendida mesmo como dever, referindo que «a virtude (...) contém para os homens um mandamento positivo, a saber, o de submeter todas as suas faculdades e inclinações ao seu poder (da razão), logo, o domínio de si mesmo, que se acrescenta à proibição de se não deixar dominar pelos seus sentimentos e inclinações»; KANT, *Metafísica dos costumes - Parte II*, op. cit., p. 44. Sobre as semelhanças e diferenças entre Kant e os Estóicos, cf., por exemplo,

um dever, apesar da aspiração humana a tal estado ser indeclinável. «Inevitável é à natureza humana desejar e buscar para si a felicidade, isto é, a satisfação com a própria situação, na medida em que há certeza de que ela perdurará; mas justamente por isso, não é um fim que seja, ao mesmo tempo, um dever»³⁷.

Apesar de Kant afirmar a não existência de uma relação de necessidade entre a vida moral e a felicidade, considera que a primeira poder-se-á relacionar com uma determinada satisfação, nomeadamente a satisfação pelo facto de se ter agido como se deve, ou seja, por dever.³⁸ Este estado de satisfação, porém, encontra-se consideravelmente distanciado da felicidade, tal como a posição eudemonista a concebe, como motivo da acção virtuosa. Se agíssemos tendo em vista a recompensa na felicidade, aí, certamente, não nos encontraríamos a agir de forma virtuosa. Não nos esqueçamos que, para Kant, o valor moral da acção «não reside nos efeitos que delas derivam, na vantagem ou utilidade que criam, mas sim nas intenções»³⁹. Desta forma, «a boa vontade não é boa por aquilo que promove ou realiza, pela aptidão para alcançar qualquer finalidade proposta, mas tão-somente pelo querer»⁴⁰.

ENGSTROM, Stephen; WHITING, Jennifer, *Aristotle, Kant and the Stoics, Rethinking Happiness and Duty*, Cambridge University Press, Cambridge, 1998; e, a propósito da aproximação entre Kant e os Estóicos a partir da ideia de sistema cf. TUNHAS, Paulo, «Sistema e mundo. Kant e os Estóicos», in SANTOS, Leonel Ribeiro (org.), *Kant 2004: Posterioridade e Actualidade*, Centro de Filosofia da Universidade de Lisboa, Lisboa, 2006, pp. 129-149.

³⁷ KANT, *Metafísica dos costumes - Parte II*, op. cit., p. 22.

³⁸ No entanto, em virtude do paradoxo da insondabilidade da intenção (com semelhanças com o sentido interno na *Crítica da razão pura*) tal torna-se impossível, pois nem mesmo o próprio agente poderá ter certeza da pureza da sua intenção, já que apenas tem acesso ao seu carácter empírico e não ao inteligível. «De facto, não é possível ao homem penetrar de tal modo na profundidade do seu próprio coração que pudesse, alguma vez, estar de todo seguro da pureza do seu propósito moral e da limpeza da sua disposição anímica, inclusive numa só acção; mesmo quando nem sequer duvida da sua legalidade»; KANT, *Metafísica dos costumes - Parte II*, op. cit., p. 28. «São insondáveis as profundezas do coração humano»; KANT, *Metafísica dos costumes - Parte II*, op. cit., p. 90. Deste modo, até mesmo quando a legalidade da acção é evidente, tal não garante que estejamos face a uma acção verdadeiramente moral, pois é «absolutamente impossível encontrar na experiência com perfeita certeza um único caso em que a máxima de uma acção (...) se tenha baseado puramente em motivos morais e na representação do dever»; KANT, *Fundamentação*, op. cit., p. 40.

³⁹ KANT, *Fundamentação*, op. cit., p. 78.

⁴⁰ KANT, *Fundamentação*, op. cit., p. 23. Não nos esqueçamos das críticas a que Kant, tendo esta perspectiva, se encontra sujeito. Lembremo-nos, por exemplo, da substituição, pela parte de Hegel, nos seus *Princípios da filosofia do direito*, da moral subjectiva, tipicamente kantiana, pela moralidade objectiva, onde a abstracção é superada, dando lugar aos deveres concretos ao nível das várias instituições concretas (família, sociedade civil, Estado). Aposta-se, aqui, na substituição do conceito de «Moralidade» <Moralität> pelo conceito de «Eticidade» <Sittlichkeit>; cf. HEGEL, *Princípios da filosofia do direito*, trad. Orlando Vitorino, Guimarães Editores, Lisboa, 1959, pp. 56- 57. Sobre o conceito de boa vontade em Kant, cf. WOOD, Allen, «The Good Will» (<http://www.stanford.edu/~allenw/webpapers/GoodWill.doc>). Neste artigo encontra-se também presente uma referência à crítica de Hegel ao conceito kantiano supracitado, nomeadamente na subsecção «Hegel's doubts about the good will». Segundo Wood, a crítica de Hegel consiste primordialmente em considerar que Kant está errado por conferir valor independente à vontade (intenções ou máximas), em detrimento dos seus resultados. Wood considera que Hegel possui uma posição «holística», tal como sugere na subsecção «Holism». Por outras palavras, para Hegel, a boa vontade seria condicionalmente boa, pela sua combinação num complexo de princípios, virtudes, acções e resultados que são bons; cf. WOOD, A., «The Good Will», art. cit., p. 27.

Assim, pergunta Kant, «não se possui um termo que designe, não uma fruição, como o termo de felicidade, mas indique apesar de tudo uma satisfação na sua existência, um análogo da felicidade, que deve necessariamente acompanhar a consciência da virtude? Sim! Este termo é *auto-contentamento*»⁴¹, representando uma satisfação negativa; «é a *independência relativamente às inclinações*, pelo menos enquanto causas motrizes determinantes»⁴². Um aspecto interessante que aqui subjaz é a substituição, pela parte de Kant, do egoísmo, ou do «amor de si», pelo «amor de si racional». Por um lado, o primeiro encontrar-se-á relacionado com a felicidade do agente (entendida meramente como fruição) e com a disposição do homem para a humanidade. Por outro lado, o «amor de si racional» encontrar-se-á relacionado com este sentimento de auto-contentamento⁴³, diverso da felicidade, coligado com a disposição humana para a personalidade⁴⁴. Desta forma, «a lei moral, que é a única a ser verdadeiramente (isto é, a todos os respeito) objectiva, exclui totalmente a influência do amor de si sobre o princípio prático supremo e causa um dano infinito à presunção, que prescreve como leis as condições subjectivas do amor de si»⁴⁵, causando um *dano* ao amor próprio.⁴⁶

Assim, a moralidade, não se encontrando (necessariamente) relacionada com a felicidade, relaciona-se, sim, com o sermos dignos dela. Já na *Crítica da razão pura*, Kant realiza uma distinção entre lei pragmática, enquanto lei prática que possui como motivo a felicidade, e a lei moral, possuindo esta um único móbil, ou seja, indicar-nos *como podemos tornar-nos dignos da felicidade*.⁴⁷ Seguindo as suas palavras, agora na *Crítica da razão prática*, «a moral não é propriamente a doutrina sobre como nos tornamos felizes, mas como devemos tornar-nos dignos da felicidade»⁴⁸. Algo, certamente, diverso. Ora, para que o ser humano possa verdadeiramente ser digno de ser feliz, deverá promover incessantemente o seu aperfeiçoamento moral. «Digno é alguém da posse de uma coisa ou de um estado quando o facto de ele estar em tal posse se harmoniza com o soberano bem. Facilmente se pode discernir agora que todo o mérito cabe à conduta moral»⁴⁹. O homem que é merecedor de felicidade é aquele cujas

⁴¹ KANT, *Crítica da razão prática*, op. cit., p. 136.

⁴² KANT, *Crítica da razão prática*, op. cit., p. 136.

⁴³ KANT, *Crítica da razão prática*, op. cit., p. 136.

⁴⁴ Cf. KANT, *A religião nos limites da simples razão*, trad. Artur Morão, Edições 70, Lisboa, 2008, p. 32. A este respeito convirá lembrar a distinção kantiana entre a *felicidade física*, enquanto posse perpétua do contentamento com o seu *estado físico*, e a *felicidade moral*, como realidade efectiva e *persistência* de uma disposição de ânimo que impede incessantemente ao progresso no bem, cf. KANT, *A religião*, op. cit., pp. 73-74. Apenas o segundo modo de sentir pertence ao título da perfeição própria, cf. KANT, *Metafísica dos costumes - Parte II*, op. cit., p. 22.

⁴⁵ KANT, *Crítica da razão prática*, op. cit., p. 90.

⁴⁶ KANT, *Crítica da razão prática*, op. cit., p. 89.

⁴⁷ KANT, *Crítica da razão pura*, op. cit., p. 640.

⁴⁸ KANT, *Crítica da razão prática*, op. cit., p. 149.

⁴⁹ KANT, *Crítica da razão prática*, op. cit., p. 149. Importará referir que apenas a santidade corresponderá à absoluta conformidade da vontade à lei, tornando o homem digno da felicidade, «uma perfeição de que nenhum ser racional do mundo sensível é capaz em momento algum da sua existência»; KANT, *Crítica da razão prática*, op. cit., p. 141. Por essa razão, tal aperfeiçoamento apenas será possível se supusermos a imortalidade da alma, constituindo esta um postulado da razão prática; cf. KANT, *Crítica da razão prática*, op. cit., pp. 141-143. Ora, o soberano bem, aquele para o qual todos devem tender, «só é possível no mundo enquanto se admite uma causa suprema da natureza (...) é um ser que, pelo *entendimento e vontade*, é a causa (por conseguinte, o autor) da natureza, isto é, Deus (...) quer dizer, é moralmente necessário admitir a existência de Deus»; KANT, *Crítica da razão prática*, op. cit., p. 147.

acções livres se encontrem em estreita relação com a fórmula universal. Nesta perspectiva, é a partir das *acções livres* que nos podemos tornar dignos da felicidade, pois, visto sermos livres, poderíamos sempre agir de forma diversa daquela que efectivamente agimos. Como realça Paul Guyer, todo o «mérito depende das nossas próprias acções, e das nossas próprias acções livres; assim *merecer* ser feliz advém apenas das nossas acções livres. Efectivamente, o exercício da nossa liberdade poderá resultar tanto em mal como em virtude, assim o facto da nossa liberdade ser ela mesma necessária, não é condição suficiente para que possamos ser dignos de ser felizes»⁵⁰. A contingência da acção moral não nos revela apenas a autonomia da vontade, mas faz-nos também tomar consciência que temos a liberdade de nos conformar à lei ou de não nos conformar.⁵¹ Nesta linha, Deus, como governante do mundo, possuidor de sabedoria suprema que se revela nas obras da natureza, faz-nos crer termos «razões para esperar um governo não menos sábio no tocante à ordem moral, em que decerto consiste o supremo adorno do mundo: isto é, que, se não nos tornarmos indignos da felicidade, violando o nosso dever, poderemos também esperar nela participar»⁵². A felicidade não é o fundamento, nem o *principium* da moralidade, mas o seu *corollarium*.⁵³

Kant relaciona a moralidade com o tornar-se digno de ser feliz também na *Metafísica dos costumes*, nomeadamente numa passagem em que o professor usa o método socrático para ensinar ao seu estudante como poderá ele tornar-se digno de ser feliz: «(...) não te vem (...) ao pensamento perguntar se podes ser digno da felicidade? *A*. Sem dúvida. – *M*. Pois bem, aquilo que em ti aspira à felicidade é a *inclinação*; mas o que restringe a tua inclinação à condição de seres, primeiro, digno dessa felicidade é a tua *razão*; e a liberdade da tua vontade consiste em poderes limitar e superar a tua inclinação mediante a tua razão»⁵⁴. Desta forma, o não ser indigno da participação na felicidade reside exclusivamente na nossa razão, pois é ela,

Assim, refere-se a uma *crença racional* relativamente à sua existência; cf. KANT, *Crítica da razão prática*, op. cit., p. 145. Também no opúsculo «Que significa orientar-se no pensamento?», por exemplo, o autor refere-se a uma pura *fé racional*, que, não obstante jamais poder «transformar-se num saber através de todos os dados naturais da razão e da experiência, porque o fundamento do ter por verdadeiro é aqui simplesmente subjectivo (...) é uma exigência necessária da razão (...) *pressupor*, mas não demonstrar a existência de um Ser supremo (...). Em contraposição, a *fé racional* que se baseia na necessidade do seu uso no propósito *prático* poderia chamar-se um *postulado* da razão: não como se fosse um discernimento que satisfaria todas as exigências lógicas em relação à certeza, mas porque semelhante assentimento (...) não é inferior em grau a nenhum saber, embora seja totalmente distinto do saber quanto à natureza»; KANT, «Que significa orientar-se no pensamento?», *A paz perpétua e outros opúsculos*, trad. Artur Morão, Edições 70, Lisboa, 2008, p. 50.

No entanto, o papel de Deus, na filosofia moral kantiana, surge dotado de alguma ambiguidade, já que, apesar de não poder ser considerado como *fundamento de toda a obrigação* em geral; (cf. KANT, *Crítica da razão prática*, op. cit., p. 144), surge como uma ideia prática que deve, de forma necessária, servir de arquétipo; cf. KANT, *Crítica da razão prática*, op. cit., p. 45.

⁵⁰ GUYER, *Kant on Freedom, Law and Happiness*, op. cit., p. 121.

⁵¹ CARNOIS, *La cohérence*, op. cit., p. 127.

⁵² KANT, *Metafísica dos costumes - Parte II*, op. cit., pp. 132-133.

⁵³ KANT, Collin's lecture notes, «Moral Philosophy», HEATH, Peter; SCHNEEWIND, J. B. (ed.), trad. Peter Heath, *Lectures on Ethics*, Cambridge University Press, Cambridge, 1997, 27: 304. A este propósito seria interessante explorar a relação entre a virtude e a felicidade em Kant, e, como é evidente, o conceito de sumo bem, tendo como ponto de partida a «Dialéctica» da *Crítica da razão prática*, mas, para tal, ser-nos-ia necessário um outro artigo.

⁵⁴ KANT, *Metafísica dos costumes - Parte II*, op. cit., p. 131.

através do imperativo categórico, que nos ensina e ordena o que fazer. Assim, por exemplo, pelo imperativo categórico, sabemos que não devemos mentir. «Mentir é uma *infâmia* e torna o homem *indigno* de ser feliz»⁵⁵.

Daí que se possa definir o carácter, como o autor refere na *Antropologia de um ponto de vista pragmático*, como «propriedade da vontade através da qual o próprio sujeito se vincula a princípios práticos determinados que prescreveu indefectivelmente a ele mesmo pela sua própria razão»⁵⁶. Aliás, poder-se-á afirmar igualmente que toda a ideia de educação em Kant encontra-se, também ela, relacionada precisamente com o tornar o indivíduo digno da felicidade, dignidade essa que deve encontrar o seu alicerce na sua própria razão. Para tal, o papel da disciplina surge como nuclear, já que, apesar de, num primeiro momento, ser opressiva, visa, num segundo momento, conservar no indivíduo a ideia de dever, ou seja, a relevância moral relativa à realização de acções levadas a cabo, não em conformidade com o dever, mas por dever, porque a lei assim as prescreveu.

Recuperando a posição de Allen Wood, poder-se-á afirmar que, apesar da felicidade não ser, em Kant, considerada como fim da moralidade, existem, porém, razões bastante poderosas para perspectivarmos a felicidade própria como um fim que é inteiramente válido de um ponto de vista puramente racional ou moral. Quando o ser humano persegue a sua ideia de felicidade, exercita as suas capacidades racionais.⁵⁷ Deste ponto de vista, poder-se-á certamente considerar que a lei moral permite a busca pela nossa própria felicidade, se esta não for especificamente contrária ao dever. Assim, e ainda na esteira de Wood, poder-se-á considerar que, conferir ao princípio da moralidade prioridade motivacional relativamente

⁵⁵ KANT, *Metafísica dos costumes - Parte II*, op. cit., p. 132. A mentira é mesmo considerada por Kant como a maior violação do homem para consigo mesmo, olhado apenas como ser moral, cf. KANT, *Metafísica dos costumes - Parte II*, op. cit., p. 67. Também na sua filosofia da educação, a mentira surge veementemente desprezada. Aliás, como se sabe, a veracidade, a par da obediência e da sociabilidade, surgem como três orientações fundamentais à formação de um bom carácter. Apesar do apelo kantiano à veracidade, o autor não considera que ser verdadeiro seja dizer a verdade em qualquer circunstância; daí opor a abertura de coração ao direito de reserva, conferindo especial importância ao conceito de dissimulação, visto possuir um papel civilizador dos próprios sujeitos. «A arte da aparência é a conveniência. E devemos possuir esta arte. Penetrar nos outros é difícil, mas devemos necessariamente em contrapartida entender a arte de nos mantermos a nós mesmos impenetráveis. Para tal é necessária uma coisa: a dissimulação»; KANT, *Réflexions sur l'Éducation*, trad. Alexis Philonenko, Librairie Philosophique J. Vrin, Paris, 2000, pp. 177-178. Também na *Metafísica dos costumes*, por exemplo, Kant, apesar de não se referir expressamente ao conceito de dissimulação, elabora um conjunto de questões casuísticas que apontam para a relevância da mesma: «Poderá ter-se por mentira uma falsidade dita por cortesia? (...) Pergunta um autor a um dos seus leitores: que lhe parece a minha obra? Poderia então dar-se uma resposta capciosa, brincando de modo trocista com o melindre de tal pergunta; mas quem é que tem sempre à mão uma graça? A mínima vacilação na resposta é já uma ofensa para o autor; poderá falar-lhe, pois, segundo o seu desejo?»; KANT, *Metafísica dos costumes - Parte II*, op. cit., p. 70. Sobre o conceito de dissimulação na filosofia kantiana, bem como o de intenção, e também o de felicidade, cf. TUNHAS, «Intention, Bonheur et Dissimulation», in COHEN-HALIMI, Michèle (ed.), *Kant. La rationalité pratique*, PUF, Paris, 2003, pp. 173-232.

⁵⁶ KANT, *Antropologie du point de vue pragmatique*, trad. Michel Foucault, Librairie Philosophique J. Vrin, Sorbonne, 1964, pp. 139-140.

⁵⁷ Tal perspectiva é evidente, por exemplo, no plano oculto da natureza do qual Kant nos fala na sua «Ideia de uma história universal com um propósito cosmopolita». Cf. KANT, *A paz perpétua e outros opúsculos*, op. cit., pp. 32-35.

ao princípio da nossa felicidade própria, «não é excluir a possibilidade de agir de modo a que conduza largamente à nossa felicidade própria. A visão de Kant, por outras palavras, é que não devemos deixar que o princípio da nossa felicidade própria nos motive em qualquer situação em que a lei moral não seja tida em linha de conta»⁵⁸. E, por isso, não é propriamente a busca pela felicidade que viola o ponto de vista moral, mas apenas o princípio de busca da nossa felicidade própria de uma forma incondicional, ou seja, desrespeitando as exigências da nossa autonomia e a dignidade dos outros seres humanos.

3. Felicidade como dever

O autor, na *Doutrina da virtude*, defende a existência de dois fins que, simultaneamente, são deveres: a perfeição própria e a felicidade alheia. Advertindo que não se podem trocar entre si, convertendo, por um lado, a *felicidade própria* e, por outro, a *perfeição alheia*, Kant diz-nos, relativamente à primeira, tratar-se de «um fim que todos os homens (em virtude do impulso da sua natureza) têm, mas este fim nunca se pode considerar como dever, sem a si mesmo se contradizer. O que cada um já de *per si* inevitavelmente quer não está contido no conceito de *dever*; pois este implica uma *coerção* para um fim aceite com renitência. Portanto, é contraditório dizer que estamos *obrigados* a promover a nossa felicidade, com todas as nossas forças»⁵⁹. Por seu turno, também a perfeição alheia, perspectivada como fim e dever meu, surge sem sentido, já que a perfeição de cada homem encontrar-se-á relacionada com o que *ele mesmo* seja capaz de se propor como fim. «O que o homem em sentido moral é ou deve chegar a ser, bom ou mau, deve *ele próprio* fazê-lo ou tê-lo feito»⁶⁰, como refere Kant, n' *A religião nos limites da simples razão*.

Apesar do autor considerar que a felicidade não poderá ser perspectivada como o fim último do ser racional, nem como dever, como vimos, poderá, porém, ser vista como um dever, pelo menos num certo sentido. «Quando, pois, se trata da felicidade, daquela que para mim será um dever fomentar como fim meu, então deverá ser a felicidade de *outros* homens, cujo fim (permitido) faço *assim também meu*. Cabe-lhes a eles julgar o que poderão considerar como sua felicidade; só que também a mim me compete recusar algo do que eles nela incluem, mas que eu não tenho por tal, a não ser que tenham o direito de mo exigir como o seu»⁶¹. Jamais poderei fazer bem a alguém «de harmonia com os *meus* conceitos de felicidade, mas de acordo com os conceitos *daquele* a quem penso fazer um benefício»⁶².

Por outras palavras, devemos promover a felicidade dos outros, salvaguardando as restrições de tudo o que seja contrário à lei moral, sendo que o dever de amor ao próximo surge como «o dever de fazer meus os *fins* de outros (excepto apenas se forem imorais)»⁶³.

Seguindo Silber, num certo sentido, poder-se-á pensar a felicidade própria como conteúdo moral para a nossa volição, mas apenas se incluirmos no seu conteúdo e na sua estrutura a felicidade dos outros. Somos assim constringidos a agir de acordo com os mandamentos da

⁵⁸ WOOD (2001), «Kant vs. Eudaimonism». Retirado a 17/03/2011, da World Web Wide (www.stanford.edu/~allenw/webpapers/Eudaimonism.doc), p. 21.

⁵⁹ KANT, *Metafísica dos costumes - Parte II*, op. cit., p. 20.

⁶⁰ KANT, *A religião*, op. cit., p. 50.

⁶¹ KANT, *Metafísica dos costumes - Parte II*, op. cit., p. 23.

⁶² KANT, *Metafísica dos costumes - Parte II*, op. cit., p. 100.

⁶³ KANT, *Metafísica dos costumes - Parte II*, op. cit., p. 95.

lei moral, que constrange a nossa vontade a procurar a felicidade dos outros como condição prévia para o *direito moral* de procurar a nossa própria felicidade. Desta forma, devemos procurar a felicidade dos outros como condição para que nós próprios mereçamos perseguir a nossa própria felicidade. Contudo, não é a nossa preocupação pela felicidade que nos leva a procurar a felicidade dos outros, mas é a nossa preocupação pela virtude, isto é, pela dignidade de ser feliz, que nos motiva a fazê-lo.⁶⁴

Ainda na *Doutrina da virtude*, Kant reforça a sua posição no que à promoção da felicidade alheia respeita: «Fazer o bem, isto é, ajudar os outros homens nas necessidades em vista da sua felicidade, segundo a capacidade própria e sem esperar nada em troca, é um dever de cada homem»⁶⁵. Favorecer o verdadeiro bem de outros homens, nomeadamente dos ingratos, apesar de provocar em nós, não um *doce mérito*, mas um *mérito amargo*, suscita, no ser humano, a *satisfação* consigo mesmo, já que o mérito, neste último caso, será ainda maior.⁶⁶

O dever de promover a felicidade alheia, sacrificando a outros uma parte do meu bem-estar é, para Kant, um dever amplo. «De facto, fomentar a felicidade de outros sacrificando a própria (as suas verdadeiras necessidades) seria em si mesma uma máxima contraditória, se a transformássemos em lei universal»⁶⁷. Assim, relativamente à promoção da felicidade alheia, encontramos-nos perante um espaço livre, sem podermos assinalar com exactidão os seus limites. «A lei vale só para as máximas, não para acções determinadas»⁶⁸.

A promoção da felicidade alheia, tal como a rejeição da felicidade própria, pensamos nós, encontra-se relacionada com a recusa kantiana do egoísmo. O autor defende que o ser humano não deverá ser um amigo indiferente relativamente aos outros homens, nem, muito menos, um inimigo. «Quem só é feliz quando aos outros as coisas correm mal diz-se um *inimigo dos homens* (...). Quem é indiferente ao modo como as coisas possam correr aos outros, contando que a ele corram bem, é um *egoísta*»⁶⁹. Por isso, a máxima da benevolência é essencial e vista como «um dever de todos os homens entre si, segundo a lei ética da perfeição: ama o teu próximo como a ti mesmo. (...)»⁷⁰, já que «destruir a felicidade alheia; opõe-se (...) tanto ao dever do homem para consigo mesmo como ao dever do homem para com os outros»⁷¹.

Deste modo, e no que aos deveres para com os outros respeita, estes, para Kant, baseiam-se, no *amor*, entendido, não como *sentimento*, mas como máxima do *querer bem* (enquanto prático), e no *respeito*, considerado apenas como «uma *máxima* da restrição da nossa auto-estima pela dignidade da humanidade na pessoa de outro, portanto, o respeito em sentido prático»⁷². Os deveres de amor dividem-se em dever de beneficência (entendido como comprazer-se na felicidade ou bem-estar dos outros)⁷³; dever de gratidão (entendido como *veneração* de uma

⁶⁴ SILBER (1963), «The Importance of the Highest Good in Kant's Ethics». Retirado a 16/04/2012, da World Web Wide (<http://www.jstor.org/discover/10.2307/2379698?uid=3738880&uid=2129&uid=2&uid=70&uid=4&sid=21101245366817>), pp. 191-192.

⁶⁵ KANT, *Metafísica dos costumes - Parte II*, op. cit., p. 98.

⁶⁶ Cf. KANT, *Metafísica dos costumes - Parte II*, op. cit., p. 26.

⁶⁷ KANT, *Metafísica dos costumes - Parte II*, op. cit., p. 29.

⁶⁸ KANT, *Metafísica dos costumes - Parte II*, op. cit., p. 29.

⁶⁹ KANT, *Metafísica dos costumes - Parte II*, op. cit., p. 96.

⁷⁰ KANT, *Metafísica dos costumes - Parte II*, op. cit., p. 95-96.

⁷¹ KANT, *Metafísica dos costumes - Parte II*, op. cit., p. 104.

⁷² KANT, *Metafísica dos costumes - Parte II*, op. cit., p. 95.

⁷³ KANT, *Metafísica dos costumes - Parte II*, op. cit., p. 99.

pessoa, quando nos concede um benefício)⁷⁴; dever de simpatia (ainda que não seja um dever sofrer com os outros, é, porém, participar de forma activa no seu destino).⁷⁵ Por outro lado, os deveres de virtude para com os outros homens, cuja origem advém do respeito que lhes deve, encontram-se relacionados com a *modéstia*, ou seja, com a «restrição voluntária do amor a si mesmo que o homem faz ao ter em conta o amor de si dos outros»⁷⁶. Desta forma, o *respeito* que tenho pelos outros «é o reconhecimento de uma *dignidade* (*dignitas*) noutros homens, isto é, de um valor que carece de preço»⁷⁷. Também o cultivo de uma colaboração recíproca entre os seres humanos, com uma intenção cosmopolita, onde o amor e o respeito mútuos, bem como a *acessibilidade*, a *expansividade*, a *cortesia*, a *hospitalidade*, e a *benignidade* marcam presença, são, para Kant, virtudes da convivência, e, por isso, deveres de virtude.⁷⁸

Por fim, a promoção da felicidade alheia tem como fim a instauração de ajuda mútua entre os seres humanos, devendo assim ser considerada um dever universal: «a máxima do interesse comum (...) é um dever universal dos homens; e justamente porque eles se hão-de considerar como congêneres, ou seja, como seres racionais necessitados, unidos pela natureza numa morada em vista da ajuda mútua»⁷⁹.

4 – Considerações finais

A felicidade em Kant possui um papel diverso de outras posições, de entre as quais poderemos destacar a eudemonista. Como vimos, o autor rejeita a doutrina da felicidade, pois recusa o dever de agir de forma virtuosa tendo em vista a felicidade própria, ainda que considere a promoção da felicidade alheia um dever. A moralidade parece relacionar-se, não com o sermos felizes, mas com o tornarmo-nos dignos da felicidade. Para o ser humano, como ser dotado de razão e de liberdade, «a felicidade não é de longe o primeiro, nem sequer é incondicionalmente um objecto das nossas máximas; mas tal é a *dignidade de ser feliz*, a saber, a consonância de todas as nossas máximas com a lei moral. Que esta consonância seja objectivamente a condição sob a qual o desejo da felicidade se pode coadunar com a razão

⁷⁴ KANT, *Metafísica dos costumes - Parte II*, op. cit., p. 100.

⁷⁵ KANT, *Metafísica dos costumes - Parte II*, op. cit., p. 103.

⁷⁶ KANT, *Metafísica dos costumes - Parte II*, op. cit., pp. 107-108.

⁷⁷ KANT, *Metafísica dos costumes - Parte II*, op. cit., p. 108. De referir que, para o autor, a omissão do dever que dimana do *respeito* é mais grave do que a omissão dos deveres de amor. Enquanto a última transgressão é apenas o oposto ao dever, *contrário* a ele, a primeira é um *vício*. Tal é por duas razões: 1) no esquecimento dos deveres de amor, não se ofende homem algum; mas a omissão dos deveres de respeito prejudica o homem na sua legítima pretensão; 2) é um vício, pois, para além de não ser um acrescento moral, anula igualmente o valor daquilo que poderia beneficiar o sujeito. KANT, *Metafísica dos costumes - Parte II*, op. cit., p. 110.

⁷⁸ KANT, cf. *Metafísica dos costumes - Parte II*, op. cit., p. 122. Para uma leitura aprofundada sobre os deveres para com nós próprios e para com os outros em Kant, cf., por exemplo, WOOD (2009), «Duties to Onself, Duties of Respect to Others» (www.stanford.edu/~allenw/webpapers/DutiesOneself.doc) e GUYER, *Kant and the Experience of Freedom – Essays on aesthetics and morality*, Cambridge University Press, Cambridge, 1996, pp. 368-393.

⁷⁹ KANT, *Metafísica dos costumes - Parte II*, op. cit., p. 98.

legisladora, eis em que consiste toda a prescrição moral; e somente na intenção de desejar com esta condição é que consiste o modo de pensar moral»⁸⁰.

Por fim, e concordando com Allen Wood, devemos, talvez, abandonar a ilusão da felicidade perfeita, procurando limitar as nossas aspirações aos fragmentos de felicidade que podemos esperar adquirir quando regulamos as nossas vidas por princípios racionais. Já que a natureza não nos colocou na Terra para sermos felizes, de qualquer forma, tal felicidade limitada é possivelmente a condição paradoxal que efectivamente nos pode oferecer.⁸¹

⁸⁰ KANT, *A religião*, op. cit., p. 52.

⁸¹ Cf. WOOD, «Kant vs. Eudaimonism», art. cit., p. 22.

PORFÍRIO SILVA*

O TOTEM MÁQUINA. O FUTURO DA IDENTIDADE E O FUTURO DA COMUNIDADE NA MÁQUINA UNIVERSAL.

Abstract: Concrete forms of the sociability of humans are increasingly influenced by new types of objects. Artificial agents or «smart objects» are more and more interspersed in the relations among humans in society. Phenomena such as «automated trading» or the «Internet of Things» exemplify a metamorphosis of objects having an increasing impact in specific domains of social interaction. This paper interrogates this reality with the tools of a debate in Anthropology, the debate over totemism and animism in (so called primitive) non-Western societies. This debate, which develops from a few decades ago and is still alive today, provides concepts that help to question ideas and historical experiences of the Sciences of the Artificial (specifically, Artificial Intelligence). More recent phenomena are also placed in perspective from this “metamorphosis of objects” point of view.

Keywords: Sciences of the Artificial, Anthropology, Metamorphosis of Objects, Internet of Things.

Resumo: As formas concretas de sociabilidade dos humanos são crescentemente influenciadas por novos tipos de objectos. Agentes artificiais ou «objetos inteligentes» estão cada vez mais presentes nas relações entre humanos no contexto social. Fenómenos como a «especulação automatizada» ou a «Internet das coisas» exemplificam a metamorfose de objetos com crescente impacto em domínios específicos da interacção social. Neste estudo interroga-se esta realidade com os instrumentos do debate em Antropologia sobre o totemismo e animismo nas sociedades não-Occidentais ditas primitivas. Este debate, que teve início há algumas décadas e ainda prossegue, fornece conceitos que ajudam a questionar ideias e experiências históricas das Ciências do Artificial (especificamente a Inteligência Artificial). A partir deste ponto de vista são também postos em questão fenómenos mais recentes.

Palavras chave: Ciências do artificial; Antropologia; Metamorfose dos objectos; Internet das Coisas.

Este é um tempo em que as interacções sociais entre humanos, em larga escala, são cada vez mais mediadas por novos tipos de objectos, intercalados nas relações entre as pessoas,

* Instituto de Sistemas e Robótica (Instituto Superior Técnico, Universidade Técnica de Lisboa). A investigação do autor beneficia do apoio da Fundação para a Ciência e a Tecnologia (SFRH/BPD/35862/2007).

segundo modalidades sem precedentes. A metamorfose dos objectos inscreve-se, assim, na produção de novas sociabilidades.

Não haverá nada de novo em que o mundo de sentido dos humanos esteja imbricado com o mundo material: pertencemos ao mundo, modificamo-lo, exteriorizamo-nos nele e nele deixamos marcas de uma história que o mundo nos devolverá dinamicamente, contribuímos para o mundo comum dos humanos também pelo arranjo que vamos fazendo da materialidade com que negociamos as possibilidades das nossas práticas.

Não obstante, as máquinas que construímos com o fito de serem inteligentes abrem novos caminhos a essa história humana no mundo. A omnipresença dos agentes artificiais e uma crescente metamorfose dos objectos do quotidiano – os «objectos inteligentes» – abrem possibilidades ainda há pouco inesperadas para a sociabilidade dos humanos. Vamos procurar, neste texto, ganhar uma perspectiva sobre essas possibilidades abertas pelas Ciências do Artificial, enquadrando-as numa reflexão mais vasta sobre as relações entre sociedade e natureza.

Escolhemos procurar na Antropologia um ponto de apoio para esta reflexão. Especificamente, recorreremos ao debate sobre o totemismo (e o animismo) em sociedades ditas primitivas para tentar outro olhar sobre as formas como a sociabilidade dos humanos se cruza com o mundo mais vasto dos objectos. Assim, a questão do totemismo, desdobrada em paralelo com uma reflexão sobre alguns conceitos e práticas da Inteligência Artificial, será a nossa linha de rumo neste texto.

I

Muitos autores atribuem o primeiro uso do conceito de «totemismo» a John Ferguson McLennan, num ensaio publicado no fim dos anos 60 do século XIX, que tratava o totemismo como uma forma primitiva de religião¹. Na verdade, o termo e o conceito já tinham sido usados antes, e foram muito discutidos depois, mas não cabe agora percorrer esse caminho e passamos directamente a um momento que marca para muitos uma viragem no debate: a crítica de Claude Lévi-Strauss, que, logo em 1962, considerava o totemismo uma ilusão, um conceito artificial, sem significado empírico, já que os fenómenos classificados como totémicos seriam demasiado diversos para serem expressões de uma mesma instituição².

O totemismo seria uma confusão indevida de vários fenómenos, a saber: a organização de uma sociedade em clãs; a atribuição de nomes ou de emblemas animais ou vegetais aos clãs; a crença em certas identificações e trocas entre humanos e certas espécies naturais (crenças acerca de origens comuns, transmutabilidade, consubstanciabilidade); o uso dessas identificações para regular as relações entre géneros e as práticas alimentares (por exemplo, com a interdição de que membros de um grupo totémico se casem entre si, ou a interdição de comer o animal ou vegetal ou de utilizar o objecto totémico). Juntar estes vários fenómenos debaixo do mesmo conceito - totemismo -, quando eles só coincidiriam irregularmente, seria um abuso. Na verdade, esta crítica vinha já de longe, pelo menos desde Franz Boas em 1916³.

¹ TESTART, A., «Totem», in *Enciclopédia Einaudi* (volume 20: Parentesco), Lisboa, Imprensa Nacional – Casa da Moeda, 1989, pp. 220-246

² LÉVI-STRAUSS, Claude, *Le totémisme aujourd'hui*, Presses Universitaires de France, Paris, 1962

³ BOAS, FRANZ, «The Origin of Totemism», *The American Anthropologist*, 18:3 (1916), 319-326.

Mas a abordagem de Lévi-Strauss contém outros elementos interessantes, por exemplo a crítica das teorias funcionalistas do totemismo, que cometeriam o erro de o explicar pelos interesses práticos, ou económicos, das sociedades. Um dos criticados é Malinowski, que escreveu em *Magia, Ciência e Religião*: «Curto é o caminho que conduz da floresta virgem ao estômago, e daí à mente do selvagem, ao qual o mundo se oferece como um quadro confuso no qual se destacam as espécies naturais e vegetais úteis e, em primeiro lugar, as comestíveis»⁴. Esta explicação funcionalista, além do mais, encaixava bem na visão dos povos com tótemes como povos primitivos. Lévi-Strauss contesta esta leitura e vai propor que o essencial dos fenómenos incluídos no totemismo é uma operação de pensamento, aliás tão sofisticada como aquelas de que nós somos capazes para pensar a sociedade; que o essencial do totemismo é um sistema classificatório concebido para organizar a vida social. Esta mudança de olhar operada por Lévi-Strauss é muitas vezes resumida na sua frase lapidar: «(...) as espécies naturais não são escolhidas por serem ‘boas para comer’, mas por serem ‘boas para pensar’»⁵.

O que é básico no totemismo é uma forma sofisticada de codificar os sistemas de parentesco e os intercâmbios matrimoniais em sociedades alargadas, muito para lá dos horizontes do grupo local. Como é que se há-de pensar a divisão dos humanos em grupos, se os humanos conhecidos são todos basicamente iguais? Usa-se um sistema de diferenças naturais, as diferenças na série das espécies naturais e vegetais, que são diferenças sensíveis, que podemos ver, como modelo para a série dos grupos sociais, que não têm entre si diferenças significativas no plano das qualidades sensíveis. Esse seria o grande problema que o totemismo trataria de resolver; aquilo a que se chamou totemismo seria, no fundamento, uma tarefa de conceptualização da sociedade. Embora, depois, haja por vezes uma parafernália de elementos mais ou menos religiosos que entram no esquema, o essencial não estaria aí.

A abordagem estrutural de Lévi-Strauss contém outro ponto importante: não há no totemismo nenhuma identificação entre um grupo social humano e uma espécie natural, mas sim uma série de diferenças no mundo natural que inspira a construção de uma série de diferenças no mundo social humano. O clã a que se chama «os alces» não é um grupo de pessoas que participam da natureza da espécie dos alces, nem os «raposas» são uma espécie de raposas; o que importa são as diferenças dentro da mesma série: há uma diferença de grupo entre os clãs dos alces e dos raposas, tal como há uma diferença entre as espécies animais alces e raposas. A lógica do chamado totemismo é uma lógica classificatória, intelectual, envolvendo uma equivalência formal entre duas ordens, um mecanismo de distinções e oposições próprio de qualquer pensamento sofisticadamente simbólico, e não qualquer identidade substancial entre grupos de pessoas e espécies animais ou vegetais.

II

A exploração das operações intelectuais envolvidas no totemismo, que implicam certas concepções acerca das relações entre diferentes regiões da realidade, pode ser enriquecida se incluirmos as máquinas no domínio de questionamento. Vale a pena pensar numa outra operação intelectual, que nos questiona de forma paralela a esta problemática do totemismo,

⁴ MALINOWSKI, Bronislaw, *Magic, Science and Religion and Other Essays*, The Free Press, Glencoe: Illinois, 1948, p.27

⁵ LÉVI-STRAUSS, *Le totémisme aujourd'hui*, op. cit., p. 128

acerca da forma como a Inteligência Artificial concebe as relações entre humanos e as máquinas que se pretendem inteligentes.

Considera-se geralmente que a Inteligência Artificial nasceu no Verão de 1956, num seminário onde um pequeno grupo de investigadores explorou «a conjectura de que qualquer (...) característica da inteligência pode em princípio ser descrita de forma tão precisa que podemos fazer com que uma máquina a simule»⁶. A expressão «inteligência artificial» aparece pela primeira vez no texto que justifica o pedido de subvenção para o seminário, escrito por John McCarthy.

Nesse encontro, conhecido como o seminário de Dartmouth, Herbert Simon e Allen Newell apresentam aquele que é considerado o primeiro programa de Inteligência Artificial: o Logic Theorist⁷. Escrito entre 1955 e 1956, o Logic Theorist tinha sido anunciado em Janeiro de 1956, quando Simon disse aos seus alunos: «durante o período do Natal, Newell e eu inventámos uma máquina que pensa». Os seus inventores queriam que o Logic Theorist fosse uma máquina capaz de demonstrar teoremas da lógica simbólica num enquadramento similar ao dos Principia Mathematica de Russell e Whitehead.

Só que a disponibilidade de computadores não era naquela altura a que é hoje, onde podemos até ter mais do que um em nossa própria casa, quanto mais numa instituição de investigação. Herbert Simon conta que, antes de o programa ter sido corrido em qualquer computador, o foram «correndo à mão» parcialmente, testando as suas rotinas com papel e lápis, tentando perceber se tudo estaria pronto a funcionar quando o programa fosse colocado na máquina computadora. Até que um dia fizeram esse exercício de forma global. Segundo o seu próprio relato, numa noite invernal de Janeiro de 1956, ele e Allen Newell, ajudados pelos filhos (de idades entre nove e treze anos) e mulher de Simon, e por alguns estudantes de doutoramento, reuniram-se no edifício da faculdade e fizeram como se aquele grupo de pessoas fosse um computador a correr o Logic Theorist⁸. Previamente, Simon e Newell tinham escrito, em inglês, em pequenas fichas, as regras que devia seguir cada componente do programa (as subrotinas), e em outras fichas o conteúdo das memórias (os axiomas lógicos). Essas fichas foram distribuídas pelos participantes, cada um ficando assim encarregue de executar uma subrotina ou de fornecer, quando solicitado por outra «parte do programa», o conteúdo da memória que estava a seu cargo. Segundo Simon, foram deste modo «capazes de simular o comportamento do Logic Theorist com um computador composto de elementos humanos». E acrescenta: «os actores não eram mais responsáveis pelo que estavam a fazer do que o escravo no Ménon, de Platão, mas mesmo assim foram bem-sucedidos a demonstrar os teoremas que lhes foram fornecidos».

Quer dizer: ainda antes de se conseguir correr o primeiro programa de Inteligência Artificial numa máquina computadora, já se estava a experimentar como é que um grupo de humanos poderia emular um computador. Por pouca importância prática que este episódio tenha na história dos meios tecnológicos envolvidos no programa de investigação da Inteligência Artificial, trata-se, no mínimo, de uma extraordinária metáfora viva. Será mesmo apenas uma metáfora?

⁶ MCCARTHY, J., MINSKY, M., ROCHESTER, N., e SHANNON, C., «A Proposal for the Dartmouth Summer Research Project on Artificial Intelligence – August 31, 1955», in *AI Magazine*, Volume 27, Número 4 (2006) 12-14

⁷ NEWELL, A. e SIMON, H.A., «The logic theory machine: A Complex Information Processing System», *IRE Transactions on Information Theory*, Volume 2, Número 3 (Setembro 1956) 61-79

⁸ SIMON, H., *Models of My Life*, Basic Books, New York, 1991, pp. 206-207

Sendo que uma das grandes limitações deste primeiro programa «inteligente» é que tinha uma aplicação muito restrita, lidava apenas com uma parte da lógica proposicional, a mesma equipa avança depois (1958) para um programa que se pretendia fosse capaz de resolver uma gama mais vasta de problemas: o *General Problem Solver*⁹. É para desenvolver este novo programa que a equipa de Simon aplica o método característico desta corrente da Inteligência Artificial, a «psicologia do processamento de informação»: pedia-se a humanos que resolvessem determinado problema e que, ao fazê-lo, «pensassem alto», quer dizer, fossem descrevendo em voz alta o que iam pensando. Daí resultava um protocolo verbal, com o qual supostamente se identificava como os humanos resolviam os problemas e, depois, escreviam-se os programas de computador a imitar, supostamente, a forma de pensar dos humanos. A hierarquia de rotinas e sub-rotinas desses programas deveria simular a forma humana de fazer as coisas. Essa simulação deveria, além do mais, respeitar as limitações do humano, tais como as atinentes ao volume da memória e à velocidade de processamento. Neste sentido, um programa de computador elaborado no quadro desta metodologia não era uma mera metáfora, era considerado um modelo da mente humana como um sistema de processamento de informação. Os investigadores apresentavam claramente a sua teoria da Inteligência Artificial como uma teoria de psicologia humana¹⁰.

Cabe notar que não estamos aqui perante meras especulações iniciais de um programa de investigação ainda então na sua infância. Esta identificação entra a máquina e o humano, entre a inteligência do humano e a inteligência do computador, entre a cognição num e noutro caso, era uma orientação metodológica seriamente assumida, que se manteve e aprofundou.

A Inteligência Artificial, querendo perceber como é que as máquinas podem ser inteligentes ao mesmo título que os humanos são inteligentes, permanece fiel a esta orientação. O paradigma central do programa de investigação da Inteligência Artificial clássica é a chamada «hipótese do sistema simbólico físico», cuja formulação canónica se deve a Newell e Simon, que escrevem muito claramente sobre isso já nos anos 70 e 80 do século XX¹¹. A «hipótese do sistema simbólico físico» é uma teoria sobre os banais computadores digitais electrónicos, que são um exemplo dos tais «sistemas simbólicos físicos» – mas a tal «hipótese» é muito mais do que isso. Vejamos.

Quando falamos de símbolos estamos a falar de conjuntos de padrões físicos susceptíveis de certas relações físicas entre si (permitindo combinar espécimes em expressões) e um sistema simbólico físico é uma máquina que, por sucessivas modificações, produz no tempo séries de estruturas simbólicas. Numa ilustração do que seria tipicamente um «sistema simbólico físico», estes autores colocam uma memória, que armazena um conjunto de expressões que constituem as referências de um conjunto de símbolos; um conjunto de operadores que processam símbolos; um controlo que aplica um operador à expressão simbólica activa; uma via receptora para novas expressões que descrevem o ambiente externo; certas ligações entre operadores

⁹ NEWELL, A., SHAW, J. C. e SIMON, H. A., «The processes of creative thinking», in H. E. Gruber, G. Terrel e M. Wertheimer (eds.), *Contemporary approaches to creative thinking*, Atherton, New York, 1962, pp. 63-119

¹⁰ NEWELL, A., SHAW, J. C. e SIMON, H. A., «Elements of a theory of human problem-solving», in *Psychological Review*, Volume 65 (1958) 151-166

¹¹ NEWELL, A. e SIMON, H.A., «Computer Science as Empirical Inquiry: Symbols and Search», in *Communications of the Association for Computing Machinery*, Volume 19, Número 3 (1976), 113-126; NEWELL, A., «Physical Symbol Systems», in *Cognitive Science*, 4 (1980) 135-183.

¹² NEWELL, «Physical Symbol Systems», art. cit., pp. 142-147.

e órgãos motores produtores de comportamento externo¹². Então, segundo a «hipótese do sistema simbólico físico», um «sistema simbólico físico» tem os meios necessários e suficientes para a acção inteligente geral¹³. A «hipótese do sistema simbólico físico», paradigma central da Inteligência Artificial clássica, associa-se explicitamente à ideia de que tanto os humanos como os computadores são instâncias de um mesmo tipo de «sistema simbólico físico» e que os símbolos dos computadores e os dos humanos são os mesmos¹⁴. Nesta teoria, nós somos da mesma família dos computadores.

Esta identificação muito clara entre humanos e máquinas inteligentes, ambos como instâncias de sistemas simbólicos físicos, justifica que recorramos à operação intelectual e social do totemismo para pensar o «totem máquina». Vamos procurar renovar essa questão voltando mais directamente à antropologia.

III

Bradd Shore, num texto (de 1989) intitulado «Totem as practically reason: food for thought», regressa à questão totémica, no aspecto em que ela concerne ao estatuto dos animais (ou outros elementos naturais) como signos, já que eles podem ocupar várias posições numa escala entre a metáfora e a metonímia¹⁵. E, ao voltar ao ponto, afasta-se significativamente de Lévi-Strauss.

Shore considera que Lévi-Strauss andou bem ao mostrar que os animais podem sugerir metáforas para os humanos, no âmbito de uma tarefa classificatória, que é uma tarefa de conceptualização; mas, segundo este autor, Lévi-Strauss esqueceu que os animais também podem ser entendidos numa relação metonímica com os humanos, através de imagens de alimentação e de assimilação. Certas sociedades valorizam esse facto: os animais totémicos entram no ciclo da vida, pelas actividades da caça e da alimentação, que compõem a cadeia de vida e de morte, os laços de regeneração dos mundos humano e animal ligados entre si de forma concreta.

Lévi-Strauss teria, então, descartado o carácter prático do totemismo, desvalorizando a «participação» material e espiritual entre as espécies totémicas e os humanos. As relações totémicas seriam metafóricas (traçando analogias), mas não seriam relações metonímicas (não seriam relações concretas entre seres totémicos e seres humanos). Esta visão sublinha a racionalidade do pensamento totémico, opondo-se à visão, anterior, que tratava o pensamento totémico como marca de uma mentalidade pré-lógica, como marca de um primitivismo que pensaria o mundo em termos de relações incorporativas entre animais ou plantas e humanos, em termos de «participação» entre grupos humanos e espécies animais.

Mas, e é esse o ponto de Bradd Shore no texto que estamos a considerar, não se pode em todos os casos descartar que o totemismo esteja ligado a ideias muito profundas acerca da participação entre humanos e natureza. Estudando o caso dos Kwakiuti, diz-nos que para esse povo o animal totémico participa nos ciclos regenerativos de três maneiras distintas: primeiro, dando a sua carne ao caçador, o animal participa na regeneração do corpo humano;

¹³ NEWELL e SIMON, «Computer Science as Empirical Inquiry: Symbols and Search», art. cit., p.116.

¹⁴ NEWELL, «Physical Symbol Systems», art. cit., pp. 135-136.

¹⁵ SHORE, Bradd, «Totem as practically reason: food for thought», *Dialectical Anthropology*, 14 (1989) 177-195.

depois de consumida a carne do animal, a pele é usada noutra grande cadeia da vida humana, o casamento: as peles do animal totémico eram o elemento central das trocas ligadas ao casamento, o grande processo da continuidade biológica da espécie; terceiro, o animal totémico fornece a sua forma, a configuração exterior do seu corpo, que era considerada uma espécie de espírito do animal, para servir de emblema, permitindo uma reprodução conceptual.

Assim, pelo menos neste caso, o animal totémico tem um estatuto complexo: de incorporação (a carne a servir a subsistência), de mediação (como parte dos rituais de casamento), metafórico (a forma, permitindo uma reprodução conceptual). E estas dimensões não vão separadas, mas juntas. Ora, esta modalidade mais plural de totemismo, como forma diversificada de conceber as relações entre os humanos em sociedade e a natureza, abre um leque mais vasto de caminhos para conceber outras intersecções ontológicas descobertas nas relações entre humanos em sociedade e máquinas.

IV

Justificar-se-á recuar outra vez na história das máquinas inteligentes para tentar perceber até que ponto momentos importantes dessa história sugerem uma espécie de participação entre humanos e computadores, lado a lado, enquadrados pelas mesmas categorias.

A Inteligência Artificial, essa ideia de conceber máquinas para partilharem connosco a espécie dos sistemas inteligentes, não teria tido o sucesso que efectivamente teve sem os modernos computadores electrónicos digitais. Só que, na realidade, este processo de identificação entre máquina e pensamento humano vem de trás. Indo um pouco atrás percebemos quão fundo esta questão entra na história intelectual do nosso tempo.

Na transição do século XIX para o século XX a matemática vive uma situação em que, a par de desenvolvimentos importantes, surgem factores de crise, tais como a descoberta de que a pretensa evidência das proposições fundamentais dos sistemas axiomáticos, de que a geometria euclidiana é modelo clássico, pode ser uma falsa evidência. Ou a descoberta de contradições e paradoxos em sistemas lógico-matemáticos, que muitos cientistas consideravam terem origem no facto de as matemáticas terem passado a lidar com conjuntos infinitos como se se tratasse de totalidades actuais, quando apenas seria legítimo tratar o infinito como potencial de uma sucessão que pode ser continuada à nossa vontade, mas não como infinito realizado¹⁶.

David Hilbert, matemático e filósofo, propõe-se ultrapassar esta situação dando um fundamento seguro à matemática sem a privar de nenhum dos seus recursos (nomeadamente, sem renunciar ao uso do infinito actual). É com esse fito que propõe uma nova concepção do método axiomático, o seu programa formalista. Era preciso que os sistemas matemáticos fossem sistemas formais. Tudo o que na matemática era obtido por métodos «ideais», como os infinitos actuais, seria preservado, mas todas as propriedades essenciais de um sistema formal (designadamente a sua completude, consistência e decidibilidade) teriam de ser demonstradas de forma finita, por métodos finitários.

Na sua concepção, um sistema formal é como uma máquina. Um sistema formal consiste num conjunto de signos que podem ser usados no cálculo (um vocabulário); regras para

¹⁶ KNEALE, W. e KNEALE, M., *O Desenvolvimento da Lógica*, Fundação Calouste Gulbenkian, Lisboa, 1980 (2ª edição da tradução portuguesa, de M.S. Lourenço, da edição original de 1962), pp. 659-695; NAGEL, E. e NEWMAN, J.R., *Gödel's Proof*, Routledge, Londres, 1958, pp.3-56; CASSOU-NOGUÈS, P., *Hilbert*, Les Belles Lettres, Paris, 2001.

combinar esses símbolos elementares em fórmulas (uma gramática); regras acerca de como certas fórmulas podem ser transformadas noutras fórmulas (regras de inferência); um certo número de axiomas que são dados inicialmente e a partir dos quais se derivam outras fórmulas, os teoremas. Uma demonstração é uma sequência finita de fórmulas, produzidas sucessivamente por transformações mecânicas, por aplicações automáticas das regras de inferência.

Um sistema formal é uma máquina que funciona independentemente do sentido que possamos dar-lhe com as nossas interpretações. O que pretende o programa formalista é que todos os cálculos, todas as deduções num sistema têm de ser realizadas por métodos efectivos, quer dizer, por métodos mecânicos – embora faltasse uma noção precisa do que era isso de fazer deduções de forma mecânica. Uma noção informal de procedimento efectivo, ou mecânico, exigia que qualquer cálculo ou derivação fosse um procedimento com um número finito de instruções exactas, cada instrução contendo um número finito de símbolos, sendo que a execução correcta dessas instruções produziria um resultado num número finito de passos, e todo esse procedimento efectivo, mecânico, teria de poder ser executado passo a passo por um humano sem qualquer apoio externo (excepto, talvez, papel e lápis), não se exigindo qualquer engenho ao executante. Esta exigência de métodos finitos, efectivos, mecânicos, visava afastar as imperfeições das línguas naturais, prevenir o uso do subentendido e garantir que se funcionaria apenas com elementos completamente explícitos, eliminar o pressuposto escondido e a intuição não explicitada.

Um sistema formal é para ser uma máquina, uma máquina lógica, com as suas peças e as suas regras de funcionamento, mas, como em qualquer máquina banal, a máquina em si mesma não significa nada, nós é que lhe damos sentido, de fora, mas de fora não temos as garantias de exactidão do próprio mecanismo.

Ora, como dissemos, apesar de toda esta retórica mecanicista, faltava dar uma definição precisa do que seria um cálculo puramente mecânico. É Alan Turing, num célebre artigo de 1936 sobre «os números computáveis, com uma aplicação ao problema da decisão», artigo considerado o fundador da moderna ciência da computação, onde apresenta o que virá a ser conhecido como «a máquina de Turing», que vai dar uma noção precisa de cálculo ou raciocínio mecânico¹⁷. É disso que falamos quando falamos de máquinas de Turing.

Uma máquina de Turing é um modelo abstracto de um computador (alguém – ou algo – que faz um cálculo), atendo-se apenas aos aspectos lógicos do seu funcionamento e não à sua implementação física. Mas é mais fácil descrever a máquina de Turing como se fosse uma máquina fisicamente realizada. A máquina é muito simples: uma fita, dividida em células ou casas, podendo estar inscrito em cada célula um símbolo; uma cabeça de leitura e escrita, que se move ao longo da fita (para a esquerda ou para a direita) parando em cada casa e procedendo do seguinte modo: lê o conteúdo da célula, apaga o símbolo que lá está e escreve um novo (pode reescrever o mesmo), executa depois um dos movimentos possíveis. A máquina de Turing segue instruções, que especificam qual a acção que a máquina deve executar em cada estado. O conjunto de instruções é o programa da máquina. O programa está na «memória» da máquina. A máquina apresenta um resultado do cálculo quando pára, quando já não pode seguir mais nenhuma das instruções contidas no seu programa e imobiliza a cabeça de leitura e escrita numa determinada posição. Poderíamos dar, para exemplo, um pequeno programa, com meia dúzia de instruções, suficiente para fazer a máquina somar

¹⁷ TURING, A.M., «On computable numbers, with an application to the Entscheidungsproblem», *Proceedings of the London Mathematical Society*, Série 2, Volume 42 (1936-7), 230–265

correctamente quaisquer dois números inteiros positivos. E isso sem que a máquina tenha qualquer noção do que seja «somar»!

A ideia subjacente a esta mecanização do cálculo é a atomização do raciocínio, reduzindo-o a passos tão pequenos que nada seja deixado à imaginação, nada exija especial engenho, nada fique de fora das regras explicitadas à partida. Ora, o que é interessante é que esta máquina tão simples contém todas as potencialidades dos modernos computadores digitais electrónicos. Podemos conceber uma máquina tão simples que só seja capaz de somar dois números inteiros positivos, porque só contém o programa para fazer isso. Mas na mesma máquina poderia colocar-se um programa para fazer qualquer outro cálculo. Aliás, no artigo de Turing, de 1936, esta ideia já está presente, como máquina (de Turing) universal: a máquina pode estar a executar um programa e esse programa conter um símbolo que faz a máquina ir à memória buscar outro qualquer programa, executá-lo e depois voltar ao programa inicial e fazer isso, outra e outra vez, indo buscar o mesmo programa ou programas diferentes, quantas vezes for necessário, desde que seja programada para isso. Este é exactamente o conceito dos nossos computadores actuais, um conceito que foi operacionalizado por Von Neumann em meados do século passado, mas que foi de facto descoberto e explicado por Turing no artigo de que temos estado a falar, com a sua máquina universal.

Para a arqueologia em que estamos empenhados, há aqui um ponto que não nos pode escapar: qual é o modelo que Turing segue para conceber esta máquina computadora? No seu artigo de 1936, o «computador» que serve de modelo à máquina de Turing é um humano. No ponto I do parágrafo 9 desse artigo, Turing faz uma extensa comparação entre um humano a calcular (nessa altura, um «computador» é um humano a calcular) e a operação das suas máquinas. Recorre, aí, designadamente, à noção de «estado mental» do humano «computador», para o qual é dado o análogo «estado da máquina». O esforço principal dessa comparação incide na determinação das limitações do humano calculante – e na correspondente ilustração de que as mesmas limitações se aplicam à máquina. O humano é tomado estritamente na medida em que está a calcular: nada mais do seu comportamento é considerado. Não há qualquer tipo de tentativa de mostrar que o humano pode fazer mais ou pode fazer outras coisas – tal como não há qualquer tentativa de mostrar que a máquina pode fazer mais ou melhor do que o humano calculante. Mais à frente, Turing explica como dispensar a noção de «estado mental», desta vez considerando um computador humano muito pouco metódico (está sempre a interromper o cálculo, levantando-se, por exemplo) e que, por isso, para fazer avançar o cálculo, anota a cada passo onde vai no cálculo e o que tem de fazer a seguir. Para Turing, é isso mesmo o que a sua máquina terá também de fazer.

Nesta passagem do computador humano para a máquina de computar tem lugar uma curiosa inversão: a máquina computadora é concebida a partir de um humano computador; o computador humano é empobrecido para que dele apenas conte o comportamento calculador; a máquina de computar será depois tomada como modelo do que seria essencial no humano. Isto é: aquilo que a máquina não imita no humano será depois desvalorizado como desinteressante, ou mesmo como contraproducente, no próprio humano.

Estes momentos da história das ciências da computação mostram em que sentido podemos dizer que, desde a sua concepção, essas ciências estão ligadas a uma identificação entre um certo tipo de concepção do humano e uma certa máquina muito especial a que chamamos computador digital.

Seria interessante, ainda, explicar que Turing inventou esta máquina para resolver um problema que David Hilbert colocou acerca das propriedades desejáveis de um sistema formal lógico-matemático, o chamado problema da decisão, que Turing transformou no problema da

paragem de uma máquina de Turing. Isto quer dizer que os computadores foram inventados para resolver um problema de metamatemática, ou de filosofia da matemática, mas deixemos agora de lado esse aspecto.

O que queremos sublinhar é que, neste episódio, os humanos participam do mundo material servindo de modelo a um novo tipo de máquina (o computador humano como modelo da «máquina de Turing», da moderna máquina computacional); o mundo material é posto em condição de fazer o que fazem os humanos pensando (pelo menos, calculando). As máquinas computacionais produzem resultados que se integram nas cadeias de pensamento humano, sem que esses elementos de pensamento se distingam necessariamente pelos seus processos de produção.

V

Este percurso pela questão do totemismo, enquanto questão das relações entre humanos em sociedade e natureza, foi percorrido para nos levar a uma outra reflexão, acerca de outra frente das relações dos humanos com o mundo. Essa reflexão diz respeito a um futuro pouco distante, ou a um presente já a alastrar, onde avançamos para processos fusionais entre a sociedade dos humanos e as máquinas, processos que talvez possamos compreender melhor se olharmos para eles sem perder de vista as diversas facetas do debate do totemismo.

É que alguns antropólogos têm também sublinhado que não devemos tentar separar artificialmente a compreensão do totemismo da compreensão de uma relação profunda entre a sociedade e a natureza. Por exemplo, Philippe Descola, ele próprio educado na escola do estruturalismo francês, numa série de textos sobre sociedade e natureza, vem recolocar o totemismo no horizonte do animismo, no horizonte de certas relações de contiguidade entre humanos e não-humanos¹⁸, que seria mesmo o aspecto central das sociocosmologias de alguns povos¹⁹.

Descola arranca para esta abordagem ao problema estudando os Achuar, um povo Jívaro da Amazónia equatorial, e vem dizer que temos de colocar a questão no plano fundamental da ontologia: para certos povos, o mundo natural é povoado por almas e espíritos, sujeitos potenciais, com os quais se poderiam estabelecer relações pessoais (de amizade, de hostilidade, de aliança). A natureza antropomórfica aparece, escandalosamente para a nossa forma ocidental de ver o mundo, integrada em outras formas de pensamento que não estabelecem cortes radicais entre humanos e não-humanos, formas de pensamento que, a nossos olhos, seriam primitivas por admitirem «a participação».

Segundo Descola, Lévi-Strauss empenhou-se tanto em denunciar a «ilusão totémica» que passou ao lado de alguma coisa real. Segundo ele, muitas sociedades, por exemplo a maioria das sociedades ameríndias, valorizam fenómenos que só compreendemos voltando a pensar no significado do animismo. Animais, plantas e espíritos seriam capazes de intencionalidade, afectos e comunicação, além de terem práticas sociais, tais como o respeito por regras de parentesco. Além disso, as relações fundamentais entre humanos, tais como as relações de

¹⁸ DESCOLA, Philippe, *Par-delà nature et culture*, Gallimard, Paris, 2005.

¹⁹ SILVA, A.S.C., «A Problemática Totémica depois de *Totemismo Hoje* : Da (Dis)solução Levi-Straussiana às Reconsiderações Críticas de Philippe Descola», *Revista Conexões Parciais*, 1 (2011) 43-74

consanguinidade e afinidade, seriam estendidas às relações com seres não-humanos. Nesta visão do animismo, as relações entre plantas, animais e humanos não seriam metafóricas, como na visão intelectualizada do totemismo, mas relações metonímicas, no quadro de uma continuidade entre sociedade e natureza, onde as entidades naturais entrariam em relações sociais regidas pelas mesmas categorias que regem as relações no mundo dos humanos. Descola virá a interpretar o animismo como um modo real de identificação entre humanos e não-humanos: animismo é ontologia e, como ontologia, como uma teoria acerca do que é, do que existe, é o plano fundamental e fundador das formas cosmológicas e sociológicas das sociedades que pensam o mundo dessa maneira.

Podemos mobilizar este debate, longo de décadas, acerca do totemismo e do seu papel em sociedades não ocidentais, para tentarmos perceber o que andamos a fazer das nossas sociedades.

Já há certos domínios da interacção social a ser profundamente transformados pela presença massiva de agentes não-humanos, mecânicos, que aparecem à interacção de tal modo que os agentes humanos envolvidos não têm meios para distinguir a acção dos humanos da acção das máquinas.

Um exemplo vem dos mercados financeiros, globalizados e electrónicos, e consiste no que é designado por «negociação de alta frequência» ou «negociação automática». Estes fenómenos consistem no uso de computadores para compra e venda massiva de produtos financeiros em mercados eletrónicos, em transacções de muito curto prazo, onde o objectivo não é maximizar o lucro obtido em cada transação, mas a acumulação de pequenos lucros individuais multiplicados por milhões de operações realizadas em cada dia. As vantagens desta «negociação automática», quando comparada com a forma de operar dos *traders* tradicionais, resultam do acesso rápido a flutuações de curta duração nos mercados, do acesso muito rápido a informações que mostram, por exemplo, que uma grande operação de venda de um produto financeiro está a começar, sendo que essa informação, detectada automaticamente nos instantes iniciais, vai permitir comprar em larga escala esse produto antes sequer que os operadores tradicionais se apercebam e possam reagir, tornando possível vender pouco depois com um lucro individual muitíssimo pequeno, mas que se torna grande por acumulação em operações massivas. A importância da velocidade nestas operações, só possível de forma automática graças ao uso de poderosos algoritmos de análise de indícios dispersos que circulam na rede, torna esta tarefa inacessível a agentes humanos usando recursos tradicionais: em cerca de 10 anos, o tempo de execução deste tipo de negócio automático baixou de vários segundos para microssegundos, ganhando de ano para ano uma fatia maior dos mercados. Estamos a falar de uma competição tão grande pela velocidade de acesso que já interessa às empresas envolvidas nestas operações instalarem-se fisicamente perto dos servidores que processam as ordens electrónicas de compra e venda. Tipicamente, uma operação de negociação automática abre e fecha no mesmo dia: quando fecha o mercado já foi vendido tudo o que foi comprado nesse dia. Esta forma extrema de especulação automatizada não tem qualquer relação com a chamada economia real e tem consequências: vários analistas culpam a negociação automática pelo chamado «flash crash» de 2010, um evento de volatilidade com poucos minutos de duração na bolsa americana em 6 de maio de 2010, levantando uma polémica sobre a necessária mas difícil regulamentação de tais operações²⁰.

²⁰ CHLISTALLA, M., *High-frequency trading: Better than its reputation?*, Research Briefing, Deutsche Bank Research, February 7, 2011, disponível em http://www.dbresearch.de/PROD/DBR_INTERNET_EN-PROD/PROD000000000269468.PDF (consultado em 20 de Outubro de 2012)

A partir deste exemplo concreto e muito real, poderíamos fazer exercícios de cenarização sobre o uso de técnicas similares, por exemplo para manipular as redes sociais, dando-nos ideias muito concretas da forma como agentes mecânicos anónimos podem interferir na interacção dos humanos em sociedade. Se, como vimos, os animais totémicos entram no ciclo de vida de certas sociedades por via de formas concretas de participação – incorporação, mediação, simbolização – a forma como estas máquinas entram na interacção social entre humanos não é menos concreta nem menos produtora de efeitos reais. Pensar a sociabilidade dos humanos terá, então, de passar por uma compreensão do impacte actual e potencial de agentes mecânicos em domínios da interacção entre humanos em sociedade.

O caminho dessa reflexão já começou. Por exemplo, Bruno Latour rasura as distinções clássicas entre a sociabilidade dos seres humanos e a socialidade de outras entidades, reclamando uma «antropologia simétrica» que tome os seres humanos, outros seres vivos, máquinas e outras entidades materiais como actores sociais ao mesmo título²¹. A Teoria Actor-Rede (TAR) de Latour é única como uma filosofia orientada para os objetos²². A TAR não aceita as separações entre sociedade e natureza, conteúdo e contexto, humano e não-humano, conhecimento e poder. É uma filosofia de um mundo em rede, onde a acção colectiva é a acção de todos os tipos de forças. Para a TAR, o mundo é feito de «actantes». Nem «actores», nem «objectos»: essas não são as palavras apropriadas, pois, para Latour, todas as entidades (humanos, não-humanos, natural, artificial) são apenas forças e todas devem negociar e estabelecer alianças com outros actantes para conseguir fazer seja o que for no mundo. A presença de agentes mecânicos em espaços de intensa interacção social, bem como a intercalação de « robôs sociais » em espaços de convivialidade humana, apenas exemplificam a pertinência destas questões renovadas por avanços tecnológicos recentes e em curso.

VI

Estaremos a encetar um outro tipo de «participação» do humano no mundo das coisas – e do mundo das coisas no humano? Andaremos há décadas, desde a invenção da máquina de Turing, a passar de uma relação metafórica para uma relação metonímica entre humano e máquina? Será que isto contém alguma virtualidade em termos sócio-lógicos ou estamos simplesmente a experimentar uma espécie de animismo tecnológico, um pensamento mágico acerca da nossa relação com o mundo das máquinas?

Na verdade, penso que o que está a acontecer é que a distinção ontológica entre coisas e pessoas, já não entre humanos e natureza, mas entre sociedade e ambiente material artificial, essa distinção está a ser redesenhada, perturbada. Inúmeras transformações importantes da nossa relação com o mundo estão ligadas ao facto de sermos pensados como pequenas máquinas inseridas na grande máquina do mundo.

Um aspecto desta questão é que somos concebidos como máquinas que caem debaixo dos poderes das biotecnologias e das engenharias da vida, entendidas em sentido lato. Concebemos, cada vez mais, que vamos poder modificar o nosso corpo e a nossa mente, e escolher a nossa prole, quase e cada vez mais à medida dos nossos desejos. Mas a informação genética cada

²¹ LATOUR, B., “The Recall of Modernity: Anthropological Approaches”, *Cultural Studies Review*, Volume 13, Número 1 (2007) 11-30

²² LATOUR, B., *Reassembling the Social: An Introduction to Actor-Network-Theory*, Oxford, Oxford University Press, 2005

vez mais barata e cada vez mais acessível tem, de certo, os seus riscos em termos de sociedade: por exemplo, facilita a discriminação no recrutamento para um emprego, permitindo afastar as pessoas predispostas a certas doenças. Mas não vamos agora alongar-nos sobre isto. Vamos concentrar-nos no papel das máquinas computacionais no redesenhar da distinção ontológica entre coisas e pessoas, à escala global. Um conceito apropriado para falar disso é um conceito relativamente recente: a Internet das Coisas²³.

A Internet das Coisas será uma rede global dinâmica integrando o mundo virtual das tecnologias da informação e comunicação com o mundo real das coisas, onde «coisas inteligentes» (físicas e virtuais) terão identidades e personalidades virtuais e serão tomadas como participantes activos nos processos sociais, interagindo e comunicando entre si e com o ambiente, sentindo e reagindo de forma autónoma aos acontecimentos do mundo físico, e influenciando-os, com ou sem intervenção humana directa.

Do ponto de vista tecnológico, a Internet das Coisas está a ser construída pela convergência de vários factores: tecnologias de identificação automática (por exemplo, as cada vez mais baratas etiquetas de identificação por radiofrequência, que permitem identificar um objecto, não apenas como membro de uma categoria, «isto é uma caneta», mas identificar esse objecto individualmente, «esta caneta está registada como sendo a caneta nº 10 de Porfírio Silva»); sistemas de localização em tempo real («neste momento a caneta nº 10 de Porfírio Silva está nas coordenadas X,Y ou junto dos objectos N e M»); redes de sensores e atuadores ligados sem fio, permitindo intervir a distância no mundo físico; sistemas de recolha e processamento de dados, povoando o nosso mundo com miríades de «dispositivos inteligentes». Trata-se de uma integração de desenvolvimentos em tecnologias de informação, em ciências cognitivas, em biotecnologia e em nanotecnologia (já que muitas destas coisas se tornam operacionais porque podem ser servidas por dispositivos muito pequenos).

A Internet das Coisas será uma rede gigantesca: já foi feita a previsão de que até 2020 esta rede terá 50 vezes mais objectos do que o número de dispositivos actualmente ligados à Internet. E não estamos a falar apenas de computadores e telefones móveis, estamos a falar de aparelhos de televisão, frigoríficos, camas, gruas, livros, aparelhagens de som, carros, lâmpadas, roupas, remédios, passaportes, malas de bagagem, etc., etc., ligados como nós de uma imensa rede global. Já há projetos, por exemplo, para colocar etiquetas de radiofrequência em notas de banco, para poder seguir cada uma individualmente e assim melhor se poder combater a corrupção e a evasão fiscal.

Com estes meios, qualquer pessoa pode estar sempre ligada a inúmeras outras pessoas, outras coisas, outros locais do mundo; sempre a documentar a sua própria vida por mais privada que ela seja e sempre a difundir informação sobre o que se passa com ela, captando e transmitindo som e imagem do seu ambiente imediato, com informação instantânea acerca da sua localização precisa, acerca da sua proximidade com objectos inteligentes que estão individualmente identificados por códigos de barras ou por etiquetas de radiofrequência, tal como pode estar em permanência a ser monitorizada internamente, a medir e transmitir dados sobre variáveis vitais do seu próprio organismo. Contribuí para isto a crescente banalização da identificação biométrica (por exemplo, reconhecimento da íris ou reconhecimento do padrão de batimentos cardíacos) e a fusão de dados (a partir de vários tipos de sensores).

²³ SUNDMAEKER, H., GUILLEMIN, P., FRIESS, P. e WOELFFLÉ, S. (eds.), *Vision and Challenges for Realising the Internet of Things*, Publications Office of the European Union, Cluster of European Research Projects on the Internet of Things, Luxembourg, 2010; UCKELMANN, D., HARRISON, M., MICHAHELLES, F. (eds.), *Architecting the Internet of Things*, Springer, Berlin e Heidelberg, 2011.

Esta Internet das Coisas vai combinar-se com a expansão dos mundos sociais virtuais, na forma de ambientes compartilhados de interação social onde se usam conceitos como «amigos» para falar de ligações muitas vezes anónimas, por vezes com falsas identidades, com pouco ou nenhum enraizamento fora da rede.

Neste ambiente, já se está a trabalhar no conceito e na produção de «objetos autónomos», com alguns autores a dizer que «as coisas se tornarão actores sociais num ambiente de rede». Estão a criar-se novos conceitos para coisas que farão o que hoje fazem os humanos (por exemplo, o termo «blogjects» para descrever objetos que publicam em blogues). Esta metamorfose dos objetos pode dar origem a uma sociedade que será transparente para uns poucos e opaca para todos os outros, vigiados pelos objectos inteligentes, envolvendo grandes desafios societais e éticos.

Nesta Internet das Coisas levaremos ao extremo fenómenos que já hoje estão entre nós: as nossas memórias digitais espalhadas na rede; fotografias nossas e dos nossos amigos e familiares, que podemos esquecer mas que poderão nunca mais desaparecer; informação sobre a nossa vida que entra em circulação e pode ficar indefinidamente em circulação sem que o possamos impedir. Ao mesmo tempo que corremos o risco de, de um momento para o outro, sermos privados de blocos substanciais das nossas memórias externas. Se de hoje para amanhã todos os aspectos da minha memória externa fossem apagados (mensagens de correio electrónico, fotografias e textos guardados em depósitos em linha, contactos e agendas espalhadas em servidores, acesso à edição dos meus blogues e conta de twitter, artigos em que estou a trabalhar e que estão alojados em caixas em linha para poder aceder-lhes a partir de vários sítios), se perdesse tudo isso seria muito perturbador para uma realidade pessoal que está hoje já muito misturada com o mundo físico, com as coisas, com o ambiente.

A integração de sensores e actuadores em inúmeros aparelhos que permitirão saber instantaneamente o que se passa em lugares remotos e agir à distância, vai mudar dramaticamente o espaço social. A complexidade da rede mundial vai impulsionar o uso de agentes de software para decidir, em nome dos seres humanos, o que fazer em certas circunstâncias. Alguns parecem pensar que estamos todos ansiosos por essa «ecologia de identidades fluidas», onde a identidade pessoal estará sempre a ser reconfigurada numa mistura constante, numa permanente mudança das relações entre corpos, objetos e ambiente, onde «a privacidade dos objetos» se torna tão relevante ou irrelevante como a privacidade das pessoas. Alguns predizem que estamos à beira de uma transformação radical das relações entre coisas e objetos – e essa transformação radical consiste em tornar-nos parte da máquina universal.

Nessa máquina universal a identidade pessoal fragmenta-se, multiplica-se, complexifica-se, desmorona-se ou reconfigura-se²⁴. Há múltiplas identidades: física, legal, corporal, social, digital. A identidade deste que está aqui em corpo e tem um cartão de cidadão no bolso; a identidade de comprador ou vendedor em sítios na rede; a identidade de autor de um blogue ou de uma conta de twitter, sendo que eu posso ser o único autor de múltiplas identidades na rede; a identidade de realizador de um canal de vídeos no Youtube; a identidade de detentor de um ou vários cartões de crédito; a identidade de titular de uma conta bancária gerida na rede; identidades verdadeiras e falsas, múltiplas em coerência ou múltiplas sem coerência;

²⁴ BOSTROM, Nick e SANDBERG, Anders, *The Future of Identity* (Report Commissioned by the UK's Government Office for Science), Future of Humanity Institute, Faculty of Philosophy & Oxford Martin School, Oxford University, 2011, disponível em <http://www.nickbostrom.com/views/identity.pdf> (consultado a 20 de Outubro de 2012)

identidades perdidas no meio das máquinas: pessoas que criam contas no Facebook e depois querem apagá-las e não conseguem, ou que acumulam centenas ou milhares de contactos sem serem capazes de um critério, que se fazem despedir porque o empregador controlou a sua actividade no Facebook, ou a recente polémica nos Estados Unidos acerca dos candidatos a emprego que são obrigados a fornecer as suas credenciais de acesso à sua conta Facebook para a entidade de recrutamento poder verificar a sua actividade. Parte destas identidades são geridas ao nível global, por empresas planetárias, empresas privadas que gerem meios de identificação em larga escala para todo o mundo.

Muitos indícios sugerem a necessidade de pensar a possibilidade de uma fusão mais intensa entre a sociedade e o mundo material, bem como os riscos e desafios de uma modificação do laço social pela sua imersão no magma das máquinas computadoradas, sendo que uma parte importante desses riscos e desafios não são intrínsecos às máquinas (na forma de um qualquer determinismo tecnológico), antes se relacionando com novas mediações do controlo social que extraem a sua eficácia do facto de se ocultarem nas máquinas.

VII

É poderosa a tendência para considerar que certas ontologias são marcas de formas primitivas de pensamento, nomeadamente quando essas ontologias admitem que seres humanos e outros seres do mundo natural partilham certas formas de sociabilidade. É, por isso, útil ponderar o debate acerca do totemismo, especialmente quando ele se alarga a um debate sobre o animismo, para voltar a pensar se as relações sociais são especificamente humanas ou se, pelo contrário, são espaço de cruzamento com formas não humanas de pertença a um mundo comum – e para voltar a pensar na renovação das modalidades desses cruzamentos. Neste tempo que é o nosso, esse debate antropológico sobre natureza e sociedade pode iluminar uma tentativa de compreender como é que as máquinas computacionais se tornam parte activa das nossas interações sociais entre humanos, como criam novas modalidades de mestiçagem entre o humano e o resto do mundo.

O que quisemos com este texto foi mobilizar a questão do totemismo para tentar ver mais fundo nas formas concretas de participação cruzada entre o mundo dos humanos e o mundo das máquinas. Para isso fizemos uma viagem por experiências e ideias que concebem um computador composto por elementos humanos; teorias da Inteligência Artificial apresentadas como teorias da psicologia humana; paradigmas de investigação que tomam humanos e computadores como instâncias de um mesmo tipo de sistema simbólico; máquinas computacionais inspiradas no humano «computador», como é a «máquina de Turing» como matriz do moderno computador digital com programa armazenado. Se essa identificação poderia ser entendida como uma operação puramente intelectual, como Lévi-Strauss pensava que era a operação classificatória do totemismo, o cenário da Internet das Coisas, bem como as extensões da «negociação automática» a outros domínios da interacção social mediada por máquinas, sugerem que a metamorfose dos objectos pode ser uma ocasião poderosa para uma metamorfose da própria sociabilidade dos humanos.

ANA CARINA VILARES*

DA JUSTIÇA COMO REALIZAÇÃO. UM PERCURSO COM AMARTYA SEN E ADELA CORTINA

Abstract

This reflexion intends to present a brief philosophical dialogue between two distinct, but nevertheless, complementary, pathways of justice: 1. fairness as ruling principle for the public institutions: the living-together; 2. liberty as the capability to accomplish justice, specially focusing on Sen's conception of capabilities. Finally, I intend to develop a brief consideration on Adela Cortina's cordial and civic ethics, in order to interconnect both the anthropological and the political conceptions of justice.

Keywords: Justice, capabilities, liberty, cordial reason, commitment.

Resumo

A presente reflexão estabelece um pequeno diálogo filosófico entre dois trajectos distintos da justiça, contudo complementares: 1. Da equidade como ideia reguladora das instituições sociais e políticas em prol do viver juntos; 2. Da liberdade como capacidade de realização da justiça a partir do enfoque das capacidades de Amartya Sen. Para finalizar, farei uma breve apreciação da ética cívica e cordial de Adela Cortina, para assim fazer comunicar os dois percursos da justiça: o político e o antropológico.

Palavras chave: justiça, capacidades, liberdade, razão cordial, compromisso.

«A justiça concentra em si toda a excelência. É, assim, de modo supremo a mais completa das excelências. É na verdade, o uso da excelência completa. É completa, porque quem a possuir tem o poder de a usar não apenas só para si, mas também com outrem. Pois, de facto, há muitos que têm o poder de fazer uso da excelência em assuntos que lhes pertencem e dizem respeito, mas são impotentes para o fazer na sua relação com outrem.»

*Ética a Nicómaco, Aristóteles*¹

* Investigadora doutoranda do Grupo de investigação *Philosophy and Public Space* do Instituto de Filosofia da Universidade do Porto. Bolseira da FCT. Este estudo insere-se no projeto de doutoramento "Ética, cidadania e educação. A filosofia prática de Adela Cortina".

¹ ARISTÓTELES, *Ética a Nicómaco*, trad. portuguesa de António C. Caeiro, Quetzal Editores, Lisboa 2004, Liv. V, 1, 1129b30-1130a1 (p. 109).

1. Na sua *Conferência sobre ética* de 1929, Ludwig Wittgenstein assegurava que «a ética é a investigação sobre o valioso, ou sobre o que realmente importa, (...) é a investigação sobre o significado da vida, ou daquilo que faz com que a vida mereça ser vivida (...)»². Para o filósofo, a ética pressupõe a construção de uma vida «valente», que valha a pena, que seja fruto de uma boa edificação, porque para além de ser verdade que nós somos os protagonistas indiscutíveis da nossa vida, cujo papel deve ser insubstituível, não podemos contudo sê-lo de um modo qualquer. É bom que consista num modo de ser vigilante, examinador de si e da realidade, através do uso privado, ou dialógico; e do uso público, ou político, da razão.

Neste contexto, é interessante notar que Amartya Sen inicia o primeiro capítulo da sua obra *A ideia de justiça* com uma referência direta a uma passagem das *Cartas* de Wittgenstein. E nela o filósofo dizia o seguinte: «Estou a trabalhar com grande afinco e só queria ser melhor e mais inteligente. E estas duas são uma e a mesma coisa.»³ Após citar estas palavras, Sen pergunta sem hesitações ao leitor se ser-se melhor e mais inteligente são de facto uma e a mesma coisa: «A sério? [questiona Sen] São uma e a mesma coisa, ser-se um ser humano mais inteligente e ser-se uma pessoa melhor?»⁴ E se assim for, é o próprio exercício da racionalidade que nos ajuda a ser uma pessoa melhor? Para Wittgenstein, ser inteligente abre-lhe as portas para ser melhor, precisamente porque é pela inteligência - ou seja, pelo exercício da racionalidade - que se responde aos problemas éticos. O agir ético não é destrinchável do pensar certo.

E este pequeno apontamento de Wittgenstein é produtivo para que pensemos um pouco melhor em que deve consistir a atitude dinâmica ou comportamental da justiça, tomando-a como tarefa permanentemente reflexiva do humano e não apenas entendível na legalidade formal das instituições democráticas. Tal como comenta Sen em relação à passagem de Wittgenstein: «Ser-se mais inteligente é algo que pode ajudar a perceber não apenas os próprios interesses, mas igualmente o facto de que as vidas das outras pessoas podem ser fortemente afectadas pelas nossas acções.»⁵ Sen releva, neste ponto, duas dimensões inalienáveis para a realização comportamental da justiça: 1. a faculdade da razão, que segundo a sua capacidade de escrutínio auxilia a aproximação dos nossos sentimentos e interesses à realidade; examina se eles são, ou não, efetivamente realizáveis sem prejudicar o bem e a integridade de ninguém; e 2. o valor da bondade, porque ser-se bom (being good) não significa estar-se bem (being well), e para que o primeiro possa fazer parte do segundo, ou melhor, para que o ser-bom através da medida daquilo que valorizamos para as nossas vidas possa avaliar o bem-estar, é preciso saber o que é o bem, pensar dentro dessa medida, e em circunstâncias determinadas colocar sob exame os nossos interesses e preferências mais imediatos.

Deste modo, a inteligência é valorizada, nos dois autores, como um exercício indispensável da racionalidade, para que possamos guarnecer a causa da objectividade moral num escrutínio apurado dos nossos interesses e sentimentos, avaliando quais são ou não legítimos e quais poderão ou não ganhar visibilidade, no sentido político acordado. Não será de todo estranho

² WITTGENSTEIN, Ludwig, *Conferência sobre ética*, trad. castelhana de Fina Birulés, Paidós, Barcelona 1989, pp. 33-43, pp. 34-33.

³ A citação da autoria de Ludwig Wittgenstein foi retirada por Amartya Sen da seguinte compilação: MCGUINNESS, Brian F. (coord.). *Letters from Ludwig Wittgenstein. With a memoir*, Blackbell, Oxford 1976, pp. 4-5. Vide SEN, Amartya, *A ideia de justiça*, trad. portuguesa de Nuno Bastos, Almedina, Coimbra 2010, p. 71.

⁴ SEN, Amartya, *A ideia de justiça*, op. cit., p. 71.

⁵ SEN, Amartya, *A ideia de justiça*, op. cit., p. 73.

reconhecer que, para Sen, o comportamento individual dos cidadãos e a sua capacidade racional em destrinçar o justo do injusto, em raciocinar com justiça sobre os seus «objectivos, finalidades e valores»⁶ é tão ou mais importante para a escolha social do que os melhores arranjos institucionais, mesmo que estes tenham sido «razoavelmente» definidos ao nível transcendental, ou ao nível de um «como se» intelectualmente bem pensado, segundo as etapas construtivas de uma «sociedade bem ordenada».

Reconhecemos pois, neste passo, a terminologia rawlsiana, a que explicita que a virtude da justiça, ao estabelecer e aprumar o funcionamento das instituições democráticas, deve pautar-se pelas exigências feitas pela equidade, que, por sua vez, pressupõem uma postura de imparcialidade, embora esta última seja resolvida pela situação a-histórica da posição original. Essa posição de imparcialidade, «fechada» avalia Sen em relação a Rawls, encarcera sob «o véu da ignorância» as distintas concepções de vida boa das partes deliberantes e remete-as precisamente para uma concepção política de justiça: grupal, não individual, e razoável, mais do que racional, porque em última análise, a concepção da justiça deve conseguir estabelecer as condições de possibilidade de existência das instituições sociais e políticas na sua capacidade de equidade. Os cidadãos, por outro lado, já devem ter bem «escondidos» os seus interesses e preferências porque estes não são necessários ou bem-vindos à deliberação «original».

Para Rawls, racional e razoável são duas ideias distintas e independentes, o que não quer dizer que não possam ser complementares. São duas ideias que não podem funcionar separadamente, mas a verdade é que, segundo Rawls: «o razoável é público num sentido em que o racional não é. Isso significa que é graças ao razoável que nos inserimos no mundo público e que estamos dispostos a propor, ou a aceitar, conforme seja o caso, termos equitativos de comparação com os outros.»⁷ O razoável subentende um uso público da razão e esse é, por sua vez, mais valorizado do que o racional e o único que permite o exercício da imparcialidade na «posição original». Ora para Sen, e de acordo com o enfoque das capacidades, o entendimento rawlsiano do uso público da razão esquece uma das tarefas mais essenciais do uso da racionalidade, e que mais acima já apresentámos, a saber: a capacidade de escrutínio moral dos nossos interesses, sentimentos e preferências, que temos de ser capazes de analisar e de converter em motivações inteligentes da nossa ação⁸. Por esse motivo, Sen prefere o modelo da «imparcialidade aberta» de Adam Smith, um modelo mais próxima da realidade antropológica de cada pessoa e que perante si mesma tem a obrigação de se examinar, escutando «o homem dentro do peito». Segundo o autor da *Teoria dos sentimentos morais* publicada em 1759:

«Nunca somos capazes de pesquisar os nossos sentimentos e motivos próprios: a seu respeito, nunca somos capazes de elaborar qualquer juízo, a menos que, por assim dizer, nos retiremos a nós mesmos do nosso posto natural e, com denodo, nos

⁶ SEN, Amartya, *A ideia de justiça*, op. cit., p. 72.

⁷ SEN, Amartya, *A ideia de justiça*, op. cit., p. 84.

⁸ O conceito ou a ação «conversão», que podemos avaliar como uma das posturas mais «sinónimas» do conceito de capacidade de Amartya Sen, estava já presente na sua obra *O desenvolvimento como liberdade* de 1999, e nas seguintes palavras: «Se a questão está em centrar-nos na oportunidade real do indivíduo para conseguir os seus fins (como Rawls explicitamente recomenda), então ter-se-á de ter em conta não apenas os bens primários que cada pessoa possui, mas também as características pessoais relevantes que comandam a conversão dos bens primários em capacidade pessoal de promover os próprios fins.» SEN, Amartya, *O desenvolvimento como liberdade*, trad. portuguesa de Joaquim Coelho Rosa, Gradiva, Lisboa 2003, p. 88.

apliquemos a vê-los como que a uma certa distância de nós mesmos. Mas de nenhuma outra maneira poderemos fazer isto senão aplicando-nos denodadamente a vê-los com os olhos de outras pessoas, como essas pessoas provavelmente os verão.»⁹

É nessa postura «a uma certa distância de nós mesmos» que reside o verdadeiro exercício da imparcialidade, que embora se inicie dentro de nós, veiculado por um exame racional ao qual submetemos as nossas prioridades, insiste na necessidade de pensar um fora de nós, com o auxílio de outras vozes, mais informadas ou mais sábias, desviando-nos assim do «paroquialismo local dos valores»¹⁰. O que está em jogo, nas palavras de Adam Smith, é o resgatar da dimensão antropológica compreensiva da justiça sem a qual o sentido do político, ou do que é público ou universal, permanecerá assente numa ideia contratual ou ficcional da justiça, na qual temos de «ignorar» os nossos interesses, preferências, prioridades, desejos, necessidades, etc. Nenhuma ideia de justiça funciona, ou tem sentido, se a sua aplicabilidade residir na ignorância dos interesses mais próprios, privados. E, segundo Sen, não podemos pois rejeitá-los, é preciso sim perscrutá-los, ver se se coadunam com a realidade; se são ou não realizáveis, se prejudicam ou não a vida de alguém, e a partir dessa consciência «examinada», agir. Talvez seja por esse motivo que Aristóteles disse, na epígrafe deste texto, que a justiça consiste no «uso da excelência completa [e] é completa, porque quem a possuir tem o poder de a usar não apenas só para si, mas também com outrem.» Vemos que, de acordo com a sua ideia de justiça, Aristóteles não desliga o sentido de si do sentido de comunidade, porque não podemos esquecer que para o filósofo grego, a ética é prefácio da política e que, por sua vez, não pode existir cidadão virtuoso sem que este seja também um homem virtuoso. Se este descurar o «modo antropológico» de ser e de querer ser - de tornar-se melhor e mais inteligente, como diria Wittgenstein - todo o esforço ético ou projeto político democrático poderá estar condenado a «estacionar», e infelizmente, a esquecer a primeira parte da asserção do próprio Wittgenstein: «estou a trabalhar com grande afinco».

2. No início da sua obra *Uma teoria da justiça*, John Rawls asseverava que «a justiça é a virtude primeira das instituições sociais, tal como a verdade o é para os sistemas de pensamento.»¹¹ A dinâmica justa das instituições sociais, progressivamente entendida, conseguirá tornar, no entender de Rawls, a prática da cidadania mais equitativa, sem exceção, já que inspirará os cidadãos a serem menos egoístas e mais conscientes do seu dever de pertença à comunidade. A posição original ficcionada por Rawls servirá, portanto, para acentuar a forte divergência entre: 1. as distintas doutrinas compreensivas de bem comum ou de vida boa (que todas as pessoas reconhecem num determinado projeto de vida, na sua profissão ou

⁹ SMITH, Adam, *The theory of moral sentiments*, III, 1, 2, Clarendon Press, Oxford 1976, p. 110. Citado por SEN, Amartya, *A ideia de justiça*, op. cit., p. 187.

¹⁰ Ao autor da obra *Teoria dos sentimentos morais*, preocupa, avalia Sen, «a necessidade de alargar a discussão a fim de evitar o apego acrítico a valores de tipo local («paroquialismo local» dos valores, local parochialism), pois este poderia levar a ignorar certos argumentos pertinentes que fossem pouco familiares no âmbito de uma cultura particular.» (...) «A insistência de Adam Smith em que, entre outras coisas, olhemos para os nossos sentimentos «a uma certa distância (de nós próprios)» encontra o seu motivo na necessidade de submeter a escrutínio não só os interesses próprios, mas também o impacto exercido por usos e tradições já estavelmente entrencheadas.» SEN, Amartya, *A ideia de justiça*, op. cit., p. 187.

¹¹ RAWLS, John, *Uma teoria da justiça*, trad. portuguesa de Carlos Pinto Correia, Editorial Presença, Lisboa 1993, p. 27.

religião, por exemplo); e 2. a ideia de justiça como estrutura básica da sociedade e pilar das distintas instituições sociais (Constituição; leis do domínio da propriedade; leis da fiscalidade; instituições que cobrem os direitos sociais dos cidadãos). Segundo avalia João Cardoso Rosas sobre este tema: «o liberalismo igualitário de Rawls é *político, não abrangente*»¹². A ideia de justiça rawlsiana e a sua consequente consciência pública - razoabilidade mais do que racionalidade - têm lugar apenas no domínio político institucional. O modo procedimental de pensar, passo a passo, o contrato social não deve, portanto, ser afetado pelas ideias expressivas do bem comum, pois as suas incomensuráveis vivências - *factum* do pluralismo moral -, não podem jamais contaminar o équo funcionamento das instituições sociais constitucionalmente inspiradas. E é ainda por esse motivo, que as partes deliberantes da posição original se sujeitam e pactuam sob o «véu de ignorância», ou seja, no desconhecimento em relação à sua posição pessoal e social, actual ou vindoura: de classe, de estatuto, de riqueza, de profissão, de religião, numa palavra, de realização de um projeto de vida boa¹³.

É a cidadania que importa a Rawls não a pessoalidade ou a personalização do humano que segundo Aristóteles pressuporia a autorrealização do *êthos* - do carácter enquanto morada própria - a instauração de si, que nas palavras de Alasdair MacIntyre entende a passagem do «homem-tal-como-é» ao «hombre-tal-como-poderia-ser-se-realizasse-sua-natureza-essencial»¹⁴. O objetivo de Rawls é fazer assentar a prática política, *grosso modo*, na justiça, inspirando-a à não-aversão a princípios éticos universais, maximizando o mínimo de liberdade, primeiro, e de igualdade, segundo. Mas, em boa verdade, a sua intenção conferiu à ética uma projeção unicamente política e tornou depreciativa e ineficaz a relação entre o espaço público e o espaço privado, o cidadão e a pessoa, dissociando de modo claro essa relação. No fundo, a sua ideia de imparcialidade, como também já analisámos, esgotou-se numa posição que, para além de ser original - a-histórica -, ignorou o escrutínio moral situado de cada pessoa em relação a si própria, esqueceu o modo antropológico de examinar-se, de examinar os seus valores e de

¹² ROSAS, João Cardoso, *Concepções de justiça*, Edições 70, Lisboa 2011, p. 52.

¹³ Como defende John Rawls, na obra *O liberalismo político*, a sua teoria da justiça como equidade, oriunda do *republicanismo clássico*, deve rejeitar o *humanismo cívico* de Aristóteles, por este último residir no núcleo das doutrinas compreensivas do bem. Segundo Rawls «[O humanismo cívico é] uma forma de aristotelismo, às vezes é enunciado como a visão de que o homem é um animal social, ou até mesmo político, cuja natureza essencial se realiza mais plenamente numa sociedade democrática onde existe uma participação ampla e vigorosa na vida política. A participação não é encorajada como necessária à proteção das liberdades fundamentais da cidadania democrática; (...) é uma forma do bem entre outras, por mais importante que seja para muitas pessoas. Ao contrário, tomar parte ativa na vida pública de uma democracia é considerado como o lugar [*locus*] privilegiado da vida boa. Isso é voltar a dar um lugar central àquilo que [Benjamin] Constant chamava as «liberdades dos antigos» e tem todos os seus defeitos». No entanto, penso que a revitalização do espaço público como espaço comum terá de se reavivar neste sentido do bem que também é justiça, na própria auto-realização humana e não só na auto-realização da cidadania ou da razão pública, tal como Rawls afincadamente defendeu. RAWLS, John, *El liberalismo político*, Crítica, Barcelona 1996, pp. 240-241.

¹⁴ Tal como comenta MacIntyre, a teleologia aristotélica que pressupõe a passagem «el-hombre-tal-como-es» ao «el-hombre-tal-como-podría-ser-si-realizara-su-naturaleza-esencial» dá lugar ao sujeito autónomo do Iluminismo: «el agente moral individual liberado de la jerarquía y la teleología, [que] se autoconoce y es concebido por los filósofos morales como soberano en su autoridad moral.» Um soberano legislador que dá a si mesmo a lei universal, sem a necessidade da mediação da alteridade, sem a sua aprovação ou conhecimento. MACINTYRE, Alasdair, *Tres la virtud*, 5ª ed., trad. castelhana de Amélia Valcárcel, Crítica, Barcelona 2009, pp. 76 e 87.

perguntar se eles passam ou não pelo tamis da objectividade moral. Assumimos que a procura da objectividade moral não pode deixar de passar pela capacidade humana de analisar o individual através do universal, de perscrutar os meus valores através dos valores dos outros, e de abrir o «meu» juízo moral à comunidade, circunstanciando-o. Essa experiência pessoal e comum deve ser levada a cabo através do diálogo - conosco próprios e com os outros -, o qual possibilitará a abertura de um espaço-tempo onde possamos ouvir as vozes dos outros, escutar as suas posturas, para melhor nos «distanciarmos de nós próprios.»

Afortunadamente, a perspectiva de Amartya Sen quanto à questão da justiça - da justiça como imparcialidade - não descarta este aspeto individual do juízo ponderado, racional, que pensa as suas necessidades e desejos através dos valores. Se cada ser humano se detiver e pensar um pouco melhor sobre as suas escolhas, se for capaz de diagnosticar racionalmente as condições de possibilidade e de objectividade da sua ação moral, com vista a que esta seja justa e não «paroquial», nesse caso, a tarefa construtiva da justiça já terá valido a pena, ainda que pessoalmente; porque terá consistido num esforço da racionalidade que nenhum ser humano consciente será capaz de desvalorizar. E, segundo este ponto de vista, o problema que mais sensibiliza Sen é o seguinte:

«O ponto de carácter geral que aqui está em causa consiste em saber se podemos deixar a solução de todos os problemas ao cuidado da escolha institucional, abdicando, ao mesmo tempo, de questionar o estatuto dos acordos e das instituições, uma vez que os arranjos sociais já tenham sido escolhidos, sejam quais forem as reais consequências que daí possam advir.»¹⁵

A resposta a esta pergunta ou problema será pois negativa. Não podemos deixar todas as dimensões da nossa vida, incluindo a da realização da justiça, «ao cuidado da escolha institucional»; não podemos considerar a justiça como se se tratasse apenas de um princípio ou de um valor que doravante confere legitimidade às distintas instituições sociais ou, *a fortiori*, ao contrato social. Neste horizonte, Sen denuncia a fase estacionada da justiça como se de um *solstitium* se tratasse: solstício da justiça entendida como *justitium*¹⁶; tal como o Sol perde a sua força depois do solstício, e se resguarda durante o Inverno, a ideia perfeita de justiça também se põe, ao modo de um contrato, e encerra princípios primeiros inalienáveis a partir dos quais todas as escolhas sociais sairão bem. O institucionalismo transcendental ou contratual da justiça, precisa assim de ganhar vigor, vida, a partir da sua realização antropológica compreensiva e é a partir desse campo aberto à liberdade humana que o enfoque das capacidades de Sen pretende situar-se.

Podemos exemplificar essa preocupação antropológica de Sen na questão que levanta a Rawls quanto à utilidade dos distintos bens sociais primários para as pessoas e à sua possível conversão em bens sociais efectivos. Tal como aponta John Rawls na sua obra *O liberalismo político*, os bens sociais primários são «direitos, liberdades e oportunidades básicos, assim como os meios de uso universal - como rendimentos e riquezas, e todos recebem o apoio das bases sociais do respeito próprio.»¹⁷ Estes bens sociais permitem dar resposta e colmatar as necessidades mais básicas dos cidadãos. E nitidamente, este índice de bens assenta numa conceção equitativa da justiça; numa conceção distributiva de rendimentos e riquezas que

¹⁵ SEN, Amartya, *A ideia de justiça*, op. cit., p. 136.

¹⁶ SEN, Amartya, *A ideia de justiça*, op. cit., p. 123.

¹⁷ RAWLS, John, *El liberalismo político*, op. cit., p. 213-214

possam assim ajudar as pessoas menos abonadas ou desfavorecidas da sociedade. Mas, em definitivo, o que podem os bens sociais primários fazer por uma vida pessoal e social mais justa? Ou, por outras palavras: o que podemos fazer para converter esses mesmos bens sociais primários em capacidades?

Pois bem, para Sen o problema da justiça é um problema de realização, pressupõe enfrentar e tomar o poder de fazer algo para mudar a minha condição ou a condição desafortunada de outrem, deslocando assim o enfoque dos direitos para o enfoque das capacidades. Capacidade é ter o poder de fazer as coisas de outra maneira, de um modo não injusto ou mais justo, e de acordo com a circunstância. Os bens sociais primários podem ser-me assegurados institucionalmente, são um direito ou direitos, mas cada pessoa tem de ser capaz de decidir o que pode ou não fazer - realizar - com esses mesmos bens e para tal necessitamos de ponderação e de decisão. Não podemos descurar que, segundo Sen, a liberdade deve ser entendida como capacidade - poder de conversão que realiza a justiça em circunstâncias específicas, no seu entender, mais importante do que a equitativa distribuição de rendimentos e riquezas, ainda que somente contratada ou legislada. Nas palavras de João Cardoso Rosas, em relação ao enfoque das capacidades de Sen, «o essencial não é a quantidade de dinheiro que se possui, mas o facto de isso proporcionar - ou não - o acesso ao que é essencial à vida humana num contexto específico e dependente de uma série de factores diferentes, como o ambiente natural, as tradições culturais e religiosas»¹⁸. Aqui Sen aproxima-se de Aristóteles quando o filósofo grego dizia que «a vida dedicada à obtenção de riqueza é de certa forma uma violência e a riqueza não será manifestamente o bem de que estamos à procura, porque é meramente útil, portanto, enquanto útil, existe apenas em vista de outra coisa diferente de si.»¹⁹

De acordo com a visão «já clássica» de Sen, medir o nível de desenvolvimento humano pela quantidade de riqueza que uma pessoa tem ou que um povo possui é, a todas as luzes, desvalorizar a própria capacidade humana de transformar o seu mundo e o mundo, em mudá-lo, ao fazer da sua obra uma realidade boa, um trabalho apurado e esforçado da inteligência²⁰. A capacidade vital de transformação de si mesmo - a liberdade de agência - deve, para ser capaz dessa transformação, aliar-se a uma rede comum de pessoas, de gente próxima ou distante, que reconhecemos e nos reconhecem, que ouvimos. A liberdade de agência e o compromisso como valor devem estar a par; um ao lado do outro. Ambos são capacidades que não devemos dar por adquiridas, temos de atualizá-las, no sentido do «*ergon*» aristotélico, se, efetivamente, queremos projetar a nossa vida na companhia dos outros, em boa companhia, e a partir dessa relação criar a nossa realidade. Por esse motivo, liberdade pressupõe também obrigação, responsabilidade; valores a cumprir e a partir dos quais escrutinamos as nossas preferências e prioridades. Se apocadamente reconhecermos que a liberdade mais do que um direito é

¹⁸ ROSAS, João Cardoso, *Concepções de justiça*, op. cit., p. 46.

¹⁹ ARISTÓTELES, *Ética a Nicómaco*, trad. portuguesa de António C. Caeiro, Quetzal Editores, Lisboa 2004, Liv. I, 5, 1096a5-10 (p. 24)

²⁰ Tal como reflete Sen sobre este tema: «Se liberdade é o que o desenvolvimento promove, então temos uma forte razão para nos concentrarmos nesse objectivo englobante, mais do que em alguns meios particulares ou em alguma lista instrumental especialmente escolhida. Considerar o desenvolvimento como expansão de liberdades substantivas orienta a atenção para os fins que tornam o desenvolvimento algo importante, mais do que, simplesmente, para meios que, entre outros, desempenham um papel de relevo no processo.» SEN, Amartya, *O desenvolvimento como liberdade*, trad. portuguesa de Joaquim Coelho Rosa, Gradiva, Lisboa 2003, p. 19

um processo - uma conquista de autenticidade - e que, por sua vez, necessita do valor do compromisso como cimento estruturante dessa morada que dentro de nós habitamos, esse modo apoucado de ver as coisas acabará por abrir espaço, e demasiadas vezes, ao *monismo motivacional* utilitário do bem-estar.

Para que tal não aconteça, a realização da justiça deve pressupor duas tarefas: a agência do perguntar e a agência do viver; dois modos uníssonos de estar e de ser no mundo com preocupação e com atenção. Do modo seguinte, diz Sen:

- a) «[Por um lado] perguntar como vão as coisas e indagar se poderiam ser melhoradas, [é] uma parte integrante da demanda da justiça a que não se poderá escapar e que, aliás, deverá ser constante»²¹;
- b) «[Por outro] viver num mundo em que poderá ser muito difícil ser-se completamente independente da ajuda e da boa-vontade dos demais, e, por vezes, aliás, poderá nem ser essa a coisa mais importante a alcançar»²².

Fica claro que para Sen ser capaz de ser livre confere à liberdade uma dupla significação e caminho: de oportunidade e de processo; e, por outro lado, de direito e de obrigação, e é, por esse motivo, que as necessidades e preferências humanas terão quase sempre de passar pelo crivo atento da racionalidade e de acordo com o reconhecimento atento dos valores morais. Esses são dois momentos inalienáveis da realização da justiça, como temos vindo a notar: 1. O exercício da racionalidade que questiona e perscruta a realidade, inclusivamente, nós próprios; 2. O reconhecimento situado dos valores, entre os quais o valor da bondade, aquele que melhor ajuda a perceber o impacto das nossas ações na vida dos outros, a companhia que lhes devemos votar, sem descurar que ser-bom não é o mesmo que estar-bem. O primeiro é um processo, o segundo um resultado. No fundo, é melhor seguirmos o sábio conselho de Aristóteles: há um bem em tudo diferente do bem da riqueza, porque afinal esta última é somente útil para outras coisas, é um meio que serve para uma outra coisa, ou uma outra causa, e certamente, bem maior.

3. Na perspectiva filosófica de Adela Cortina, o reconhecimento cordial dos valores morais radica na compreensão de que os seres humanos são seres de dignidade e de grandeza, e são, igualmente, seres de fragilidade, de vulnerabilidade, que «ob-ligan» ao respeito e «ligan» à compaixão, ao com-padecer. Mais a desfavor da postura deontológica da ética que advoga a abstração da reflexão moral em relação à conduta ou à atitude propriamente dita, Cortina defende que não pode existir *ética sin moral*²³, ou seja, que, por vezes, a fronteira filosófica que separa a moral pensada da moral vivida tem de ser franqueada e a bem do próprio desenvolvimento moral humano. Por esse motivo, e a dado passo da sua *Ética de la razón cordial*, Cortina defende:

«A ética cívica foi-se constituindo como o conjunto de valores e princípios éticos que uma sociedade moralmente pluralista partilha e que permite aos seus membros construir a vida juntos. 1. Era - e é - a *ética das pessoas enquanto cidadãs*,

²¹ SEN, Amartya, *A ideia de justiça*, op. cit., p. 139.

²² SEN, Amartya, *A ideia de justiça*, op. cit., p. 412.

²³ CORTINA, Adela, *Ética sin moral*, 9^a ed., Tecnos, Madrid 2010.

comprometidas na vida de uma comunidade política da qual devem ser protagonistas indiscutíveis. (...) 2. Era - e é - *ética*: forja do carácter, do *êthos*, e nunca instrução em princípios políticos, por muito que pertençam a constituições democráticas e por muito que se explique a história através da qual se geraram tais constituições.»²⁴

Sublinho: «Era - e é - *ética*: forja do carácter, do *êthos*», motivação não original do seu pensar, porque dedicado primariamente à legitimidade deontológica de uma ética mínima, transcendental no sentido kantiano e dialógica na linha da ética do discurso de Karl-Otto Apel e Jürgen Habermas, mas cujo recentrar da motivação moral humana nas dimensões do cuidado, da compaixão ou da cordialidade o aproxima agora do teleologismo aristotélico, numa palavra: do contexto. Neste sentido, Cortina procura revitalizar pela virtude da compaixão o imperativo categórico kantiano tomado na formulação prática: «Age de tal modo que trates a humanidade, tanto na tua pessoa como na pessoa de qualquer outro, sempre e simultaneamente como um fim e nunca simplesmente como um meio.»²⁵ Procura animá-lo pela prática cordial e inteligente da decisão e da ação morais; numa nova maneira ou modo de olhar a razão prática, como razão cordial, ao tornar mais humana a procura da objectividade moral e, por sua vez, ao torná-la mais próxima do «modo antropológico» de ser e de querer ser humano.

A esta afirmação unem-se duas direcções geminadas da sua *Ethica cordis*: 1. Um fim limitativo: que obriga a não instrumentalizar as pessoas; a não trata-las como meios; 2. Um fim positivo: ajudar as pessoas a empoderar ou a melhorar as suas vidas, para que tenham capacidade de realizá-la como algo valioso; por outras palavras, para que tenham liberdade de conquistar a sua vida como realidade que valha a pena - e que subsuma as penas e as alegrias - do viver²⁶. A ética pressupõe, portanto, esses dois modos de ser do humano, que se cumprem um no outro, e que, deste modo, não podemos pensar em separar: o modo antropológico e modo político, entendidos no sentido projetivo e prospetivo do humano.

O importante não é somente averiguar a justiça das ações levadas a cabo pelos seres humanos, é preciso também saber analisar se o sujeito que as protagoniza é um ser humano justo, com um carácter bem forjado, construído e, por sua vez, educado. E esta análise é também de nós próprios sobre nós próprios. Foi em 1986, no prólogo dedicado à obra *Ética mínima* de Adela Cortina, que José Luis Aranguren apontava às éticas procedimentais da justiça, de Kant a Habermas passando por John Rawls, a seguinte limitação: «À ética intersubjectiva, deve conjugar-se a ética intrasubjectiva, ou seja, o diálogo que cada um de nós somos»²⁷. Se aprendemos com Aristóteles, e antes dele com o mestre Platão acerca da radicalidade do diálogo que devemos reavivar constantemente connosco próprios, ao jeito de exame, pois diria Sócrates na Apologia: «uma vida não examinada não vale a pena ser vivida»; a ética deverá ser sempre prefácio da política e não o contrário. Não podemos continuar a insistir na inversão do percurso moral do ser humano ao mundo, valorizando a ética somente como ética *social* dialógica, descurando a sua feição antropológica.

²⁴ CORTINA, Adela, *Ética de la razón cordial. Educar en la ciudadanía en el siglo XXI*, 2ª ed., Ediciones Nobel, Oviedo 2009, p. 11. (Itálico da autora; numeração minha)

²⁵ KANT, Immanuel (1785), *Fundamentação da metafísica dos costumes*, trad. portuguesa de Paulo Quintela, Edições 70, Lisboa 2005, p. 69.

²⁶ CORTINA, Adela, *Ética de la razón cordial*, op. cit., p. 223-226.

²⁷ CORTINA, Adela, *Ética mínima. Introducción a la filosofía práctica*, 15ª ed., Tecnos, Madrid 2010, p. 15.

José Luis Aranguren tem razão, embora uma razão intempestiva: antes de o ser humano ser um diálogo «inter», um diálogo com os outros, deve ser um diálogo «intra», num pensar que examina o seu carácter e, por sua vez, inaugura e elenca aos mais próximos, reconhecendo-os. Aranguren vê com acutilância o perigo de dissolução do fenómeno moral no direito e na política, ao reduzir o valor do compromisso à legalidade dos princípios éticos e, por outro lado, ao descaracterizar o papel inédito da vida do sujeito à responsabilidade das instituições. Pois bem, indagar atentamente sobre a justiça das nossas ações, salienta Cortina em unísono com Amartya Sen, é perguntar pela sua humanidade e pela do próximo, é um perguntar filosófico que vigia as fronteiras da maturidade e da desumanização, da realização e da angústia, e que essa vigília aconteça é necessário ser tão racional quanto razoável, tão privado quanto público, desejando que a palavra do político, do juiz ou do cidadão, possa ser uma palavra de humanidade.

DIOGO FERNANDES*

CONVENÇÕES, CONHECIMENTO COMUM E CONVENÇÕES ALTERNATIVAS

Resumo

O objectivo deste artigo consiste em averiguar se a condição do conhecimento comum que, segundo David Lewis, define uma convenção é realmente necessária para explicar todos os mecanismos envolvidos no fenómeno social assim habitualmente designado, e se a definição de Lewis vai ao encontro das nossas intuições fundamentais acerca do significado do conceito. Para esse efeito, a mesma será testada na tentativa de encontrar resposta a duas questões: Qual a origem das convenções? Como se mantêm as convenções operacionais ao longo do tempo? Em 1. apresentarei os conceitos de «conhecimento comum» e de «saliência», e tentarei mostrar como ambos se encontram estreitamente relacionados de modo que um não pode ser concebido sem o outro aquando da explicação da origem das convenções. Em 2. apresentarei a crítica de Ken Binmore à possibilidade de um evento se tornar conhecimento comum numa população alargada, inserindo essa crítica no contexto da literatura da teoria dos jogos, elaborada posteriormente sobre a definição original de Lewis. Em 3. apresentarei alguns exemplos de Tyler Burge que questionam a necessidade de incluir na definição de convenção a cláusula do conhecimento comum de convenções alternativas. Em 4. farei um balanço das críticas apresentadas e concluo que a condição do conhecimento comum, enfraquecida mas preservada no essencial, é necessária para uma explicação satisfatória dos mecanismos em causa, permitindo uma resposta cabal às duas questões mencionadas.

Palavras-chave: convenção, saliência, conhecimento comum, truísmo, função social

Abstract

In this paper I'll try to answer the question about whether the common knowledge condition, which according to David Lewis defines a convention, is really necessary to explain the social phenomenon thus designated, and also whether Lewis' definition accords with our common intuitions about this notion. In order to achieve my goal I'll test the definition by asking two questions: Can the definition explain the origin of conventions? And can it explain the way conventions maintain themselves in use over time? In 1. I'll present the notions of common knowledge and salience, and I'll try to show how both are strictly connected in a way that one cannot be conceived without the other. In 2., following

* Bolseiro de Doutoramento da FCT. Licenciado em Filosofia pela Universidade de Lisboa, Pós-Graduado em Filosofia Analítica pela Universidade de Lisboa e Mestre em Filosofia Moderna e Contemporânea pela Universidade do Minho. Centro de Filosofia da Universidade de Lisboa – LanCog..

the literature on game theory developed after and over Lewis' definition, I'll introduce Ken Binmore's criticisms about whether it is possible for an event to become common knowledge in a large population. In 3. I'll introduce some examples by Tyler Burge which question the need to include, in the definition of convention, the proviso according to which there has to be common knowledge of alternative conventions. In 4. I'll evaluate the arguments presented and conclude that a weakened version of the proviso is necessary to give a complete answer to the relevant questions.

Key-words: convention, salience, common knowledge, truism, social function

1. Conhecimento comum e saliência

David Lewis¹ mostrou como é possível estabelecerem-se convenções sociais sem que seja necessário existir um acordo explícito entre os indivíduos de uma população que sejam parte dessa convenção. Tal não elimina, contudo, a possibilidade de o acordo explícito ser uma das maneiras mais eficazes de estabelecer uma convenção.

Quando no final de um jantar de ex-colegas de liceu, um deles propõe que se passem a reunir naquele mesmo restaurante de seis em seis meses, e cada um dos participantes dá o seu assentimento, estabeleceu-se por essa via uma convenção: uma regularidade comportamental R, entre os membros de uma população P, tal que

- 1) cada um dos membros de P passa a fazer seja qual for o conteúdo de R (consistindo R numa descrição da acção que cada um dos membros de P executa enquanto parte dessa convenção);
- 2) cada um dos membros de P tem a expectativa que cada um dos outros membros de P execute R;
- 3) cada um dos membros de P prefere fazer R na condição de cada um dos outros membros de P também o fazer.

A grande originalidade do tratamento de Lewis consistiu em mostrar detalhadamente quais são os mecanismos que permitem que se estabeleçam estas regularidades comportamentais, no interesse de todos os envolvidos, quando não existe a possibilidade de comunicação directa. Ou seja, como se podem resolver problemas de coordenação através da seleção de equilíbrios que se destacam pela sua saliência. Contudo, tanto acerca dos casos de acordo explícito, como acerca destes últimos, coloca-se uma questão essencial: de que modo é possível estabelecer-se o sistema de expectativas mútuas concordantes descrito em 2, e quais as suas características, tal que este permita a todas as partes desenvolver um raciocínio que estabeleça, para cada uma delas, a conclusão de que possui uma razão decisiva para fazer R?

Como para cada um dos membros de P a sua preferência em fazer R é condicionalmente dependente de uma igual preferência por parte de cada um dos outros (como descrito em 3), é necessário cada um assegurar-se que cada um dos outros possui, de facto, essa preferência. Se cada um tiver uma razão para acreditar que todos os outros têm essa preferência e acreditar que, tal como ele próprio, também os outros possuem as suas capacidades elementares de

¹ D. LEWIS, *Convention. A Philosophical Study*, Cambridge, Harvard University Press, Massachusetts 1969, Caps. 1-3. Para a definição de Lewis e várias outras, ver também M. RESCOLA, «Convention», in *Stanford Encyclopedia of Philosophy (Spring 2011 Edition)*, URL = <http://plato.stanford.edu/entries/convention/>.

raciocínio, então, de um modo informal, o tipo de raciocínio que cada um desenvolve consiste em colocar-se no papel do outro, replicando, portanto, o seu próprio raciocínio. Ou seja, enquanto parte da convenção, eu ajo considerando as expectativas que possuo relativamente às expectativas que o outro possui acerca das minhas próprias expectativas, e assim sucessivamente. Significa isto que eu possuo expectativas acerca de expectativas, ou seja, expectativas de ordem- n em que $n \geq 1$.

A questão pode ser colocada nos seguintes termos: Que premissas justificam a conclusão de que existe em P um sistema de expectativas mútuas concordante? Para Lewis, essas premissas têm de ser eficazes para estabelecer que algo é conhecimento comum numa população P . Mas em que consiste exatamente algo ser conhecimento comum em P , digamos uma proposição A ? Por exemplo, cada um dos alunos de uma turma pode saber que «o Professor X é muito exigente», sem que isso constitua conhecimento comum. Pode acontecer, por exemplo, que cada um dos alunos pense que apenas ele sabe que «o Professor X é muito exigente». Assim, a proposição A é conhecimento comum em P se, e somente se, cada membro de P sabe que A é o caso, cada membro de P sabe que cada membro de P sabe que A é o caso, cada membro de P sabe que cada membro de P sabe que cada membro de P sabe que A é o caso, e assim *ad infinitum*.

Poderá parecer estranho que num dos lados desta bicondicional surja uma proposição cujas condições de verdade parecem impossíveis de estabelecer, nomeadamente um conjunto infinito de crenças ou, de outro modo, uma sucessão infinita de crenças de ordem- n . Contudo, a literatura em teoria dos jogos acerca do conceito de conhecimento comum está de acordo em que a maneira mais comum de definir um operador de conhecimento comum CK (o qual partilha as propriedades de um operador de conhecimento individual) é a seguinte: $(CK)E$ consiste num evento em que (cada um conhece)² E é verdadeiro para todos os valores de n .

Com esta definição em mãos torna-se agora possível analisar de forma mais adequada as condições que Lewis oferece para que algo se possa tornar conhecimento comum e relacioná-las com a sua teoria da saliência. Portanto, _____ é conhecimento comum numa população P se, e somente se, existir um estado-de-coisas A tal que:

- 1) Cada um dos membros de P tem uma razão para acreditar que A é o caso.
- 2) A indica a cada um dos membros de P que cada um em P tem uma razão para acreditar que A é o caso.
- 3) A indica a cada membro de P que _____³.

Uma interpretação destas condições passa pelo esclarecimento daquilo em que consiste A , _____, e a relação de indicar. No exemplo acima considerado, A consiste no estado-de-coisas, ou evento, em que todos os ex-colegas, na presença uns dos outros, dão o seu assentimento para com a proposta de um deles em se reunirem com certa regularidade, num certo local. Assim, A é aquilo que define o conteúdo de _____, em que _____ pode consistir numa descrição da regularidade comportamental que, a partir desse evento inicial, passa a constituir propriamente a convenção. Por seu lado, a relação de indicar deixa-se explicitar pelo conceito de saliência.

O conceito de saliência, no tratamento de Lewis, tem como papel responder à questão:

² Ver a definição em K. BINMORE, «Do Conventions Need to Be Common Knowledge?», *Topoi*, 27 (2008) 17-27.

³ D. LEWIS, op. cit., p. 56.

Qual a origem das convenções? O conceito tem origem num outro, de Thomas Schelling, denominado por «ponto focal»⁴. Para o ilustramos, consideremos um exemplo do próprio Schelling, que consistiu numa experiência real. Foi pedido a um conjunto de sujeitos que, sem comunicação prévia, tentassem encontrar-se num determinado dia em Nova Iorque, sem indicação do lugar ou da hora. Surpreendentemente, ou não, a maioria dos sujeitos conseguiu resolver com sucesso este problema de interação estratégica – um problema de coordenação, na linguagem de Lewis. A maioria resolveu estar ao meio-dia na Grand Central Station. Assim, a Grand Central Station foi o ponto focal, ou a saliência, que determinou o comportamento dos sujeitos e que constitui a base ou o elemento de conhecimento comum que lhes permitiu racionar através de replicações, i.e, com base num sistema de expectativas mútuas. É natural que, caso a experiência fosse conduzida hoje, o ponto focal viesse a ser diferente – talvez o «ground zero» do 9/11 ou Times Square. Se a experiência fosse realizada em Los Angeles, é provável que os sujeitos escolhessem a entrada dos estúdios da Paramount em Melrose Avenue. Mas, em 1960, numa época em que o comboio era o meio de transporte por excelência para viajar de, e para, Nova Iorque, um ex-libris da cidade que figurava com frequência nos cartazes turísticos da cidade numa época de ouro do *design* publicitário, a escolha dos sujeitos acaba por não ser surpreendente.

Como diz Schelling, a característica fundamental deste tipo de soluções para problemas de coordenação consiste na sua «conspicuidade», a qual pode assumir dimensões diversas que, de algum modo, apelam aos traços psicológicos subjectivos dos agentes envolvidos. Pode tratar-se, assim, de uma conspicuidade baseada em precedentes, em analogias, em propriedades intrínsecas, geométricas ou estéticas, da situação em causa, naquilo que os agentes sabem acerca uns dos outros, etc. Por exemplo, numa situação em que existem apenas dois agentes, se cada um deles souber que o outro é versado no estudo da teoria dos jogos, e cada um deles conhecer, e souber que o outro conhece, os «payoffs» de cada entrada da matriz que representa o seu problema de coordenação (ver os exemplos de matrizes na página seguinte), e dar-se o caso de essa matriz ter nove entradas (três linhas que correspondem às alternativas do jogador 1 e três colunas que correspondem às alternativas do jogador 2) em que os pontos de equilíbrio se encontram numa linha diagonal, cada um deles poderá optar pelo equilíbrio que corresponde à entrada central da matriz (R2, C2), por uma questão de saliência geométrica ou estética. A relação de indicar consiste, assim, no modo como uma solução possível para um problema de coordenação se torna conspícua para todos os sujeitos envolvidos nessa interação, i.e., no modo como algo de comum se torna para eles saliente.

Voltando às três condições de Lewis, *A* corresponde assim ao elemento saliente da situação - que definimos de modo a incluir o acordo explícito, como sendo o tipo mais conspícuo de saliência -, o qual, em virtude de o ser, «indica» a todos os envolvidos os factos relevantes para a resolução do problema de coordenação. De outro modo, *A* indica a todos os envolvidos os factos relevantes em virtude de *A* apelar para as características psicológicas de cada um que, por seu lado, «selecionam» *A* devido ao seu tipo específico de conspicuidade. Importa notar que, para estarmos na presença de um genuíno problema de coordenação, i.e., uma situação de interação estratégica em que a saliência desempenha um papel relevante na escolha de um equilíbrio, uma condição importante terá de se verificar: a estrutura racional da situação estratégica não pode ser suficiente para se alcançar o equilíbrio de coordenação. Isto pode suceder de duas maneiras, as quais Lewis pretende eliminar, de modo a definir um problema

⁴ T. C. SCHELLING, *The Strategy of Conflict*, Oxford University Press, New York 1963.

de coordenação. Primeiro, não pode existir uma estratégia dominante num problema de coordenação, caso em que a racionalidade dos agentes é suficiente, por si só, para se alcançar a coordenação. Considere-se, por exemplo, as seguintes matrizes⁵:

	C1	C2		C1	C2
R1	(1,1)	(1,1)	R1	(1,1)	(0,0)
R2	(0,0)	(0,0)	R2	(0,0)	(9,9)

Dado que estamos perante jogos de informação perfeita, em que ambos os jogadores conhecem os «payoffs» e sabem que os outros também os conhecem – e, no caso de se tratar de um jogo sequencial, ambos têm acesso a todas as jogadas prévias – no primeiro deles o «row-chooser» tem R1 como escolha dominante: faça o que fizer o «column-chooser», R1 é sempre a melhor opção; logo, não importa a escolha que este último fizer, pois, dada a racionalidade do primeiro, um dos dois equilíbrios possíveis será sempre alcançado. No segundo jogo, dadas as condições da informação perfeita e da racionalidade elementar comum aos agentes – todos preferem o equilíbrio que maximiza os seus «payoffs» – o único equilíbrio próprio existente (R2, R2) será sempre escolhido. Em suma, um problema de coordenação verifica-se se, e somente se, existirem pelo menos dois equilíbrios próprios e, mesmo que tal seja o caso, não existam estratégias estritamente dominadas.

Falta referir um elemento essencial do raciocínio que conduz à formação de um sistema de expectativas mútuas concordantes. Apesar de termos indicado as premissas que permitem a cada membro de P acreditar que cada um dos outros tem uma razão para acreditar que *A* é saliente para cada um deles; e, como tal, uma razão para acreditar que se encontra estabelecida uma convenção; ainda não foram indicadas as premissas que permitem que cada membro de P acredite que cada uma dos outros acredita realmente que se encontra estabelecida uma convenção. Ou seja, se eu acreditar que os outros agentes envolvidos no problema de coordenação não racionam como eu, i.e., de forma a replicar o meu próprio raciocínio e o de cada um dos outros, então, como a minha preferência em fazer R é condicional, eu não terei uma razão para agir de acordo com R. Em suma, é necessário que eu acredite que cada um dos outros possui a mesma capacidade de raciocínio que eu, nomeadamente a mesma capacidade de raciocinar indutivamente e a mesma informação que eu tenho a respeito dos factos relevantes – conhecimento dos «payoffs», a mesma percepção relativamente à saliência, etc. Em suma, para cada expectativa ou crença de ordem-*n* deve existir uma crença ou expectativa auxiliar acerca da racionalidade dos outros membros de P de ordem correspondente. Assim, quanto mais se sobe na ordem das expectativas, mais exigentes terão de ser os graus de racionalidade que as premissas auxiliares atribuem aos outros membros de P. Daí que seja perfeitamente razoável acreditar que, na maior parte dos casos, os sistemas atuais de expectativas mútuas concordantes não alcancem ordens particularmente elevadas. Temos, assim, como base do conhecimento comum, todas as premissas que permitem gerar um sistema de expectativas mútuas concordantes: 1) aquelas que dizem respeito à saliência de um equilíbrio e ao modo como tal saliência indica aos membros de P razões para esperar e acreditar; e 2) as premissas que permitem aos membros de P atribuir uns aos outros graus de racionalidade de ordem-*n*.

Por último, também me parece razoável concluir que a força do primeiro tipo de premissas

⁵ D. LEWIS, op. cit., p. 21.

pode influenciar a força das do segundo tipo. Por exemplo, uma saliência que consista num único precedente será mais fraca do que uma saliência que consista nesse mesmo precedente e na sua repetição, e assim sucessivamente. Também a conformação para com uma convenção estabelecida há séculos dará origem a premissas ou expectativas mútuas mais fortes do que uma única repetição de um precedente. Logo, para efeitos de coordenação, uma saliência fraca parece exigir mais das capacidades de raciocínio dos membros de P - replicação e detecção de saliências - do que uma saliência particularmente forte, tal como a conformidade para com uma convenção centenária.

2. Conhecimento comum numa população alargada?

A definição Lewisiana de convenção pretende acomodar duas das nossas intuições fundamentais acerca do que são as convenções. Uma delas é que, devido à natureza dos problemas que tentam solucionar – problemas de coordenação com pelo menos dois equilíbrios próprios - as convenções sociais têm sempre, pelo menos, uma alternativa incompatível, ou seja, uma alternativa tal que seja impossível fazer R e R' simultaneamente, em que R' é a regularidade comportamental alternativa a R. A outra intuição comum acerca das convenções pode ser expressa de modo informal da seguinte maneira: todas as partes envolvidas têm de conhecer certos factos acerca umas das outras; por outras palavras, para que algo seja uma convenção, todas as partes têm de partilhar um certo conhecimento comum. Normalmente, a explicação mais satisfatória que encontramos para o falhanço de algumas interacções sociais – senão da maioria – consiste no facto de algumas das partes desconhecerem algo que as outras conhecem.

O desconhecimento das convenções pode ser interpretado de duas maneiras. Em sentido literal, as partes podem desconhecer as convenções relevantes. Assim, alguém que no Japão não saiba que a vénia é um elemento fundamental de cortesia, e que, como tal, não corresponda às vénias que lhe são feitas, ficará certamente bastante mal vista. Contudo, existe um outro sentido em que se pode dizer de alguém que desconhece uma convenção, um sentido mais técnico que apela para a definição de convenção dada por Lewis, segundo o qual alguém pode realmente exibir a regularidade comportamental exigida, embora o faça pelas razões erradas; ou, se quisermos, alguém que faça R ou R', mas que desconheça todas as cláusulas da definição de R. Uma tal situação parece ir contra a referida intuição. Por exemplo, alguém pode conduzir pelo lado direito da estrada pensando que é o único que o faz com consciência de que se encontra a cumprir uma condição necessária da segurança rodoviária - para a qual existe uma alternativa contrária verificada noutros países - e que todos os outros apenas o fazem por uma questão de hábito. E poderá ainda acontecer que a maioria, ou até mesmo todos os condutores pertencentes a uma dada população partilhem dessa crença errada e, no entanto, se verifique uma regularidade comportamental que em nada se distingue de uma idêntica regularidade em que todas as partes sabem que estão a cumprir a sua parte numa convenção.

Este exemplo de Lewis pode não parece muito convincente devido à implausibilidade de uma tal situação se verificar, ainda que me pareça realmente contraintuitivo falar da existência de uma convenção em tal cenário. Contudo, essa implausibilidade só vem fortalecer a posição de Lewis, pois quanto mais difícil for conceber a existência actual de uma regularidade comportamental que não seja baseada num sistema de expectativas mútuas, mais nos convencemos de que é necessário existir conhecimento comum numa convenção. A isto acresce o facto de que esse conhecimento, tal como o conhecimento individual que cada um

possui acerca de qualquer proposição, pode ser apenas do tipo potencial. Podemos ter ao nosso dispor a evidência necessária para chegarmos à conclusão de que as nossas regularidades comportamentais preenchem todos as condições que definem tecnicamente uma convenção, embora não tenhamos efectuado o raciocínio necessário para a alcançarmos. Além disso, este conhecimento, potencial ou não, pode ser do tipo não-verbal, o que sobressai nos casos em que os detalhes da regularidade em causa são de tal modo intrincados que só um especialista os conseguirá enunciar. Numa analogia com regras do futebol, muitos poderão não possuir as competências linguísticas ou analíticas necessárias para definir um «fora-de-jogo», embora, e correndo o risco de estar a ser demasiado optimista, a esmagadora maioria das pessoas saberá identificar um. Pode ainda ser possível não se ter uma crença geral acerca do que caracteriza uma situação S a que se aplica uma determinada convenção e, no entanto, saber identificar uma situação particular, quando e onde esta surge, e agir de forma adequada. Ou seja, é possível ser-se desprovido de uma crença do tipo «Espero que cada membro de P envolvido numa instância particular de uma situação S faça R» – que inclui uma quantificação universal sobre instâncias de S e membros de P – e, no entanto, saber identificar, por experiência adquirida, cada instância particular e desenvolver os comportamentos adequados. Ou seja, dada uma instância específica – conduzir de casa ao supermercado no dia tal-e-tal – eu sei que cada um dos outros condutores irão conduzir pela direita e que, como tal, prefiro conduzir também pela direita.

Todas estas qualificações acerca do tipo de conhecimento comum exigido para o estabelecimento de uma convenção permitem defender a posição de Lewis de um determinado argumento contra a necessidade de incluir esta exigência na definição. Se alguém propusesse a realização de um teste aos membros de uma população, em que se lhes pediria para identificar uma convenção e estes não o conseguissem fazer, ou negassem inclusive serem partes envolvidas, tal não seria suficiente para desclassificar uma regularidade comportamental como convenção, nem para se concluir que existem convenções que não implicam conhecimento comum.

Como já foi referido na secção anterior, Lewis oferece uma definição infinitista – se quisermos – de conhecimento comum, baseada numa hierarquia de expectativas e crenças de ordem-n. Uma questão que se coloca é a de saber se essa hierarquia infinita pode ser realmente gerada por um conjunto finito de premissas ou axiomas, os quais nos são dados pela definição de trabalho de Lewis⁶. Contudo, é necessário dar conta de outro problema que a definição enfrenta, o de saber se, de um ponto de vista epistémico, é realmente possível uma dada população P alcançar conhecimento comum a respeito de um evento ou uma proposição. Se se chegar à conclusão de que tal não é possível, pelo menos em alguns casos, então deveremos também concluir que existem convenções que não são conhecimento comum.

Com efeito, somos obrigados a admitir que nenhuma criatura finita pode conduzir um raciocínio que se estenda infinitamente ou que tal criatura mantenha um número infinito de estados epistémicos. O próprio Lewis o reconhece e contorna o problema afirmando que não nos encontramos realmente perante um raciocínio efectuado por indivíduos actuais, mas sim

⁶ R. AUMANN, em «Agreeing to Disagree», *Annals of Statistics*, 4 (1976) 1236-1239, apresentou um método finitista, baseado na teoria dos conjuntos, o qual supostamente permite gerar a hierarquia de conhecimento comum. Os autores dividem-se quanto à compatibilidade deste método com a caracterização informal de Lewis. Um dos autores já mencionados, Peter Vanderschraaft, por exemplo, argumenta no sentido de mostrar que tal é o caso, cfr. P. VANDERSCHRAAFT, «Knowledge, Equilibrium and Convention», *Erkenntnis*, 49 (1998) 337-369.

perante um conjunto infinito de implicações. O mesmo efeito é alcançado pela distinção entre razões para acreditar e crenças actuais, as primeiras consistindo propriamente no conteúdo da hierarquia infinita de implicações, e as segundas nas três, quatro, cinco ou seis replicações que o raciocínio dos seres humanos comuns consegue realmente alcançar. Não parece, assim, colocar-se um problema sério ao considerar-se a existência de uma hierarquia infinita de crenças potenciais, implicada pela hierarquia infinita de razões para acreditar. Note-se que «potencial» não tem aqui o mesmo sentido em que o termo foi utilizado para referir um tipo possível de conhecimento comum. «Potencial» poderia aí ser interpretado, senão como algo que está implícito, pelo menos como estando presente em potência, podendo tornar-se actual após devida reflexão. Aqui «potencial» qualifica algo que, pelo contrário, nunca estará ao alcance de uma criatura com poderes finitos de raciocínio.

Contudo, este não é o único problema que se prende com a possibilidade de acesso epistémico a este tipo de conhecimento. Uma crítica direccionada contra a possibilidade actual de algo vir a tornar-se conhecimento comum, ainda que este se encontre reduzido a uma hierarquia finita, foi avançado por Ken Binmore⁷. Para o compreendermos necessitamos de acrescentar um outro conceito àqueles que temos vindo a definir. De acordo com a literatura do conhecimento comum, um evento é conhecimento comum se, e somente se, for implicado por um truísmo, em que por «truísmo» se entende um evento que não pode ocorrer sem que cada membro de P saiba que esse mesmo evento ocorreu. Ou seja, um evento E é um truísmo – ou um evento público em P, se quisermos – se, e somente se, não poder ocorrer sem que $E = (\text{cada um conhece}) E$ ⁸.

Considere-se o exemplo dos alunos de uma turma em que cada um deles sabe que A, embora nenhum saiba que cada um dos outros sabe que A (ou, então, cada um sabe que todos sabem que A, embora nenhum saiba que todos sabem que todos sabem que A). Vimos que tal não configurava um caso de conhecimento comum. Alguma literatura designa este caso como sendo de conhecimento mútuo e atribui-lhe um estatuto de melhor aproximação possível à situação ideal, para efeitos de coordenação, de conhecimento comum. A questão a colocar é a seguinte: que tipo de evento público poderia fazer com que A se tornasse conhecimento comum nessa população específica? Se um dos alunos enunciasse, na presença de cada um dos outros, a frase «Disseram-me que o Professor X é muito exigente», então é razoável supor que tal evento – a enunciação verbal da frase – preencha os requisitos necessários. Considere-se uma outra situação bastante comum: um empregado de restaurante tropeça e deixa cair todo o conteúdo de um terrina de sopa no vestido de noite de uma cliente. De seguida, o empregado pronuncia imediatamente a frase: «A culpa foi toda minha, peço desculpa!». Com que intuito foi pronunciada essa frase? Era conhecimento mútuo entre o empregado e a cliente que a culpa tinha sido dele. A frase teve, pois, como objectivo fazer com que a cliente soubesse que ele desejava que ela soubesse que a culpa tinha sido dele. O resultado foi uma crença de 3ª ordem: a cliente sabe que ele sabe que ela sabe que a culpa foi dele⁹. Em suma, um certo estado mental – o desejo do empregado de tornar conhecida a sua crença da sua

⁷ Ver K. BINMORE, op. cit.

⁸ Para uma introdução exhaustiva ao conceito, ver P. VANDERSCHRAAF – G. SILLARI, «Common Knowledge», in *Stanford Encyclopedia of Philosophy (Spring 2009 Edition)*, URL = <http://plato.stanford.edu/entries/common-knowledge/>.

⁹ Parece-me que para se verificar *conhecimento comum* é necessário existirem, pelo menos, crenças de 3ª ordem. Mais, existindo crenças de 2ª ordem, e existindo a esse nível atribuição mútua de racionalidade,

própria culpa – tornou-se conhecimento comum numa população composta, pelo menos, por dois indivíduos.

Ora, a crítica de Binmore faz-nos notar o seguinte: se numa população de dimensão restrita é perfeitamente razoável pensar que um evento E se pode tornar conhecimento comum, quanto maior for a dimensão de uma população mais difícil será conceber a possibilidade de existir um evento tal que cada um dos membros de P observe cada um dos outros a observar E. Se pensarmos em convenções respeitadas por uma população de milhões, tal situação parece tornar-se impossível. Face a isto, parece necessário concluir que muitas das nossas mais banais convenções, seguidas por milhões de indivíduos, tais como, por exemplo, as convenções linguísticas, ou outras tão simples como conduzir pela direita, podem manter-se operacionais sem que se verifique a existência de conhecimento comum.

A definição final de Lewis encontra-se, todavia, enfraquecida num aspecto que parece, à primeira vista, facilitar uma resposta à crítica de Binmore. Existem graus de convenções que se distinguem pelas diferentes fracções da população que satisfazem as cláusulas da definição. Uma convenção, ou uma qualquer regularidade comportamental, passa a ser definida como mais ou menos convencional do que uma outra regularidade, consoante maior ou menor for a fracção populacional que satisfaz as cláusulas. Passamos a ter já não uma conformidade perfeita de todos os membros de P para com R, já não um sistema de expectativas mútuas que abrange todos os membros de P – mas apenas quase todos -, e já não um sistema de preferências condicionais que abrange todos os membros de P – mas apenas quase todos. Se esta definição parece corresponder àquilo que realmente se verifica quanto ao modo como operam as nossas convenções, a mesma definição nada altera quanto à exigência de conhecimento mútuo. Assim, seja qual for o número de membros de P que mantém a convenção operacional, as cláusulas que a definem como tal têm de continuar a ser, entre eles, conhecimento comum, mantendo-se assim, para populações suficientemente grandes, a dificuldade identificada por Binmore.

3. Conhecimento comum de convenções alternativas

As dificuldades que a literatura sobre o tema tem vindo a apontar a respeito da possibilidade do conhecimento comum tem igualmente sugerido a alguns autores que o instrumental analítico da teoria dos jogos não é suficiente para captar todas as nuances de um fenómeno social tão complexo como a convenção; ou, pelo menos, não a teoria dos jogos na versão herdada de Von Neumann/Morgenstern, que pode ser designada por racionalista, em que são propostos certos axiomas que governariam o comportamento de agentes idealmente racionais. É por estes motivos que a definição de Lewis é criticada por autores como estando dependente de uma visão demasiado intelectualizada do comportamento dos seres humanos reais, propondo uma abordagem alternativa através da teoria dos jogos evolucionária, a qual não exige dos jogadores que estes sejam sequer criaturas pensantes, permitindo assim à teoria abarcar fenómenos de regularidades comportamentais entre, por exemplo, insectos ou peixes. A ideia central desta abordagem é a de que certos mecanismos não-rationais de coordenação são seleccionados no mundo natural através de um processo semelhante ao da selecção natural das espécies, em que o sucesso de uma regularidade comportamental em

então não pode falhar a formação de crenças de 3ª ordem, e assim sucessivamente enquanto existirem premissas auxiliares.

colonizar uma sociedade depende dos benefícios de sobrevivência que este oferece a uma determinada população ou espécie¹⁰.

Tyler Burge¹¹ é outro autor que critica a definição de Lewis como igualmente demasiado intelectualizada, por comparação com o modo como as convenções operam na realidade. O alvo da sua crítica é mais limitado e, mais uma vez, relacionado com o tema do conhecimento comum e com o modo como a definição de Lewis tenta capturar algumas intuições fundamentais acerca das convenções. Temos vindo a tratar de uma delas: a necessidade dos membros de uma população possuírem crenças verdadeiras acerca uns dos outros de modo a poder-se dizer que o seus estados psicológicos correspondem àqueles que intuitivamente atribuímos aos agentes envolvidos em convenções sociais. A outra intuição fundamental, como vimos, é a da arbitrariedade das convenções, perfeitamente capturada pela definição Lewisiana de convenção como selecção de um dos equilíbrios próprios de um problema de coordenação. A definição inclui, portanto, a cláusula segundo a qual é conhecimento comum em P que existe pelo menos uma alternativa R' a R, tal que a crença de que todos preferem fazer R' em vez de R, e esperam que todos os outros façam R', oferece a cada membro de P uma razão decisiva para fazer igualmente R', e tal que não existe normalmente a possibilidade de fazer simultaneamente R e R'.

Burge afirma que esta condição é demasiado exigente e oferece exemplos de convenções operacionais que o demonstram. É perfeitamente possível que tenham existido ao longo da história comunidades linguísticas de tal modo isoladas que desconhecem por completo o uso de outras linguagens diferentes da sua. Burge considera que uma tal situação configuraria um caso de uma convenção cujas partes desconheciam a existência de convenções alternativas. Mais, essa comunidade poderia entrar em contacto ou ser absorvida por uma outra bastante mais alargada, em que vigorasse uma outra convenção, e recusar-se todavia a seguir o interesse comum na reciprocidade, devido, por exemplo, a um apego religioso à sua linguagem, baseado em crenças mítico-mágicas, segundo as quais as palavras da sua linguagem se encontrariam revestidas de um poder sobrenatural. Também neste caso, segundo Burge, uma das condições da definição não é cumprida, pois não se passaria a verificar uma preferência condicional pela alternativa exibida pela maioria. Ou seja, a preferência geral por uma alternativa não ofereceria aos membros da população primitiva uma razão decisiva – motivacionalmente suficiente, – para modificar a sua conformidade para com uma regularidade comportamental.

Um outro exemplo aponta para a descoberta de geometrias alternativas à de Euclides, supostamente passíveis de mapear o espaço físico de forma igualmente eficaz. Acontece que durante muito tempo se pensou que estas não existissem, o que tornaria o uso da geometria euclidiana supostamente não-convencional. Contudo, este caso não é estruturalmente diferente do da comunidade linguística primitiva, diferindo dele apenas quanto à sofisticação daquilo que seria ou não objecto de conhecimento comum. Face a isto, estaríamos dispostos a considerar que somente depois de se ter feito a descoberta é que o uso de uma geometria euclidiana passou a ser convencional? Burge conclui, assim, que o carácter arbitrário das convenções não se encontra relacionado com quaisquer factos relacionados com os estados mentais ou

¹⁰ K. BINMORE, op. cit., p. 18, faz notar que no tratamento de Schelling a justiça de um certo equilíbrio pode constituir um ponto focal que determina a sua selecção. Neste caso, estaríamos também perante um equilíbrio selecionado por um factor que não se encontra capturado pelo tipo de racionalidade envolvido na tradicional teoria dos jogos.

¹¹ Ver o seu «On Knowledge and Convention», *The Philosophical Review*, 84, 2 (1975) 249-255.

psicológicos das partes, i.e., com aquilo que é conhecimento comum numa população, mas sim com aquilo que se designaria como a «lógica própria da situação», a qual dependeria essencialmente do acidente histórico. A opção por uma regularidade em detrimento de outra, ou até uma certa rigidez conservadora no apego a certas convenções – como, por exemplo, a insistência de um idoso em retirar o chapéu ou fazer vénias às senhoras – dependeria, assim, do facto de essa convenção preencher uma função social mais ou menos importante para uma determinada comunidade ou um sector da população, dependendo esse juízo exclusivamente dessa comunidade e desse sector da população. Burge acredita, portanto, que o conceito de função social é mais adequado para explicar a intuição relacionada com a arbitrariedade das convenções, nomeadamente que essa arbitrariedade reside no facto de as convenções não dependerem de quaisquer leis naturais, psicológicas ou metafísicas, consistindo apenas em criações humanas, resultado de acidentes históricos – o que se adequa, de certo modo, ao conceito de saliência -, preenchendo funções sociais contingentes de população para população. A teoria da propriedade de Hume parece-me ser um exemplo deste tipo de mecanismo, em que as convenções relativas à propriedade, não se podendo considerar verdadeiras ou falsas, na sua qualidade de criações humanas, tornam certos factos verdadeiros ou falsos, tais como, por exemplo, o facto de esta casa ser minha.

4. Avaliação das críticas à definição Lewisiana de convenção

O próprio Lewis veio mais tarde a admitir, provavelmente face ao tratamento sofisticado que a sua formulação original de conhecimento comum veio a receber, que o uso do termo foi talvez «infeliz», dado não existir qualquer garantia de que venha realmente a tornar-se conhecimento ou, sequer, que este venha a ser verdadeiro¹². Esta questão já foi abordada e já vimos que seria mais apropriado falar-se de razão comum para acreditar, ou de potencial crença comum, num certo evento ou proposição.

As críticas de Binmore e Burge são, de certa maneira, previsíveis no sentido em que apontam para o facto de a possibilidade de se alcançar algo como conhecimento ou crença potencial comum depender fortemente do contexto em causa. Como vimos, existem certas situações bem delimitadas, principalmente entre uma população com um número reduzido de membros, em que é plausível considerar-se a possibilidade de se vir a alcançar uma situação de, pelo menos, crença potencial comum¹³. Neste aspecto, as várias contingências contextualmente dependentes que impedem que isso venha a acontecer não parecem diferir das contingências que normalmente interferem com a aquisição do conhecimento ou crença individual, tais como a distração, erro perceptivo, ausência de competências intelectuais adequadas, alucinações, etc. Todavia, mantém-se a questão de saber como pode uma convenção adoptada por milhões de pessoas – como a de conduzir pela direita - depender, segundo a definição, de um truísmo, i.e., de um evento E, tal que E não pode ocorrer sem que (CK)E.

¹² Ver D. LEWIS, «Truth in Fiction», *American Philosophical Quarterly*, 15 (1978) 44, n. 13.

¹³ Suponho que um determinado indivíduo tenha sido o primeiro jogador de futebol a dedicar um golo ao filho recém-nascido executando o gesto de balouçar uma criança nos braços em frente a câmaras de televisão para milhões de espectadores (talvez Bebeto no Mundial de 94 nos Estados Unidos). Este exemplo permite-nos considerar a possibilidade de nos dias de hoje poderem ocorrer eventos tais que não podem ocorrer sem que se tornem potencial crença comum numa população bastante alargada.

É curioso que a história nos ofereça um exemplo de um evento desse tipo quando em 1793, na Dinamarca, foi decretado por lei – por acordo explícito, portanto – que a circulação rodoviária, ao contrário do que até aí acontecia, se passaria doravante a fazer pela direita. É certo que não foi o caso que todos os cidadãos da Dinamarca se tivessem observado uns aos outros a tomarem conhecimento deste decreto. Contudo, é suficiente que cada um deles saiba que tratando-se de uma lei do Estado é natural que, de um modo ou de outro, todos acabem por vir a saber. De início poderão ter-se dado alguns acidentes, devido a uma não-total conformidade para com a nova regularidade, i.e, o grau de convencionalidade, de acordo com a definição de Lewis, poderá ter sido baixo ao início e ter vindo progressivamente a aumentar até se atingir um grau de quase total conformidade. Trata-se, certamente, de um exemplo em que as insignificantes exceções, tanto ao sistema de expectativas mútuas como ao sistema de preferências condicionais que definem a convenção, não passarão de bizarras temporárias – corridas suicidas, enganos relacionados com o consumo de álcool ou idade avançada, etc. Seria implausível acreditar que uma regularidade como esta, em que da conformidade geral para com a mesma dependem diariamente as nossas vidas, não fosse conhecimento comum – na sua forma qualificada - numa determinada população¹⁴. Por outro lado, convenções existentes em populações bastante mais pequenas – como a população académica mundial de lógicos - parecem ser também passíveis de se tornarem conhecimento mútuo com alguma facilidade, dado o quão exigentes são as condições de acesso, para os membros dessa população, quanto à sofisticação dos conhecimentos que é necessário possuir-se – poderá, talvez, ser inconcebível que um membro dessa população não tenha lido um determinado livro ou que não leia com regularidade uma determinada publicação periódica.

O estudo das convenções pode, assim, suscitar duas questões diferentes a seu respeito, uma de natureza estática, se quisermos, e outra de natureza dinâmica. A primeira consiste na tentativa de explicar de que modo, ou através de que mecanismos, têm origem as convenções; a segunda tenta, por seu lado, descobrir os mecanismos através dos quais uma convenção se mantém operacional ao longo do tempo e é transmitida culturalmente de geração para geração. À primeira vista, a análise de Lewis parece encontra-se mais apta para responder de forma perfeitamente satisfatória à primeira destas questões. É certo que Lewis tem também algo a dizer a respeito da segunda, pois uma resposta imediata a este respeito fará notar que uma convenção se mantém operacional devido à existência numa população de um sistema de expectativas mútuas e de um sistema de preferências condicionais. Contudo, isto não é tudo quanto se pode dizer a respeito da transmissão e durabilidade de uma convenção.

Voltando à primeira questão, parece-me difícil que uma convenção tenha origem sem qualquer tipo de crença ou conhecimento mútuo, pois a própria natureza do mecanismo de selecção – a percepção mútua de algo saliente – não pode deixar de o exigir. É possível que dois remadores iniciantes atinjam um equilíbrio de coordenação de forma instintiva, sem pensarem muito no assunto, cada um deles concentrando-se apenas em remar ao ritmo do

¹⁴ D. MONDERER e D. SAMET, em «Approximating Common Knowledge with common beliefs», *Games and Economic Behaviour*, 1 (1989) 170-190, propõem um enfraquecimento da condição do conhecimento comum, segundo a qual, para que uma convenção se mantenha operacional numa população, é suficiente que o evento público E – o truísmo -, seja já não conhecimento comum, mas apenas acreditado com um certo grau de probabilidade p , ficando por determinar, consoante as circunstâncias de cada situação, acima de que grau a convenção se consegue manter operacional e o grau abaixo do qual se dá o contrário.

seu companheiro, sem que seja necessário possuírem um sistema de expectativas mútuas. Mas isto é o que a própria explicação nos indica: que é possível alcançar-se, por mero acaso, uma situação de equilíbrio, sem que esse equilíbrio tenha sido voluntariamente procurado pelas partes. É possível que os remadores continuem a remar durante léguas acreditando que apenas um deles é responsável pela coordenação. Mas estaríamos dispostos a chamar a isto uma convenção? Esta ausência de crenças verdadeiras acerca das expectativas e crenças dos outros não contraria precisamente aquela que é uma das nossas intuições fundamentais acerca de convenções?

Um grupo de caçadores-recolectores decide ir caçar coelhos após ter montado um acampamento para passar a noite. Antes de se separem, cada um para seu lado, surge do meio da floresta um veado. Espontaneamente, sem qualquer acordo explícito, os caçadores rodeiam-no e abatem-no com os instrumentos que têm à disposição. Nessa noite alimentam-se como até então nunca o tinham feito. A partir desse dia passam a caçar veados em vez de coelhos. Com o decorrer do tempo os pais vão ensinando os filhos a caçar veados. O território que habitam encontra-se densamente povoado por veados e outra caça grossa, e pode mesmo acontecer que as gerações futuras desenvolvam um mito acerca de coelhos, em que estes se tornam criaturas sagradas, e de acordo com o qual foi um coelho ancestral que ensinou os homens a caçar veados. Este exemplo não me parece estruturalmente diferente do de Burge acerca da comunidade linguística isolada; aliás, o grau de sofisticação em causa das duas comunidades parece ser bastante semelhante. Se no caso da linguagem é sempre mais complicado imaginar-se uma situação histórica actual em que certos indivíduos alcançam pela primeira vez um determinado equilíbrio de coordenação de tipo linguístico, numa situação nova para eles, em que ambos sabem – nem que seja potencialmente - que existem equilíbrios linguísticos alternativos, tal possibilidade não é, contudo, de todo implausível. Mais uma vez, o conhecimento comum de convenções alternativas é algo que se encontra dependente do contexto e que pode variar em grau de uma situação para outra. O que não parece possível é que, na sua origem, uma convenção possa ter-se estabelecido sem a formação de um sistema de expectativas mútuas, o qual depende necessariamente da formação de expectativas ou crenças de ordem-n ou, o que é o mesmo, de conhecimento comum ou potencial crença comum - como lhe quisermos chamar.

De que modo podemos, então, encarar os exemplos de Burge que pretendem eliminar da definição de convenção a cláusula do conhecimento mútuo de alternativas? Uma das maneiras é conceder que factores como o hábito, as circunstâncias específicas ou a formação de crenças acerca das convenções, que as cristalizam e as transformam em factos naturais ou metafísicos, acabam por ser decisivas na preservação das convenções ao longo das gerações, tendo um papel decisivo para que estas se mantenham operacionais. Concluindo-se, assim, que o conceito de função social de uma convenção possui uma capacidade explicatória que a noção de problema de coordenação não possui quando se tenta responder à questão dinâmica acerca de como se mantêm operacionais as convenções ao longo do tempo, eliminando-se, assim, essa cláusula da definição geral.

A meu ver, não me parece que venha grande mal ao mundo se nos recusarmos a conceder o estatuto de convenções aos exemplos de Burge, afirmando que fenómenos que começaram como convenções, a certa altura deixaram de o ser – ou vice-versa. Tal parece-me uma questão de terminologia que podemos resolver estabelecendo uma convenção. Penso, aliás, que a análise de Lewis é suficientemente rica para nos oferecer os elementos de análise que nos permitem alcançar uma explicação para os fenómenos revelados nos exemplos de Burge. Consideremos o efeito do mecanismo da promessa na interação social.

Como vimos, um problema de coordenação caracteriza-se por ter mais do que um equilíbrio próprio. Ao estabelecer-se uma convenção um desses equilíbrios é selecionado e passa a verificar-se uma regularidade comportamental baseada nesse equilíbrio. No caso do acordo explícito entre dois amigos que combinam voltar a encontrar-se num determinado local, pode suceder que um dos seus encontros futuros seja de tal modo importante que ambos fazem promessas solenes de não faltarem ao próximo encontro. Estaremos, ainda assim, perante um problema de coordenação? Se considerarmos uma matriz com nove entradas, com três equilíbrios próprios na diagonal, como representado o problema de coordenação original destes dois indivíduos, podemos afirmar que a promessa alterou os «payoffs» da entrada que correspondia ao equilíbrio por eles selecionado, aumentando os valores em relação aos dois outros equilíbrios possíveis. Tendo em conta que passa a existir apenas um equilíbrio próprio na matriz, teremos de concluir que deixou de existir um problema de coordenação. O que sucedeu foi que o desejo de ambos de cumprirem a promessa, fortalecido pela pressão e censura social envolvidas, determina que apenas um dos três equilíbrios iniciais é, de um ponto de vista racional, viável para as partes envolvidas.

Do mesmo modo, outros mecanismos sociais que não as promessas operam de modo a conferir às convenções essa função social que é tão determinante para a sua manutenção, atribuindo-lhes um valor simbólico tal que a hipótese de não-conformação ou a adopção de outras convenções passa a ser excluída, devido ao risco de instabilidade social que isso acarretaria. A análise de Lewis através do instrumentário técnico da teoria dos jogos permite, assim, compreender o apego conservador ou o tradicionalismo a respeito de certas formas de comportamento. Aliás, ele próprio reconhece que todas as nossas convenções se encontram destinadas a transformarem-se em normas, pois o sistema de expectativas mútuas e o sistema de preferências condicionais tende a suscitar reações desfavoráveis para com qualquer membro da população que viole a convenção, contribuindo assim para fortalecer a preferência condicional de cada membro em cumprir a convenção ou a norma.

Em suma, e quanto à questão estática, conclui-se que é necessário existir conhecimento comum – qualificado da maneira já referida – para que uma convenção se estabeleça e, ainda que implicitamente (ou potencialmente, no sentido de que cada um dispõe da evidência para chegar a essa conclusão), as partes que se encontram perto, no tempo e no espaço, da origem da convenção, conhecerão inevitavelmente a existência de convenções alternativas. Quanto à questão dinâmica, conclui-se que provavelmente muitas das convenções se transmitem culturalmente de geração para geração pelo facto de se transformarem em normas e se mantêm operacionais já não porque seja conhecimento comum em P que são soluções para problemas de coordenação, mas sim porque adquirem um valor simbólico indispensável para a preservação da estabilidade social, sem que isso afecte o seu carácter convencional original.

De um ponto de vista moral, talvez constitua um facto feliz que o carácter convencional de uma norma, e a existência de alternativas ao equilíbrio original, seja realmente conhecimento comum numa dada população. Não porque seja motivo de cuidado o senhor idoso pensar que a juventude já não tem maneiras porque não retira o chapéu na presença de senhoras, mas sim porque as preferências legítimas dos membros de uma população se vão modificando, e o apego conservador a certas normas convencionais pode prejudicar os direitos de indivíduos e minorias que têm interesse em seguir convenções alternativas.

ANA FALCATO*¹

A FORMA É UMA EXPRESSÃO DE CONTEÚDO: JOHN COETZEE CONTRA O PENSAMENTO ÉTICO DE SUBSTITUIÇÃO

Abstract

This paper aims at investigating how one of Martha Nussbaum's central claims in *Love's Knowledge* fits one specific work of contemporary literature. Nussbaum's claim is that *style or form of writing* are not redundant in conveying meaning in general and ethical thought specifically, both in philosophical and in literary texts. Through a deep analysis of John Coetzee's *Diary of a Bad Year*, the present paper ends up showing how the formal construction of Coetzee's (literary) text performs two interrelated tasks. On the one hand the paper displays the question of whether it is possible for a work of literature to convey ethical thought without slipping into some form of *Ersatz* ethical thought; on the other hand it defends the idea that it is *through that very questioning* that Coetzee found an unusual way of conveying genuine ethical thought, thus confirming Nussbaum's claim that the form of writing is by no means redundant in conveying ethical content.

Keywords: Ethical-thought; style of writing; *Ersatz* ethical thought.

Resumo

O principal objectivo deste artigo é averiguar como é que uma das principais teses defendidas por Martha Nussbaum em *Love's Knowledge* se pode comprovar numa obra de literatura contemporânea. Em *Love's Knowledge*, Nussbaum sustenta que *formas de escrita* ou composição textual nunca são prescindíveis numa veiculação bem-sucedida de sentido em geral, tanto no texto filosófico como no texto literário, e muito menos para efeitos de veiculação de pensamento ético através dos mesmos. Respalado por uma análise filosófica de *Diário de um Mau Ano*, de John Coetzee, o presente artigo demonstra como é que a construção formal da prosa literária de Coetzee desempenha duas tarefas distintas, mas estreitamente articuladas. Por um lado aborda-se a questão se será possível ao texto literário veicular pensamento ético sem derrapar em alguma forma de «pensamento ético de substituição»; por outro, defende-se que é *justamente através desse questionamento* que Coetzee encontra uma maneira inusual de veicular pensamento ético genuíno, confirmando assim a tese principal do livro de Nussbaum: as formas de escrita não são redundantes na transmissão bem-sucedida de pensamento ético.

Palavras chave: Pensamento ético; formas de escrita; pensamento ético de substituição.

*Investigadora de Pós-Doutoramento do Instituto de Filosofia da Linguagem da Universidade Nova de Lisboa.

§1. Do alvo da indagação

«A “antiga discórdia entre poetas e filósofos”, tal como *A República* de Platão [...] se lhe refere, apenas pôde ser encarada como uma discórdia *por versar sobre um e o mesmo assunto*. Esse assunto era a vida humana e como vivê-la. E a discórdia era tanto uma discórdia sobre formas literárias como sobre conteúdo ético, sobre as formas literárias entendidas como um compromisso com determinadas prioridades éticas [...] As formas de escrita não eram encaradas como meros repositórios nos quais diferentes conteúdos poderiam ser indiferentemente depositados; a forma era, ela mesma, uma afirmação, um conteúdo».

MARTHA C. NUSSBAUM, *Love's Knowledge*²

Como é que uma obra de literatura contemporânea pode veicular pensamento ético? Poderá fazê-lo de forma essencial? E como é que o estilo de composição da mesma – uma determinada técnica de escrita, estrategicamente focada numa maneira de ler que também não é acidental – pode servir esse propósito?

Este artigo constituir-se-á como uma reflexão filosófica sobre uma obra de J.M.Coetzee: *Diary of a Bad Year*.³ Queremos defender aqui que o texto literário de Coetzee instancia, de forma exímia, o argumento defendido por Martha Nussbaum em todo o *Love's Knowledge*, e cujos pontos estruturais são focados na citação em epígrafe.

A tese forte de Nussbaum representa um quadrado de combinações: no texto filosófico (onde o estilo literário, o exercício da forma na veiculação de conteúdos, é amiúde sacrificado a prioridades de substância teórica), tanto quanto no texto literário (onde o cultivo da arte da forma pode chegar a níveis tão barrocos que tornam o conteúdo imperscrutável), o estilo é, ele próprio, uma *afirmação de conteúdo*. Uma vez que escolhemos para exemplo de análise um texto literário, será sobretudo a segunda parte do quadrado a interessar-nos. O texto (literário) de Coetzee é um exemplo notável, na Literatura Contemporânea, da indissociabilidade entre a veiculação bem-sucedida de conteúdo de pensamento através da forma literária mais eficaz.

Dentro da vasta obra do escritor sul-africano, escolhemos centrar-nos em *Diary of a Bad Year*, uma vez que este texto de Coetzee é, a vários níveis, paradigmático – é-o enquanto texto literário considerado “isoladamente” (na medida em que tal exercício ainda seja possível a um leitor adulto) e é-o, muito especialmente, dentro da própria produção literária do escritor.

Em *Diary*, Coetzee utiliza uma técnica de composição textual sem precedentes na sua obra anterior. O texto está estruturado sincronicamente em dois ou em três níveis, o que tem uma correspondência formal, gráfica, desconcertante numa primeira abordagem. Como se fossem três camadas de texto, o topo da página do livro é constituído pelo conjunto de “crónicas de opinião”⁴ de um experiente escritor sul-africano, JC; o estrato intermédio da página corresponde à voz privada de JC, num registo cru do seu encontro diário com a voz da sua dactilógrafa filipina, a jovem e bela Anya, durante o período em que esta ajuda JC a

² In NUSSBAUM, M., *Love's Knowledge*, (“Introduction”), Oxford University Press, Oxford 1990, p.15.

³ Existe uma tradução portuguesa e foi seguida na elaboração deste trabalho: COETZEE, J., *Diário de um Mau Ano*, Tradução de Teixeira de Aguiar, Dom Quixote, Lisboa 2008.

⁴ *Strong Opinions*, no original.

compor o seu livro de opiniões, que será publicado por um editor alemão; e o estrato inferior da página corresponde às vozes privadas de Anya e Alan, o companheiro misógino de Anya. A partir das duas “camadas de texto inferiores” podemos ver como a vida quotidiana de JC é ensombrada por uma morte que caminha na sua direcção e aligeirada pelo contacto diário com uma bela mulher.

Numa primeira e mais superficial abordagem dir-se-ia que existem neste texto de Coetzee três vozes narrativas distintas e uma espécie de “voz técnica” petrificada nas opiniões públicas e políticas de JC – o livro do topo da página a que, não por acaso, o velho escritor sul-africano chamou *Strong Opinions*.

Enquadrada pelo *motto* do depoimento de Martha Nussbaum, que já conhecemos, a voz conceptora deste artigo encontrou no texto literário de Coetzee um paradigma instanciador da posição forte da filósofa americana. Para começar, aquilo que o texto de Coetzee mostra de maneira prodigiosa é que «a forma (literária) é, ela própria, uma afirmação, um conteúdo». Só que esse conteúdo veiculado pela própria forma literária não é uma “mera matéria bem enformada”, uma combinação casualmente feliz entre uma técnica de composição textual e o pensamento expresso de maneira privilegiada por esse suporte literário, esteticamente eficaz, teoricamente convincente mas estéril do ponto de vista prático.

O texto de Coetzee vai tão longe como para veicular pensamento ético através de uma encenação daquilo que poderá, num registo muito próximo do seu, não ser mais do que uma simulação de pensamento ético: uma coisa esteticamente amputada, teoricamente convincente e totalmente estéril do ponto de vista prático. Esta ideia será desenvolvida mais adiante neste trabalho.

Para já, pensemos no seguinte: o que vem exactamente a ser isso – que uma obra literária expresse pensamento ético? É como é que o pode fazer sem derrapar (também estilisticamente) naquilo a que chamámos “*Ersatz ethical thought*”, ou seja, numa substituição ou mera simulação de pensamento ético?

Voltemos a Martha Nussbaum para responder à primeira questão:

«Algumas obras literárias [...] contribuem activamente para a exploração de algumas questões importantes sobre os seres humanos e a vida humana. [Nelas] uma perspectiva sobre a vida é *contada*. O acto narrativo – toda a forma de abordar o sentido vital do leitor – expressa uma visão da vida e do seu valor, uma perspectiva sobre aquilo que importa e aquilo que não importa. A vida humana nunca é meramente *apresentada* por e num texto literário: é, isso sim, *representada como* algo. [...] Por muito que Platão e os poetas discordassem, em algo estavam de acordo: o propósito das respectivas obras era ilustrar a forma como devemos viver.»⁵

Vê-se aqui esboçada uma primeira resposta à questão mais geral que orienta este ensaio. Diremos que uma obra literária expressa pensamento ético se da sua leitura se puder extrair uma orientação (prática) para como devemos viver – extracção, essa, que pode estar, sem dúvida, relacionada com as intenções originais do escritor, sem lhes estar subordinada de forma unívoca e inextricável.

Vejam então mais claramente como J.M.Coetzee foi, em *Diary of a Bad Year*, ambicioso ao ponto de esboçar através da forma do texto a nossa segunda questão (ao fim e ao cabo, é um escritor e não um filósofo) e encontrar-lhe uma resposta engenhosa que passa, de maneira incontornável, pela tripartição das vozes narrativas e da correspondente estrutura da

⁵ In NUSSBAUM, *Love's Knowledge*, op. cit., p. 18.

página no livro. Como é que Coetzee indaga em *Diary* da possibilidade de uma obra literária veicular pensamento ético sem se converter num veículo de pensamento ético de substituição? Responder estruturadamente a esta questão é objectivo de análise do ponto seguinte.

§2 Da forma e do conteúdo: as vozes literárias e as diferentes partes da alma

Não precisamos de ir muito longe na especulação sobre o que pode ligar o autor do livro *Strong Opinions*, JC, e o autor de *Diary of a Bad Year*. Mas algo terá de ser dito sobre este ponto, não apenas para que o presente ensaio não pareça contornar uma obviedade que qualquer leitor desprevenido do livro de Coetzee poderá detectar – como se isso fosse algo que, alegadamente, um ensaio filosófico pode dispensar – mas sobretudo porque essa suposta obviedade só parcialmente o é. Associar JC e John Coetzee tem implicações bem mais arditas do que a mera curiosidade estilística ou heteronímica, facilmente atribuível a uma vaidade auto-complacente por parte do segundo.

Afinal de contas, JC é um idoso escritor sul-africano, recentemente fixado na Austrália, que por encomenda de um editor alemão anui a registar num livro colectivo as suas opiniões sobre alguns temas prementes da nossa sociedade global: terrorismo, conflitos étnicos, aquecimento global, direitos dos animais, experiências genéticas. *Strong Opinions*: «Uma oportunidade de rezingar em público, uma oportunidade de exercer uma mágica vingança sobre o mundo por se negar a conformar-se com as minhas fantasias: como podia eu recusar?»⁶ - confessa JC no livro de John Coetzee.

Mas há algo que inequivocamente os separa: JC está claramente disposto a publicar as suas opiniões fortes sobre problemas sociais contemporâneos, como os frutos teóricos ressequidos de uma etapa da vida em decréscimo de vitalidade. John Coetzee não. Este só publicou opiniões fortes lado a lado com “opiniões fracas” – um “Segundo Diário” de anotações íntimas – e com as notas de um quotidiano em acentuado processo de decrepitude, rotina quase sempre cinzenta que ainda convive com uma série de inconveniências – eróticas, por exemplo. John Coetzee fala-nos de JC, entregando-nos também o seu livro de opiniões (ou seja, *Strong Opinions*).

A técnica de escrita adoptada por Coetzee em *Diary of a Bad Year* pode ser interpretada como uma manobra retórica que, ao confrontar o leitor com um desafio (mesmo uma dificuldade) de leitura, consegue veicular conteúdos heteróclitos, apenas assimiláveis por «diferentes partes da alma».

Sejamos claros: a disparidade entre o tipo de conteúdos articulados no topo da página, em *Strong Opinions*, e as anotações sobre a vida quotidiana de JC, Anya e Alan é tão abissal como para induzir uma esquizoidia de leitura e de assimilação do que se lê. Leia-se como e quanto isso é assim:

[*Strong Opinions*] «Gostaríamos de ter algum respeito por qualquer pessoa que prefira a morte à desonra, mas no caso dos bombistas suicidas islâmicos não é fácil sentir respeito quando vemos como são numerosos e, por conseguinte (mediante um passo lógico que pode ter grandes vícios de forma, que pode pura e simplesmente exprimir o velho preconceito ocidental contra a mentalidade de massas do Outro), quão pouco valor devem atribuir à vida. Em semelhante dilema, pode ser uma ajuda pensar no bombismo suicida como uma resposta,

⁶ In COETZEE, *Diário de um Mau Ano*. Op.cit., p.33

de natureza algo desesperada, aos avanços americanos (e israelitas) na tecnologia de guiagem, que ultrapassam largamente as capacidades dos seus opositores.⁷

[*Diálogo privado entre Anya e JC*] «Não há nada como a sensação das palavras a virem ao mundo, diz ele, basta isso para nos fazer estremecer. Eu empertigo-me e faço uma boquinha recatada. Não devia dizer coisas dessas a uma rapariga bem-comportada, *señor*, digo eu. E viro as costas e afasto-me com um meneio do rabo, com os seus olhos ávidos sobre mim. Acho que o fui buscar aos patos: um abanar do rabo tão rápido que é quase um arrepio. Quase quá.»⁸

Uma vez que “a antiga discórdia” entre Poetas e Filósofos é mencionada logo em epígrafe e nestas duas extracções de *Diary* nos confrontamos com algo como a tensão entre a voz do Filósofo-escritor, por um lado, e a do Poeta-escritor, por outro, não será imprudente focar agora a atenção em duas outras posições de Platão – no *Fedro* e na *República*, respectivamente – para se ver mais claramente como a posição de fundo aqui defendida, e que pode ser minuciosamente explorada no texto literário convocado para este ensaio (que a técnica de escrita é indissociável da veiculação de um determinado conteúdo e é, ela própria, uma afirmação), tem raízes históricas tão remotas e profundas como alguns dos textos fundadores da nossa cultura.

No *Fedro*, em 261a, temos Sócrates a confrontar Fedro com a seguinte fala:

«Pois bem, não te parece que a retórica é uma *psicagogia*, uma arte de conduzir as almas através das palavras, mediante o discurso, não só nos tribunais e locais públicos, mas também em qualquer espécie de assembleia privada?»⁹

Por seu turno, no famoso Livro VII da *República* – onde encontramos a Alegoria da Caverna – diz-se sobre a educação que esta não deve ser pensada como a deposição de ciência numa alma que dela carece, mas como a maneira mais fácil e mais eficaz de fazer dar a volta à alma como um todo, para que consiga contemplar o Bem com os meios de que já dispõe¹⁰. Também a técnica de escrita adoptada por Coetzee em *Diary of a Bad Year* é uma psicagogia neste sentido platónico. Vejamos como e porquê.

Se apenas lermos horizontalmente o livro de JC, *Strong Opinions*, aquilo com que nos deparamos é uma plataforma de argumentação. O livro de JC que John Coetzee recusou dar-nos isoladamente dirige-se de forma praticamente exclusiva à parte da alma que é racional. Gostaríamos de dizer que existe nessa abordagem uma afinidade emissor-receptor,

⁷ In COETZEE, *Diário de um Mau Ano*, Op.cit., pp. 39-40.

⁸ Idem, *Ibidem*.

⁹ PLATÃO, *Fedro* 261a. Tradução castelhana de E. Lledó Íñigo, Editorial Gredos, Madrid, 1988, p. 376.

¹⁰ PLATÃO, *República* 518c, Tradução castelhana de Conrado Eggers Lan, Editorial Gredos, Madrid, 1988: «[...] a educação não é o que alguns apregoam que ela é. Dizem eles que providencia a introdução de ciência numa alma em que ela não existe, como se introduzisse a vista em olhos cegos. / Dizem, realmente. / A presente discussão indica a existência dessa faculdade na alma e de um órgão pelo qual aprende; como um olho que não fosse possível voltar das trevas para a luz, senão juntamente com todo o corpo, do mesmo modo esse órgão deve ser desviado, juntamente com a alma toda, das coisas que se alteram, até ser capaz de suportar a contemplação do Ser e da parte mais brilhante do Ser. A isso chamamos o Bem. / A educação seria, por conseguinte, a arte desse desejo, a maneira mais fácil e mais eficaz de fazer dar a volta a esse órgão, não a de o fazer obter a visão, pois já a tem, mas, uma vez que ele não está na posição correcta e não olha para onde deve, dar-lhe os meios para isso».

na medida em que a parte racional da alma de JC se dirige à parte racional da alma do leitor de *Strong Opinions*. E, obviamente, esta é uma observação redutora *in extremis*. Porém, é metodologicamente útil.

Se, ao invés, optarmos por uma leitura vertical da página de *Diary of a Bad Year*, deparar-nos-emos com aquilo a que um filósofo como Jonathan Lear¹¹ chamou “a spectacle of embedding”¹². Com a plasticidade desta expressão, Lear tornou-nos quase *visual* o epicentro da conexão forma-conteúdo em *Diary of a Bad Year*: quer dizer, lendo verticalmente o livro, observamos como a compilação das opiniões fortes de JC está incrustada, encimando-a, na apresentação das fantasias e ritos quotidianos das três personagens que a obra de Coetzee introduz.

Notável é apercebermo-nos de que, descendo na leitura da página também descemos à parte inferior da alma (e até à apresentação de partes inferiores do corpo: do corpo de Anya, do corpo de JC e do corpo de Alan). A exposição “inferior” de aspectos da vida quotidiana dos três personagens é a parte expurgável de um livro de *opiniões fortes* sobre problemas sociais e políticos contemporâneos, abordados a partir da dimensão ética dos mesmos. Só que não é expurgável do livro que John Coetzee quis escrever. Portanto, *Strong Opinions* é um (pseudo) livro escrito sob a forma e a tutela do argumento; só que essa *forma* mais não é do que um aspecto da unidade orgânica de matéria e forma constituída pelo livro de opiniões fortes de JC incrustado nas coisas e nos episódios que são a sua vida diária. Coetzee delega em JC o fornecimento da forma de *Diary of a Bad Year*, deixando-nos ler *Strong Opinions*, ao invés de nos falar apenas do processo e dos acidentes de produção do segundo dentro do primeiro (que, a ser assim, também não funcionaria como *Diary of a Bad Year*, efectivamente, funciona).

Teremos de examinar com mais detalhe e *ir para além* dos elementos mais ou menos metodológicos e associativos até aqui fornecidos, se queremos explicitar como é que a incrustação das opiniões morais fortes de JC na descrição da sua vida privada quotidiana, da de Anya e da de Alan desautoriza uma via de pensamento ético de substituição (*Ersatz ethical thought*), promovendo, através da forma desconcertante que o presente texto de John Coetzee assume, pensamento ético genuíno. Para tal, este ensaio efectuará ainda dois movimentos:

- a) Examinar como é que a forma de escrita de *Diary of a Bad Year* se demarca disso a que chamámos “*Ersatz ethical thought*”, incorporando uma simulação desse tipo de pensamento;
- b) Analisar uma das opiniões de *Strong Opinions*, para obter, através de algo próximo de um “estudo de caso”, uma confirmação de a).

§3 Substituição do Pensamento ético de Substituição

«It seems to me obvious that nothing we could ever think or say should be *the* thing. I can only describe my feeling by the metaphor, that, if a man could

¹¹ Jonathan Lear é Professor no Departamento de Filosofia da Universidade de Chicago (Committee on Social Thought). Entre muitos outros trabalhos, destaca-se o seu mais recente livro, *A Case for Irony* (HUP, 2011).

¹² LEAR, J., «Ethical Thought and the Problem of Communication: A Strategy for Reading *Diary of a Bad Year*», in A. LEIST and P. SINGER (ed.), *J.M.Coetzee and Ethics. Philosophical Perspectives on Literature*. Columbia University Press, New York, 2010.

write a book on Ethics which really was a book on Ethics, this book would, with an explosion, destroy all the other books in the world».¹³

L. WITTGENSTEIN, *A Lecture on Ethics*

O que é isso a que temos vindo a chamar “*Ersatz ethical thought*”? A ideia subjacente deixa-se mais facilmente expressar através do contraste possibilitado por uma simulação, um “thought experiment”.

Vamos supor que existe uma respeitável figura num meio académico determinado – digamos, um Professor de Problemas Éticos Contemporâneos em Yale – que passa um semestre lectivo na universidade com a qual tem um vínculo principal e um outro semestre numa universidade estrangeira; vamos aceitar que o nosso distinto académico tem uma actividade docente pendular, entre a Europa e os Estados Unidos. O distinto académico dedica a sua vida profissional a escrever artigos técnicos, colunas de opinião e textos de conferências sobre “questões e problemas éticos contemporâneos” (e não seria impossível que algum dos artigos se chamasse «A forma é uma expressão de conteúdo: John Coetzee contra o pensamento ético de substituição»). Tanto nas universidades europeias como nas americanas o docente universitário é, geralmente, bem remunerado e o nosso ilustre académico não é, de forma nenhuma, uma excepção. Dedicando-se a escrever artigos especializados, colunas de opinião, entradas de enciclopédia, etc., sobre temas tão na ordem do dia com o aquecimento global, os direitos dos animais, a violência de género, o médio Oriente, a pedofilia ou a venda de armas nucleares ao Irão, o nosso distinto académico habituou-se há muito a viver com as coisas tal como elas são e a tirar uma série de vantagens da sua própria vantagem intelectual.

O tipo de trabalho realizado pelo nosso ilustre académico (demasiado realista para ser inventado) pode ser encarado como uma instância daquilo a que Jonathan Lear chama “*Ersatz ethical thought*”.

O estilo literário de John Coetzee, cuja apatia da voz narrativa¹⁴ ante situações de barbárie contadas e experimentadas pela mesma chega a roçar a morbidez, é sempre um antídoto contra qualquer forma concebível de pensamento ético de substituição. Vejamos mais detalhadamente a concretização disso em *Diary of a Bad Year*.

Diary retrata algo que, em si mesmo, já é um problema ético – a possibilidade de intromissão de formas de “*Ersatz ethical thought*” num texto literário que almeja veicular pensamento ético – de uma maneira que descreveríamos como “sobrepota”, auto-consciente. A técnica de escrita que Coetzee usa em *Diary* e, muito especialmente, aquilo que temos vindo a propor que ela significa – sobretudo pela inclusão algo soberba de *Strong Opinions*, literalmente sobre descrições da vida afectiva dos personagens de *Diary* –, permite ao escritor mostrar como é difícil ao texto literário, animado para veicular pensamento ético, não descarrilar para a veiculação de uma forma de pensamento ético de substituição, como seja um livro de crónicas de opinião. JC quis fazê-lo e é “um eminente escritor sul-africano”. Que garantias temos nós que John Coetzee não possa cair na mesma cilada, mais tarde ou mais cedo?

¹³ WITTGENSTEIN, L., «A Lecture on Ethics», *Philosophical Occasions. 1912-1951*. Edited by James Klagge and A. Nordmann. Indianapolis&Cambridge, Hackett Publishing Company, 1993, p.36.

¹⁴ Talvez o mais impressionante manejo desta apatia da voz narrativa dentro da obra de Coetzee seja mesmo o ponto de vista narrativo de David Lurie em *Disgrace*.

¹⁵ PLATÃO, *Simpósio*, 206c. Tradução castelhana de M. Martínez Hernández, Editorial Gredos, Madrid, 1988, p. 254.

Todo o trabalho de Coetzee incorpora uma componente auto-remissiva pesada. Porém, nos seus livros mais recentes a mesma é flagrante: para além da presente escolha, vemo-la em *Summertime* (2009), onde o escritor lança mão de uma outra técnica para substituir o pensamento ético de substituição. Se a técnica de despistagem de formas de pensamento ético de substituição em *Diary of a Bad Year* é a tripartição das vozes narrativas – com os matizes e gradações de formalidade que temos vindo a explorar –, em *Summertime* o escritor serve-se de uma reportagem *post-mortem* sobre si próprio. O escritor John Coetzee morreu recentemente e todo o livro, que parte dessa informação, é um conjunto de relatos pessoais sobre porções da sua vida, feitos por figuras tão díspares como uma ex-amante, uma vizinha ou a mãe de uma ex-aluna na Cidade do Cabo.

Mas voltemos à substituição do pensamento ético de substituição em *Diary*.

O significado da técnica de escrita da página tripartida em *Diary of a Bad Year*, uma forma arguta de despistar o *Ersatz* de pensamento ético, tem pelo menos mais uma dívida para com Platão. Uma dívida para com uma ideia do *Simpósio* ou *Do Amor*. No *Simpósio*, Platão põe Sócrates em cena para contar um encontro com a sacerdotisa Diotima. Diotima fala a Sócrates da arte do amor e do “método dos amantes”, como um encontro com a Beleza, através do qual a finitude humana pode participar na infinitude ideal. A fala da sacerdotisa é célebre:

«Todos os homens estão grávidos, Sócrates, tanto no corpo como na alma: ao chegarem a uma determinada idade, a sua natureza deseja naturalmente gerar. Tal não pode acontecer com alguém feio, mas apenas ante a Beleza.»¹⁵

Gerar na Beleza: eis o método dos amantes, segundo Platão, o Escritor-Filósofo quase por antonomásia. Torna-se então mais óbvio como e porque voltar a Coetzee, à arte de escrita de *Diary of a Bad Year* e, muito especialmente, ao modo como este incorpora *Strong Opinions* com o fito estratégico de substituir o pensamento ético de substituição.

A acompanhar o final de *Strong Opinions*, exemplar consciente de pensamento ético de substituição para *Diary of a Bad Year*, temos uma interrogação da voz privada de JC sobre a possibilidade de “ter sido Anya a mãe natural da miscelânea de opiniões” que o ilustre escritor sul-africano esteve a transpor para o papel, a troco de honorários e algum prestígio social. JC responde-se e responde-nos que não foi esse o caso:

«Seria a Anya do 2514, a não ser num sentido extremamente forçado, a mãe natural da miscelânea de opiniões que eu redigia por encomenda da Mittwoch Verlag de Herderstrasse, em Berlim? Não. As paixões e preconceitos a partir dos quais as minhas opiniões se desenvolveram estavam assentes muito antes de eu ter posto os olhos em cima de Anya, e por esta altura eram tão firmes – quer dizer, tão consolidadas, tão rígidas – que afora uma palavra avulsa aqui e além não havia possibilidades de que a refração através do olhar dela pudesse alterar a sua orientação».¹⁶

Mesmo com uma resposta negativa – indício óbvio de que a questão é activamente colocada –, esta declaração encaixa com o aprendizado socrático: Anya fez para JC as vezes do belo Alcibíades e serviu ao velho escritor de motivo para uma longa gravidez de ideias chegar a termo. Sob a alçada desta metáfora, aquilo que podemos ver e ler na parte superior da página de *Diary of a Bad Year* é o final da gestação de ideias e opiniões na alma de JC,

¹⁶ In COETZEE, *Diário de um Mau Ano*, Op. cit., pp.142-145.

apenas possível na presença da bela Anya (não excluindo a hipótese de as ideias e opiniões morais de *Strong Opinions* pré-existirem na cabeça de JC, é o contacto diário com Anya que possibilita o parto das mesmas). As duas secções inferiores da página do livro de Coetzee corresponderiam, nos termos da presente alegoria, a algo assim como o “trabalho de parto” das opiniões fortes de JC.

JC quer dar ao editor alemão do seu livro o produto final da gestação das suas ideias para opiniões fortes, subtraindo-o às incomodidades do “trabalho de parto” daquelas. John Coetzee só aceitou oferecer ao seu leitor a leitura conjunta e, tantas vezes, esquizoide, de ambos. Sabemos porquê: a amputação de uma das partes do processo – por mais que se racionalize justificativamente como uma forma de “depuração” – dar-nos-á, de uma forma tão despudorada como qualquer outra, uma instância de pensamento ético de substituição.

§4. Uma Opinião Forte e a Dialéctica da Responsabilidade

Existe, no “spectacle of embedding” que é *Diary of a Bad Year*, uma opinião forte intitulada “Sobre a Vergonha Nacional” – uma secção do livro *Strong Opinions*, de JC.

Nessa secção, JC escreveu o seguinte:

«Um artigo numa *New Yorker* recente torna claro como água que a Administração americana, com Richard Cheney à cabeça, não só sanciona a tortura dos prisioneiros feitos na chamada guerra ao terrorismo, como se empenha de todas as maneiras em subverter as leis e convenções que interditam a tortura. [...] A sua falta de vergonha é absolutamente extraordinária. Os seus desmentidos são menos que tíbios. A distinção que os seus advogados contratados estabelecem entre a tortura e a coerção é patentemente insincera, uma simples formalidade. No novo ordenamento que criámos, dizem eles implicitamente, os velhos poderes da vergonha foram abolidos. A aversão que vocês possam sentir não conta para nada. Vocês não nos podem tocar; somos demasiado poderosos.

Demóstenes: Enquanto o escravo apenas teme a dor, aquilo que o homem livre mais teme é a vergonha. Se aceitarmos a verdade daquilo que a *New Yorker* sustenta, a questão para os americanos individuais torna-se uma questão moral: como, perante esta vergonha a que estou sujeito, hei de comportar-me? *Como salvo eu a minha honra*?¹⁷ [...] A desonra não respeita distinções precisas. A desonra abate-se sobre os ombros da pessoa e, uma vez que se abate, não há argumentação inteligente capaz de a dissipar.»¹⁸

Neste ponto, o intuito da voz conceptora desta reflexão é averiguar como é que a “questão moral” mencionada por JC na opinião forte supramencionada se articula com aquilo a que chamámos “Dialéctica da Responsabilidade” no título desta secção 4.

De facto, existe uma estratificação, dentro do próprio livro de JC, *Strong Opinions*, entre uma proposta teórica mais geral e uma ilustração da mesma na opinião forte sob análise, intitulada “Sobre a Vergonha Nacional”.

Na secção precedente, JC analisara uma posição político-moral de Maquiavel: chama-lhe *Necessità*. Em termos estruturais, a ideia Maquiavélica que JC transpõe para *Strong Opinions* é que não há “Vergonha Nacional” e muito menos “vergonha assimilada pela mera cidadania”

¹⁷ Meu sublinhado.

¹⁸ In COETZEE, *Diário de um Mau Ano*, Op.cit., pp 48-50.

– ao contrário do que defende JC – porque há que fazer aquilo que for necessário no interesse da protecção e preservação do Estado.

«A necessidade, *necessità*, é o princípio condutor da proposta político-moral de Maquiavel. A velha posição, pré-maquiavélica, defendia a supremacia da lei moral. Se acontecesse a lei moral ser por vezes infringida, era uma infelicidade, mas no fim de contas os governantes eram apenas humanos. A nova posição, a maquiavélica, é que a infracção à lei moral se justifica quando é necessária.

Assim se inaugura o dualismo da cultura política moderna, que defende simultaneamente padrões de valores absolutos e relativos. O Estado moderno apela à moralidade, à religião e à lei natural como fundamentos ideológicos da sua existência. Ao mesmo tempo está pronto a infringir qualquer uma delas ou todas no interesse da sua própria conservação.

Maquiavel não nega que as exigências que a moralidade nos coloca sejam absolutas. *Ao mesmo tempo* afirma que no interesse do Estado o governante «não raro se vê constringido [*necessitato*] a agir contra a sua palavra, contra a caridade, a humanidade e a religião». ¹⁹

Ora, acontece que uma franja social importante, que JC denomina “Intelectuais liberais” pretende rejeitar, quer a *Necessità* de Maquiavel quer a “assimilação da vergonha por cidadania”, defendida por JC nesta opinião forte. JC refere-se aqui à administração Bush e ao desempenho desta franja na sociedade norte-americana pós-2001, mas computando os aspectos estruturais da sua crítica e o apoio contrastante nas ideias de Maquiavel, esta casuística deixa-se facilmente converter num modelo social abstracto. Os intelectuais liberais pretendem demarcar-se de ambas as posições por uma argumentação racional e um mecanismo de autojustificação racionalizante.

Esse mecanismo de demarcação auto-justificativa implica três movimentos: 1) uma adscrição de culpa vergonhosa aos líderes políticos do país, no momento em que JC afirma haver “Vergonha Nacional”; 2) uma demarcação em bloco das posições adoptadas e acções praticadas pelos mesmos e 3) e uma rejeição do dualismo moral e da cisão teoria/prática, inerentes à *Necessità* de Maquiavel. O grupo social a que JC chama intelectuais liberais quer activamente demarcar-se, tanto da ideia estruturante da *Necessità* como da imputação de Vergonha Nacional.

Há algo, porém, que o grupo social que JC apelida de “intelectuais liberais” não vê – mormente porque não pode ver –, e é o facto de que a culpa vergonhosa desce como uma maldição (*a curse*) e não pode ser extraída por um argumento. Os intelectuais liberais não podem ver esse fenómeno porque querem descartar o seu envolvimento na “Vergonha Nacional” por mecanismos lógicos de justificação.

Neste ponto da argumentação de JC nesta opinião forte “Sobre a Vergonha Nacional”, o leitor inteligente de *Diary* vai-se paulatinamente apercebendo que é sobre si próprio e para si próprio que JC está a falar ao falar de “intelectuais liberais”, descrevendo o seu comportamento e a estrutura da sua tomada de posição face a este problema político e moral concreto. A dialéctica da responsabilidade opera no leitor de *Diary of a Bad Year* através de um mecanismo de identificação.

Novamente, método formal e veiculação de conteúdo só funcionam enquanto um todo orgânico.

¹⁹ Citação extraída de *O Príncipe*, Capítulo XVIII, in COETZEE, *Diário de um Mau Ano*, Op.cit., p. 26.

Neste ponto de *Diary*, John Coetzee quer fazer-nos entender que há algo extremamente inconsistente na posição destes “intelectuais liberais”. A saber: como podem “eles”, estes intelectuais liberais, opor-se tanto à *Necessità* de Maquiavel, enquanto posição positiva, quanto à assimilação da vergonha por cidadania, se as duas posições representam ideias contraditórias mas complementares, que “esgotam um domínio de posições inteligíveis”? Sim, porque de duas, uma:

- a) Ou não há Vergonha Nacional sequer, porque há que fazer o que for preciso para a protecção dos interesses do Estado (*Necessità*);
- b) Ou há Vergonha e a vergonha não é meramente dos líderes políticos, porque esta desce por mecanismos não-rationais e a sua recusa tampouco se efectuará por mecanismos racionais e justificativos. Acusar os líderes políticos de “comportamento vergonhoso” já é sentir a maldição dessa vergonha.

Só que esta inconsistência é uma inconsistência *minha*, leitor inteligente e bem informado de *Diary of a Bad Year*. Sou perfeitamente capaz de entender os meandros estruturais dessa inconsistência e inclusive detectar o cinismo desresponsabilizante que lhe é inerente, enquanto contar com o bode expiatório da terceira pessoa. São “eles”, esses intelectuais liberais.

Só mediante o estratagema formal do uso da terceira pessoa para falar dessa franja social que JC apelida de “intelectuais liberais” é que Coetzee consegue transmitir o conteúdo que quer transmitir de forma eficaz, removendo o véu de cegueira que cobria os olhos do intelectual liberal que está a ler *Diary of a Bad Year*. A Dialéctica da Responsabilidade é o processo de leitura pelo qual chegamos a essa remoção.

E é mais do que plausível que, no final da leitura de *Diary*, estejamos mais dispostos a chamar a esse estratagema formal um “subterfúgio formal”, porque nos sentimos nus e duplamente ludibriados – porque não gostamos da posição dos intelectuais liberais, que não é “deles” porque é nossa, e não gostamos da forma como a forma do texto de Coetzee me levou a crer que estava a falar-me de um grupo abstracto de pessoas, que só pode defender posições fortes a partir de uma cegueira ao seu próprio ponto de vista, quando estava a falar de mim.

A Dialéctica da Responsabilidade, que é todo o processo descrito, funciona, então, como a ponte de articulação entre o método formal de escrita e a veiculação de conteúdo ético, porque é através dela, não só que o leitor chega a entender o seu lugar no espaço de razões de *Diary of a Bad Year* – tomando consciência que é parte integrante desse espaço de razões e não um mero leitor-espectador – como a substituir o pensamento ético de substituição (o único tipo acessível a qualquer leitor que seja meramente um espectador do que lê) por uma atitude ética, directa mas difícil: a de inventar ou redefinir como hei de viver e comportar-me, contando com a vergonha que é minha *ab initio*.

RECENSÓES

José Francisco MEIRINHOS – Manuel LÁZARO PULIDO (org.), *Pensar a natureza, Problemas e respostas na Idade Média (séculos IX-XIV)*, (Col. Textos e Estudos de Filosofia Medieval, 2), Ed. Húmus – Faculdade de Letras da Universidade do Porto, Famacião – Porto 2011, XXIX+382 pp.; ISBN 978-972-8932-68-8.

A natureza, que pode ser dita de muitas maneiras, foi, desde sempre, uma constante fonte de investigação e conheceu, ao longo dos tempos, muitos e diversos enquadramentos teóricos e práticos. Também a Idade Média não foi alheia a esta preocupação em pensar o que o homem tem diante de si como realidade que o espanta e encanta, procurando lê-la segundo as diversas perspetivas. Assim, a natureza apresenta-se para os pensadores medievais entre os séculos IX e XIV como um manancial de *problemas* mas também como lugar de encontrar *respostas* sobre si mesmo, sobre o lugar do homem no mundo e sobre o sentido de tudo o que o rodeia. Na continuidade dos trabalhos desenvolvidos na antiga Grécia e mediados pelo mundo árabe, com a novidade da revelação cristã, o ocidente latino interpreta como pode não só o que hoje se designa como natureza, mas tudo aquilo de que se pode dizer que é, incluindo o próprio homem, ou seja, a criação, termo que caiu em desuso na filosofia contemporânea por ter caído o pressuposto medieval da origem divina de tudo o que é.

Se, como afirma o Doutor Subtil, a humanidade progride no conhecimento da verdade, também o conhecimento da natureza, nas suas diversas aceções, progrediu com o passar do tempo. Os modelos explicativos da realidade e as preocupações decorrentes de pensar o ‘aí’, em termos heideggerianos, sofreram variantes. Para tentar perceber essas mudanças e diferenças de atenção sobre a natureza a obra que nos cabe apresentar é um excelente contributo. Na continuação do trabalho realizado desde há anos no Gabinete de Filosofia Medieval da Instituto de Filosofia da Universidade do Porto, o volume que agora se publica faz parte do projeto financiado pela FCT *Iberian Scholastic Philosophy at the Crossroads of Western Reason: The Reception of Aristotle and the Transition to Modernity*, dirigido por José Meirinhos. A obra reúne um conjunto de catorze estudos, a maioria dos quais são as versões revistas das comunicações apresentadas e discutidas no colóquio *Pensar a natureza (séculos XI-XV)*, que decorreu em 17 e 18 de Junho de 2010 na Faculdade de Letras da Universidade do Porto, integrando ainda algumas das conferências apresentadas no ciclo *Pensar a natureza* organizado por Manuel Lázaro Pulido no âmbito do Seminário Informal de Filosofia Medieval do GFM em 2011.

Numa perspetiva filosófica pensar a natureza é pensar a física, a cosmologia e a epistemologia na relação direta com a antropologia na progressiva autonomização da ciência física face às interpretações espirituais e simbólicas. Como se lê na introdução, por José Meirinhos e Manuel Lázaro Pulido, «o estudo da natureza é um dos domínios em que é mais sensível a influência do *corpus aristotelicum* pelas possibilidades que abriu, autonomizando-se em ciências, de modo mais evidente a partir do século XVII, com os contornos temáticos e metodológicos determinados pelas próprias obras de Aristóteles, como a Física, a Biologia,

a Meteorologia, a Psicologia» (p. XVIII). Por isso, aos autores e organizadores interessou principalmente «a formação de um novo espírito que consiste em compreender a natureza pela própria natureza, em falar da natureza segundo as regras da razão e do falar natural, abdicando da interpretação simbólica ou inspirada pela revelação. A formulação epistemológica deste modo de conhecer é ela mesma inovadora e prenhe de consequências, como o mostram as abundantes discussões dos pensadores e comentadores medievais» (p. XVIII).

As apresentações estão agrupadas em três partes, cronologicamente ordenadas, que vão desde 1) o século IX ao XIII, tratando de alguns autores chave desse período destacando-se os autores árabes que operaram a introdução dos textos de Aristóteles; ao 2) grande século XIII delimitado cronologicamente pelo ano de 1277 com as condenações de proposições teológicas e filosóficas pelo Bispo de Paris; e ao 3) século XIV com a figura cimeira de Duns Escoto na luta contra o necessitarismo greco e a reação do grupo de lógicos, matemáticos e físicos, conhecidos como os *Calculatores* de Oxford, quanto à extensão do real.

A primeira parte, «Séculos IX-XII (mundo árabe) e século XII (mundo latino)», é composta por três estudos e debruça-se sobre o contexto, transmissão e receção do pensamento árabe na tradição pré escolástica. Abre com o contributo de Rafael Ramón Guerrero, da Universidade Complutense de Madrid, com a apresentação intitulada: *El pensamiento árabe sobre la naturaleza: Avicena y Averroes*. Além dos dois autores referidos no título trata também de Al-Kindi e Al-Farabi. Estes pensadores caracterizam-se por oferecer uma explicação científico-natural do universo mais do que uma visão teológico-religiosa do mundo. De facto, «frente al concepto teológico-místico de la naturaleza y su carácter simbólico que predominó en el mundo cristiano hasta mediados del siglo XII, algunos pensadores árabes, inspirados por las obras de los filósofos y científicos gregos, erigieron una visión del universo que pretendía dar una explicación científica y racional» (p. 3). Entendendo a natureza de modo aristotélico como princípio interno de movimento e de repouso, os autores muçulmanos centraram-se no estudo do movimento e das condições necessárias do movimento, como o infinito, o lugar, o vazio e o tempo, sustentando um filosofia da natureza que se adaptava às exigências corânicas sobre a liberdade e onnipotência divina. Ainda que com diversas variantes, a leitura que estes filósofos fizeram da *Física* de Aristóteles, para salvaguardar a absoluta transcendência divina, tem uma conceção claramente neoplatónica, separando o mundo superior ou inteligível, do mundo inferior ou da geração e corrupção, procedente por emanação do Uno, Ser Primeiro, Causa Primeira e Intellecto primeiro, Ser necessário do qual depende a natureza sensível.

Seguidamente Pedro Mantas España, da Universidade de Córdoba, oferece um estudo sobre *La naturaleza en Adelardo de Bath*, onde se incide sobre a hermenêutica do sentido da filosofia natural nos séculos precedentes à entrada da *Física* de Aristóteles, o que se chamou «a física antes da Física». A novidade destes contributos do séc. XII está na nova atitude intelectual implicada no novo descobrimento da natureza e no trabalho de intercâmbio e colaboração que as viagens, as traduções e a docência proporcionaram ao trabalho intelectual dos mestres como Adelardo. Feitas estas considerações, o artigo segue com as *Quaestiones Naturales* de Adelardo de Bath na redescoberta da natureza, identificando as suas fontes (Euclides, Nemésio na tradução de Alfano, Boécio, Platão e Cícero) e implicações, e o seu interesse pelos conhecimentos transmitidos pelos árabes em contraste com a opinião daqueles que afirmavam dever seguir-se a tradição e a autoridade dos mestres latinos.

Encerra esta parte o trabalho de Cléber Eduardo dos Santos Dias, *Vocabulário sobre a natureza em Pedro Abelardo*. Aqui o Autor apresenta uma tabela de concordâncias (pp. 50-101) que permite ver como Abelardo usa o termo 'natura' e suas formas, que, segundo o autor, se podem agrupar de dois modos: no que diz respeito à lógica e teoria da linguagem

relacionando-o com as concepções aristotélicas e priscilianas, e, outro grupo, o de noções teológicas que serve para explicar que a vontade de Deus está imanente na própria natureza, pois pela «regularidade, a ordem e hierarquia cósmica são elementos através dos quais o homem percebe a vontade e ação criadora de Deus e pode ascender ao conhecimento dele por via mediada da natureza e da criação» (p. 48).

A segunda parte, dedicada ao «Século XIII», ocupa a maior parte do volume, pois é neste século que ocorrem as grandes transformações filosóficas, não sendo por acaso que é designado como o século de ouro da escolástica.

Laura Corso de Estrada da Universidade Católica Argentina, como o seu estudo *La naturaleza como 'instinctus'. Una tesis de tradición estoica en la Summa de bono del Canciller Felipe*, situa o problema da natureza na pergunta sobre a teologia implicada no termo *natura*. A Autora, pela leitura da *Suma* de Filipe o Chanceler deixa patente como este medieval, recorrendo ao pensamento de Cícero, responde a esse problema por via da *lei natural* conferindo um importante aspeto teleológico à natureza. Como Laura Corso afirma «el finalismo de tradición estoica reelaborado en el contexto de la cosmología-teología ciceroniana y de sus proyecciones antropológicas y filosófico morales, ha aportado núcleos temáticos de peso especulativo advertidos por una notable línea de autores medievales, para acoger y reformular la noción misma de naturaleza en el contexto de la manifestación de la obra creadora. Y, en este sentido, los efectos doctrinales de la concepción cósmico-teológica de la definición ciceroniana del *ius naturae* recogidos por el maestro Felipe en su *Summa*, tienen vasta proyecciones en el desarrollo de la metafísica de las virtudes de Alberto Magno y de Tomás de Aquino a propósito de las inclinaciones primarias de la naturaleza como principios germinales de la vida moral» (p. 116). De facto, «a matéria aparece dotada de uma força metafísica e física de grande potencialidade e projecção antropológica e ética, teorização que viria a estar presente na própria interpretação do pensamento filosófico aristotélico» (p. XXII).

Seguindo em diante com a história da filosofia, surge em cena um autor incontornável e determinante para o diálogo com o então recém chegado Aristóteles ao ocidente medieval latino. Referimo-nos ao mestre dominicano Alberto Magno que é objeto de estudo de Henryk Anzulewicz com o seu artigo *O entendimento da natureza em Alberto Magno: Aspectos antropológicos e epistemológicos*. Aqui se sublinha primeiramente o interesse do Doutor Universal pela atividade experimental e de observação da natureza. Neste contexto se sublinha o papel da natureza no seu pensamento antropológico, procurando o autor mostrar «que o conceito multifacetado de natureza, diferencia-se em Alberto da concepção pós-cartesiana de natureza e também da concepção monístico-materialista predominante no presente, não podendo ser compatibilizada com uma epistemologia do cérebro, tal como ela é postulada na *philosophy of mind*» (p. 118). Para sistematizar o papel da natureza no pensamento antropológico e epistemológico do dominicano alemão, o A. debruça-se sobre três obras que considera significativas: *De natura boni*, *De IV coaequaevis* e *De homine*. É no *De homine* que Alberto desenvolve os pontos centrais da sua concepção da natureza do ser humano baseando-se em três princípios: a alma, o corpo e a conexão existente entre corpo e alma, aos quais acrescenta um quarto de cariz escatológico, procurando harmonizar o saber da filosofia da natureza e o da ciência humana com as posições teológicas, para reconduzir aquelas à Teologia. Ou seja: «(1) o corpo como tal, com tudo o que o perfaz e caracteriza biológica, anatómica, fisiológica e morfológicamente como corpo humano, (2) a alma, que torna o ser humano uma essência intelectual, e (3) a conexão de corpo e alma (*coniunctum*), que deve ser vista como fundamento da sua dignidade e do seu poder natural» (p. 123).

Assim, partindo do pressuposto que «todo o evento da natureza é a obra da inteligência» o autor procura mostrar como a própria natureza está orientada desde o começo para a sua última realização, ou seja, para o racional anímico que está no homem como algo superior, que «não é nem uma forma corpórea, nem uma potência efetiva no corpo, nem ato do corpo, motivo pelo qual ela não é tirada da matéria» (p. 138).

Passando agora para o discípulo de Alberto Magno, Andrea A. Robiglio, da Universidade Católica de Leuven, Bélgica, de um modo sintetizado, no artigo *Natura e vita in Tommaso d'Aquino. Nota in margine ad un'antropologia teológica* apresenta as três possíveis compreensões do termo *natura* em Tomás de Aquino. O polissêmico conceito é interpretado como natura-1: princípio intrínseco do ente, natura-2: o cosmo criado, e natura-3: matéria da graça. Sem esquecer que *natura* se pode opor a graça, a liberdade ou a arte, ela é em sentido mais amplo «la sostanza universale, il processo generativo, il principio intrínseco della generazione, il principio – più generalmente – di ogni movimento fisico, la materia in quanto ricettacolo delle forme, la forma o essenza di ciascuna cosa» (p. 147). Mas «se Tommaso, in quanto esegeta di Aristotele, si accontenta di analizzare la natura-1, nei suoi scritti egli non cela la ricorrenza della natura-2, visibile ogniquivolta il pensatore debba trattare categorie filosofiche limite, come quelle di creazione e partecipazione. Al passo del ragionamento filosofico nella riflessione teológica, infine, si dispiega la semantica di natura-3» (p. 148). Oferecida assim uma compreensão tripartida da natureza sobressai a natureza humana como particular preocupação de Tomás de Aquino e como abertura a uma 'sopranatura'.

Deixando a Escola Dominicana, por mão de Luca Parisoli, da Universidade da Calábria, Itália, entramos na Escola Franciscana – este termo será problematizado no artigo de Luis Alberto De Boni, mais à frente – e especificamente no seu primeiro catedrático Alexandre de Hales, «nosso mestre e pai» como lhe chamou S. Boaventura. Com o título de *La semantica della natura nella Summa fratris Alexandri: un'agenda filosofica anti-naturalistica* Parisoli trata da profundidade semântica do termo natureza em ordem à intenção salvífica no campo da relação pessoal, especialmente no contexto moral a partir da reflexão sobre o pecado original e sobre a lei natural. E mostra como a natureza, segundo uma semântica orgânica, é insuficiente para dizer o homem. É no contexto de uma natureza corrompida pelo pecado que a volição e a norma se entrecruzam e a natureza surge como normativa. Porém, a natureza relacional do homem é possível pela sua constituição virtuosa nascida da graça. Esta constituição não é naturalista, mas responde à própria natureza humana, de modo que permite dizer que existe no homem uma graça criadora que o faz capaz de uma vontade inteligente à semelhança da vontade do Criador podendo opor-se à força irracional da lei interna da natureza. A leitura que o Autor faz da lei natural expressa no Decálogo, que a *Summa* inaugura como um clássico na reflexão sobre o direito natural, mostra uma interpretação inovadora da vontade da natureza física do homem na relação com Deus.

No contexto da ciência prática Rogério Bacon, precursor das ciências experimentais e dotado de grande espírito científico, faz a ponte com o enquadramento filosófico e teológico, na busca de uma sabedoria moral. A ciência surge como um modo próprio de vida recta porque radica na ciência divina, tal como expõe Christian Trottmann, da Universidade de Tours, no artigo *Roger Bacon: de la sagesse morale ou théologique aux sciences de la nature et retour*: «notre propos sera ici en nous décentrant des questions posées traditionnellement en termes de rapports entre philosophie et théologie, entre raison, expérience et foi, de rechercher un principe de cohérence de ces positions à un niveau philosophique dans la manière originale dont le Franciscain pense l'articulation entre science et sagesse» (p. 179). E com o auxílio de dois esquemas (pp. 190 e 199) Trottmann faz a classificação das ciências da natureza na sua

relação com a teologia, ficando também patentes as semelhanças e os afastamentos de uma compreensão aristotélica das ciências, e o seu contributo para a discussão da classificação das mesmas.

Mantendo-nos ainda dentro do âmbito da Escola Franciscana, Manuel Lázaro Pulido chama à consideração uma figura cimeira do pensamento medieval e franciscano, Boaventura de Bagnoregio, visto sob a temática da cosmologia na sua interpretação de teólogo. Ainda que não tenha realizado nenhum comentário direto às obras de Aristóteles, Boaventura não é alheio às teses em filosofia natural vinculadas pelo pensamento árabe onde o estagirita surge como o sistematizador de forma coerente dos fenómenos naturais. Entre um cosmos que «parecia poner un límite entre la esfera de la razón ocupado por su esquema natural» e «la esfera de la fe en que el cosmos tiene una explicación nacida de la teología de la creación cuya fuente reside en la Revelación» Boaventura, pensando como teólogo, faz uma exegese dos fenómenos naturais sublinhando a segunda possibilidade. No artigo *La cosmología en Buenaventura de Bagnoregio: el plano 'científico-filosófico'* Lázaro Pulido põe ainda em contraste astronomia e astrologia, perguntando de que modo os corpos celestes influem no mundo e no homem, e apresentando a posição de Boaventura para quem «el fatalismo astral repugna la propia razón» (p. 226). De uma forma bastante abrangente e clara, o autor contextualiza as dificuldades do saber teológico e crente, representados no Doutor Seráfico, face a uma conceção reducionista ou que pusesse em causa o conceito de liberdade e vontade do primeiro princípio, pois «la visión del cosmos mecanicista y racionalista implica el paganismo» (p. 238).

No contexto cultural da Península Ibérica, com a figura representativa do dominicano catalão Ramon Martí (1220-1284/5), particularmente na sua obra *Pugio Fidei*, Ann Giletti, no artigo *The Journey of an Idea: Maimonides, Albertus Magnus, Thomas Aquinas and Ramon Martí on the Undemonstrability of the Eternity of the World*, trata da receção dos textos de Aristóteles com os problemas de interpretação que Maimónides e Tomás de Aquino levantaram e procuraram resolver, principalmente no que toca à questão da eternidade do mundo, ficando patente na opinião de Martí que: «point 1: The eternity of the world is not demonstrable. We have this according to Aristotle himself in Topics, Averroes's commentary on the Topics, al-Râzi's view of Galen's early opinion and al-Ghazâlî's report of Galen's changed position on later life» e, ponto segundo, «Observation of the world in its current state cannot help us to answer the question» (p. 256). Termina este artigo com um quadro sinóptico (pp. 255-6) onde se confrontam as passagens de Maimónides no *Guia dos perplexos*, Tomás de Aquino na *Suma de Teologia* e Ramon Martí no referido *Pugio Fidei*, quanto aos argumentos da eternidade do mundo, às possíveis provas, à interpretação dos textos de Aristóteles na *Física*, *Sobre o Ceu* e *Tópicos*, e a refutação dos argumentos. O outro quadro (p. 267) trata do uso do texto de Maimonides quanto à indemonstrabilidade da eternidade do mundo em Alberto Magno, Tomás de Aquino e Ramon Martí. Assim, este artigo ajuda na compreensão do processo de comunicação que se estabeleceu entre a filosofia natural aristotélica e a sua presença nos escritores latinos nos reinos ibéricos.

Termina esta parte com o estudo bastante interessante de Francisco León Florido, Universidade Complutense de Madrid, *La condena parisina de 1277 y la 'revolución científica'*. Discutida a importância destas condenações parisienses, como elemento chave para o progresso das ciências experimentais, são postas em evidência os confrontos entre uma postura que queria salvaguardar a onipotência divina e outra que fazia uma leitura necessitarista da matéria: «la intención manifiesta de los teólogos censores fue preservar las tradiciones del espiritualismo cristiano, encarnadas en el agustianismo, frente a las novedades aportadas por la recepción de la ciencia filosófica aristotélica, asimiladas al necesitarismo arabizante. Por

ello, los teólogos cristianos afirmaban el valor de la libertad divina como característica del espíritu frente a la necesidad de la matéria, lo que ayudó a alumbrar una nueva metafísica bajo el signo de la teología de la omnipotencia divina» (p. 273). Neste sentido, problemas físicos como o vazio, o movimento violento, o nada e o não-ser, têm implicações quanto à potência ordinária ou absoluta de Deus e à condição de contingência do próprio mundo. O método hipotético a que as condenações conduziram no modo de tratar da realidade e os posteriores esquemas explicativos da realidade natural evidenciam que entre as condenações de 1277 e os trabalhos da nova física do séc. XIV, que abriu caminho para a ciência moderna, há uma linha de continuidade e ligação. Ou, como finaliza o artigo, «El moderno mecanicismo estaba prefigurado, pues, quizá no tanto en las investigaciones físicas directas de los moderni escolásticos, como en las transformaciones metodológicas propiciadas por la creación de un campo de neutralidad ontológica, consecuencia del objetivismo formalista del escotismo e de la utilización epistemológica radical de la hipótesis teológica del poder absoluto de Dios cuyos antecedentes se encuentran en la condena de 1277» (p. 288).

A terceira e última parte é dedicada sobretudo ao «Século XIV», o lugar do cruzamento das antigas tradições filosóficas com as novas linhas do pensamento sobre a natureza e a ciência. O primeiro trabalho, de Luís Alberto De Boni, da Universidade Federal de Porto Alegre e investigador do IF, intitula-se *Boaventura e Duns Scotus: variações no pensamento franciscano sobre a natureza*. Aqui De Boni procura examinar primeiramente o que foi apelidado de Escola Franciscana, seguidamente trata do significado da palavra ‘natureza’ em Boaventura, particularmente no sentido teológico e na filosofia prática e, para terminar, procura relacionar e pôr em paralelo as posições de Boaventura e Duns Escoto no que se refere à teologia e filosofia prática. No início de uma nova era Boaventura conhece o confronto entre uma tradição agostiniana e platónica com as leituras aristotélicas e arabizantes da natureza. Há neste mestre medieval um duplo sentido para tal termo: um quase sinónimo de essência – de facto Boaventura faz uma distinção entre natureza e essência quando trata do mistério da encarnação – e o resultado da vontade divina. Depois de tratar as três naturezas na pessoa de Cristo, trata da natureza como normativa, a lei natural que é para este pensador medieval «um conjunto de determinações voltadas para a prática e, enquanto se refere aos princípios gerais, é algo inato» (p. 306). Ou seja: «a) uma lei inata que existe na nossa mente; b) que pode variar conforme o status do homem (enquanto criado, enquanto decaído); c) que obriga em consciência; d) da qual vamos melhor compreendendo o alcance à medida em que pela experiência vamos conhecendo a realidade; e) essa lei toma sua força da lei eterna; f) ela, de algum modo, delimita a liberdade divina (contra o necessitarismo)» (p. 308). Já em Duns Escoto esta conceção vai sofrer profundas alterações começando pelo modo como ele entende a justiça. Neste sentido, e procurando responder à pergunta se todos os mandamentos do decálogo são de direito natural, Escoto, sem esquecer o conceito de natureza comum, admite que «se Deus houvesse determinado de modo diferente, aquela nova determinação também não seria oposta à lei natural» (p. 320). Tal posição tem consequências na filosofia prática e na própria conceção de natureza enquanto legisladora, distanciando-se assim de Boaventura. Duns Escoto «restringirá as suas posições, dando espaço à liberdade do legislador na vertente prática, proporcionando mais autonomia e importância política ao direito positivo e à vontade do legislador» (p. XXVII).

Perguntando-se sobre a nota de ‘prática’ que Duns Escoto não hesita em atribuir à Teologia, Roberto Hofmeister Pich investiga a relação entre ‘conhecimento científico’ e conhecimento «como na maior parte dos casos» (*ut in pluribus*) partindo de dois textos do Doutor Subtil: *Lect.*, II, d.14, q.4 e *Ord.*, II, d.14, q.1. É no contexto de um tratamento que

Escoto faz sobre o poder, conhecimento e contingência, que surgem as suas posições sobre o estatuto epistemológico do conhecimento do contingente e o estatuto lógico-semântico do contingente que é conhecido. Para justificar o título do trabalho, *Scotus sobre o conhecimento dos corpos celestes e a natureza da matéria: notas sobre cosmologia (ou: variações sobre 'o contexto científico de uma visão teológica')*, Pich recolhe o sentido de poder absoluto e poder ordenado na relação dos corpos celestes e a matéria prima atendendo à probabilidade dos acontecimentos, e por conseguinte também do conhecimento, e a contingência da vontade divina. Por isso «os teólogos têm de discordar, portanto, com os filósofos no que diz respeito ao princípio de que 'o céu é necessário e incorruptível'. (...) o céu *ex se* 'pode não ser', e se o céu e os corpos celestes de *iure*, porém não de facto, não podem mudar, isso é somente porque a vontade divina os conserva no ser. Assim, pois, a partir da convicção filosófica da contingência de tudo o que não é Deus e da visão teológica da onipotência, o contexto científico da matéria do cosmo supralunar tem de ser racionalmente revisitado» (p. 344).

Para finalizar temos o trabalho de Lídia Queiroz, do Instituto de Filosofia, que ao debruçar-se sobre *Tomás Bradwardine e a refutação do atomismo* mostra como a utilização dos elementos próprios da ciência, de modo particular a matemática e a geometria euclidiana, servem para refutar a teoria atomista da divisibilidade finita.

Com este volume é dado um precioso contributo no estudo destas matérias, sendo certo que não se esgota toda a vasta temática da natureza, nem os organizadores têm a intenção de oferecer um manual de filosofia da natureza na Idade Média. A leitura cronológica ou por autores medievais, que foi a opção dos autores e dos editores, poderia ser complementada, mesmo dentro do presente volume, por uma leitura das diversas temáticas, bastando para tanto apresentar mais um índice temático a juntar aos já existentes de autores “antigos e medievais” e “modernos e contemporâneos”. A quantidade bastante significativa dos autores medievais (os islâmicos Al-Kindi, Al-Farabi, Avicena e Averróis, Adelardo de Bath, Pedro Abelardo, Filipe o Chanceler, Alberto Magno, Tomás de Aquino, Alexandre de Hales, Rogério Bacon, Grosseteste, Boaventura, Ramon Martí, Duns Escoto Tomás Bradwardine e os Calculadores) e a quantidade de temas dentro da Filosofia natural (o conceito de natureza, ciência, espaço, tempo/eternidade, movimento, matéria, matéria prima, átomos, lei e jus naturalismo, astronomia, vida, geração e corrupção, criação, liberdade, potência, *nihilum* ou nada, vácuo, infinito, eternidade do mundo, etc.) permitem diversas aproximações, tal é a riqueza e variedade dos estudos aqui apresentados. Estão, por isso, de parabéns os organizadores, os autores que em boa hora oferecem ao público interessado o que de melhor se vai fazendo em âmbito académico.

Merece ainda uma nota a diversidade dos idiomas em que as comunicações foram feitas, pois denota a variedade de proveniências dos autores e a capacidade do GFM-FLUP em congregar investigadores de diversos países: Portugal, Espanha, Brasil, Argentina, Alemanha, Bélgica, Itália e França. Os editores optaram e bem, no nosso entendimento, por traduzir apenas a comunicação de Henryk Anzulewicz do alemão para português mantendo todas as outras nos originais espanhol (Ramón Guerrero, Mantas España, Corso de Estrada, Lázaro Pulido e León Florido), italiano (Andrea Robiglio, Luca Parisoli), inglês (Ann Giletti) e francês (Christian Trottmann).

Resulta evidente deste volume que o progresso da filosofia medieval se deveu em muito ao diálogo que ela foi capaz de travar com as descobertas científicas impulsionadas pelo conhecimento de Aristóteles, mas também pelo confronto especulativo com os duros desafios que algumas das suas soluções representavam para a tradição cristã. A filosofia enquanto disciplina de saber evoluiu em proporção direta com as descobertas científicas que foi capaz

de acompanhar e provocar. Julgamos que se cumpriu o intuito desta publicação e do projeto no qual se enquadra, ao «alargar um campo de estudo que permita compreender melhor a novidade e a renovação da epistemologia na Idade Média e como nela se forma o que será conhecido como o espírito científico moderno». Como memória de uma tradição este trabalho surge também como desafio à filosofia contemporânea para o diálogo com a ciência moderna, na certeza de que quanto maior for essa troca de conhecimentos maior será o progresso no conhecimento de uma verdade integral.

CONTEÚDO

José Meirinhos – Manuel Lázaro Pulido, *Pensar a natureza como natureza na Idade Média. Introdução* (pp. VII-XXIX). I. SÉCULOS IX-XII (MUNDO ÁRABE) E SÉCULO XII (MUNDO LATINO) - Rafael Ramón Guerrero, *El pensamiento árabe sobre la naturaleza: Avicena y Averroes* (pp. 3-26); Pedro Mantas España, *La naturaleza en Adelardo de Bath* (27-45); Cléber Eduardo dos Santos Dias, *Vocabulário sobre a natureza em Pedro Abelardo* (47-101); II. SÉCULO XIII - Laura Corso de Estrada, *La naturaleza como 'instinctus'. Una tesis de tradición estoica en la Summa de bono del Canciller Felipe* (105-116); Henryk Anzulewicz, *O entendimento da natureza em Alberto Magno: Aspectos antropológicos e epistemológicos* (117-140); Andrea A. Robiglio, *Natura e vita in Tommaso d'Aquino. Nota in margine ad un'antropologia teologica* (141-149); Luca Parisoli, *La semantica della natura nella Summa fratris Alexandri: un'agenda filosofica anti-naturalistica* (151-178); Christian Trottmann, *Roger Bacon: de la sagesse morale ou théologique aux sciences de la nature et retour* (179-209); Manuel Lázaro Pulido, *La cosmología en Buenaventura de Bagnoregio: el plano 'científico-filosófico'* (211-238); Ann Giletti, *The Journey of an Idea: Maimonides, Albertus Magnus, Thomas Aquinas and Ramon Martí on the Undemonstrability of the Eternity of the World* (239-267); Francisco León Florido, *La condena parisina de 1277 y la 'revolución científica'* (269- 288); III. SÉCULO XIV: Luís Alberto De Boni, *Boaventura e Duns Scotus: variações no pensamento franciscano sobre a natureza* (291-321); Roberto Hofmeister Pich, *Scotus sobre o conhecimento dos corpos celestes e a natureza da matéria: notas sobre cosmologia (ou: variações sobre 'o contexto científico de uma visão teológica')* (323-348); Lídia Queiroz, *Tomás Bradwardine e a refutação do atomismo* (349-370); ÍNDICES: Autores antigos e medievais (373), Autores modernos (377).

Gonçalo Figueiredo

(Gabinete de Filosofia Medieval / Instituto de Filosofia da UP)

José Francisco MEIRINHOS – Paula Oliveira e SILVA (org.), *As Disputações Metafísicas de Francisco Suárez. Estudos e antologia de textos*, (Col. Textos e Estudos de Filosofia Medieval, 3), Faculdade de Letras da Universidade do Porto – Edições Húmus, Porto – Famalicão 2011, XVII+564 pp.; ISBN: 978-972-8932-87-9.

Francisco Suárez nasceu em Granada em 1548, naquele que é conhecido por “século de ouro” ibérico. Estudou direito em Salamanca e doutorou-se em Évora. Foi um dos mais importantes mestres da Companhia de Jesus, tendo lecionado em diversas cidades, como Ávila, Segóvia, Valladolid, Roma, Alcalá e Coimbra, onde foi nomeado para a Cátedra de

Prima Teologia (1597). Entre as muitas obras que fizeram dele um dos expoentes cimeiros da escolástica ibérica encontram-se as *Disputationes Metaphysicae* (1597), *De legibus* (1602) ou *De defensione fidei catholicae* (1613). As suas qualidades como teólogo, filósofo e pedagogo e a importância da sua obra valeram-lhe a designação de *Doutor Exímio*. Morreu em Lisboa em 1617.

A obra *Disputationes Metaphysicae* (DM) foi escrita no entremeio de um comentário à *Summa Theologica* de Tomás de Aquino, uma interrupção imposta pela necessidade de repensar os fundamentos, a natureza e objeto da doutrina metafísica, enquanto instrumento teológico, procurando restituir o seu verdadeiro lugar. Caracterizada por uma profunda autonomia e erudição, como diversos intérpretes põem em relevo, esta obra contribuiu para um novo paradigma metafísico e para o desenvolvimento da filosofia moderna, sendo determinante para se encontrarem as raízes da transição entre escolástica e modernidade.

Não obstante a importância deste autor para uma maior compreensão das continuidades e ruturas da história da filosofia e pelo alcance e profundidade das suas ideias em diversas áreas, o seu pensamento permanece ainda pouco estudado e a obra escrita escassamente traduzida. Acrescente-se ainda que, pese a proximidade deste autor ao contexto universitário e filosófico português, onde não apenas ensinou durante quase duas décadas, mas também editou algumas das suas mais proeminentes obras, não tem sido estudado e traduzido na medida que a sua importância exige. Um dos poucos eventos recentes dignos de relevo no contexto português, abordando aspetos metafísicos, morais e políticos do seu pensamento, foi o Seminário Internacional *A obra de Francisco Suárez*, realizado a 5 e 6 de Março de 1998, na Faculdade de Letras da Universidade de Lisboa, que deu origem no ano seguinte ao volume de comunicações *Francisco Suárez (1548-1617). Tradição e Modernidade*, sob a coordenação de Adelino Cardoso, António Manuel Martins e Leonel Ribeiro dos Santos, editado em Lisboa pela Colibri. Contudo, assiste-se recentemente, de um modo geral, a um crescente interesse por este autor e pela sua obra, em diversas áreas, assim como em geral pela escolástica ibérica, potenciando o aparecimento de um maior número de estudos e a exigência de novas traduções.

Neste sentido, o volume que acaba de se editar sobre o pensamento de Francisco Suárez, centrado especificamente nas *Disputationes Metaphysicae*, sob a organização de José Francisco Meirinhos e Paula Oliveira e Silva, é um novo e valioso contributo para o estudo deste autor e coloca-se na linha da frente desta redescoberta do jesuíta espanhol. Este volume reúne as comunicações apresentadas no Seminário Internacional de investigação *Questões de Metafísica – As Disputationes Metaphysicae de Francisco Suárez*, realizado entre 25 e 27 de Janeiro de 2010, na Faculdade de Letras da Universidade do Porto, organizado pelo Gabinete de Filosofia Medieval/Instituto de Filosofia. A edição acrescenta ainda a inestimável valia da tradução de algumas partes fundamentais das *Disputationes*, com uma antologia de textos escolhidos por este grupo de investigadores e especialistas portugueses e brasileiros. Este trabalho saído do projeto *Iberian Scholastic Philosophy at the Crossroads of Western Reason: The Reception of Aristotle and the Transition to Modernity*, proporciona, por primeira vez, um conjunto de estudos especializados e acompanhados da tradução das secções relevantes das *Disputationes*, que assim ficam mais acessíveis para um público mais vasto de leitores de língua portuguesa.

O volume inicia com um prefácio de José Francisco Meirinhos, apresentando a obra e o projeto onde se insere, ao mesmo tempo que de um modo geral enquadra o leitor no projeto suareziano de uma metafísica como ciência natural e humana, e suas consequências no pensamento moderno. A introdução geral, a cargo de Paula Oliveira e Silva, apresenta o autor, contextualiza o seu pensamento, caracteriza as *Disputationes* e introduz o seu conteúdo,

ao mesmo tempo que mostra a recepção e influência da obra na Modernidade, apresentando Suárez como momento filosófico fundamental para a compreensão da posição moderna frente à ciência metafísica (p. 21). Acrescenta-se ainda na sequência desta introdução, uma bibliografia crítica, que é mais um contributo notável deste volume ao estudo do autor.

O volume cujo índice se transcreve no final desta recensão, divide-se em duas partes, a primeira dedicada aos *estudos* e a segunda às *traduções*, sendo de destacar o paralelismo e a relação entre a maior parte dos temas tratados nos estudos e as traduções realizadas pelos respetivos investigadores. A parte dos estudos trata aspetos fundamentais das *Disputationes*, suborganizando-se em três temas. O primeiro denomina-se *A ciência metafísica*. Neste, Costantino Esposito traça o projeto de uma metafísica barroca em Suárez, considerando-a a inauguração de uma autonomia e neutralidade da metafísica (p. 34), contribuindo para uma mudança na tradicional serventia da filosofia à teologia e para uma separação entre ambas, desenvolvendo instrumentos que fomentam a sua independência e abrindo o campo de possibilidades para uma nova atitude filosófica nos séculos XVII e XVIII. Por isso, Esposito considera Suárez como o “último e verdadeiro herdeiro” (p. 33) da Idade Média, pois ponto de viragem teórico para a Modernidade. Por sua vez, Adelino Cardoso dirige a sua atenção sobre a DM XXXI, cuja secção III traduz para este volume, refletindo sobre a identidade entre essência e existência, mas marcada pela desproporção destes dois polos, considerando a metafísica suareziana como essencialista (concordando com E. Gilson, mas discordando de C. Esposito, que defende uma proporção entre os dois polos), um essencialismo peculiar, assente na essência do ente singular, na sua diferença relativamente a todos os outros, divergindo do essencialismo aviceniano. Realça assim o projeto metafísico do autor como uma “filosofia original” (p. 53), lançando a hipótese da sua influência sobre autores modernos como Hobbes ou Leibniz. Já Ángel Poncela González, partindo da distinção entre dialética e metafísica, interroga as condições do ente real enquanto objeto da metafísica, tocando aspetos como a unidade e objetividade do ente, assim como a essência deste enquanto real. Considera a metafísica de Suárez como essencialista, alertando no entanto para a impossibilidade de se esquecer o papel fundamental da sua reflexão sobre a existência (p. 88). Noutro artigo, Carlos Ribeiro do Nascimento, tendo por base a DM I, traduzindo a secção I e V para este volume, trata o conceito de subalternação no contexto da relação entre as ciências e a metafísica, mostrando que Suárez não aceita uma subalternação no relacionamento das demais ciências com aquela, teorizando também o modo como este conceito chega ao filósofo espanhol. Por último, José Jivaldo Lima estuda a DM XXXIX, que também traduz (secção I), tratando o lugar e divisão dos predicamentos na metafísica suareziana e os sentidos de substância e acidente no contexto desta disputação.

O segundo tema, dedicado aos *transcendentais*, conta com a comunicação de Paulo Faitanin, centrado particularmente na DM V, a qual parcialmente traduz (secções I, II, III, V e VI), escrevendo sobre o problema da individuação, mostrando a relação da posição de Suárez com as formulações e soluções de Tomás, Escoto e Ockham, entre outros interlocutores. Através deste percurso teórico, interroga o princípio de unidade individual da substância no âmbito da disputação referida e realça que para Suárez “o indivíduo é uma entidade, porque é ‘unum ens’” (p.131-132), colocando a unidade e a incomunicabilidade como fundamento da individualidade, entrevedo-se a possibilidade de uma influência em autores modernos e contemporâneos, como Leibniz e Zubiri. Por seu turno, Santiago Orrego, centrado na DM VII, reflete sobre a *distinctio*, mostrando como a teoria dos géneros de distinção tem uma importância fundamental na metafísica do autor, realçando a importância da noção de “separabilidade” como critério e definição essencial dos tipos fundamentais de entidade (p.

136). Paula Oliveira e Silva, que traduz a DM VIII (secções I a V), procura no seu contexto o conceito suareziano de verdade do conhecimento. Mostra a diferença entre a posição deste autor e a de Durando, tomado como seu interlocutor. Salienta também a importância do princípio de intencionalidade e imanência do ato cognitivo, procurando alargar a compreensão do conceito de verdade do conhecimento no pensamento de Suárez. Também Roberto Hofmeister Pich trata a questão do *verum*, procurando mostrar a posição suareziana no âmbito da DM VIII, em particular a secção VII-VIII, que traduz para este volume, aprofundando a questão da verdade transcendental e interrogando o modo como o *verum* pode ser entendido como propriedade transcendental do ente.

O terceiro tema, intitulado *Causalidade*, começa com o artigo de Marta Mendonça, que incidindo a sua atenção sobre a DM XIX, escreve sobre a distinção suareziana de causas contingentes e causas livres, interrogando o determinismo de Suárez e a sua compatibilidade com a existência de causas livres. Mostra também como o autor concebe o destino e o acaso e como a sua posição se afasta de Aristóteles e influencia o pensamento moderno, precedendo filósofos como Leibniz. Cruz González-Ayesta, também a partir da DM XIX, centra a sua investigação na influência de Duns Escoto sobre a concepção de liberdade de Suárez, dando particular atenção à doutrina da contingência sincrónica da vontade e à doutrina da compatibilidade entre determinação e liberdade (p. 272-273), fazendo o estudo comparativo dos matizes desta influência. Trata e matiza ainda a importância da *Concordia* de Luis de Molina para esta questão. Por fim, Manuel Lázaro Pulido, no âmbito da DM XXV, escreve sobre a causalidade exemplar, aprofundando a natureza e lugar do exemplar na metafísica de Suárez, e deixando ver na posição do autor um conjunto de influências, entre as quais a tensional polaridade entre tradição platónica e aristotélica, a relevância do pensamento de Tomás e de um modo particular a influência de Boaventura de Bagnoregio.

A segunda parte deste volume contém as traduções das diversas partes escolhidas das *Disputationes*, seguindo-se a valiosa inclusão de um conjunto de índices, sendo um dedicado aos autores antigos, medievais e renascentistas e outro aos autores modernos e contemporâneos, acrescentando-se ainda, por fim, um índice temático de Francisco Suárez.

O volume agora editado, apesar de algumas gralhas, destaca-se pela excelência da sua organização e edição e pela competência e qualidade dos estudos e traduções que reúne, assumindo-se como um instrumento de referência para especialistas, estudantes e a todo o interessado no pensamento metafísico de Francisco Suárez e na compreensão das raízes da filosofia moderna.

CONTEÚDO

J. Meirinhos, *Ao leitor, sobre a Metafísica como ciência humana* (pp. VII-XIV); Colaboradores (XV-XVII); ESTUDOS: P. Silva, *As Disputações Metafísicas nas encruzilhadas da razão ocidental* (3-22); Bibliografia (23-29); Parte I – A CIÊNCIA METAFÍSICA: C. Esposito, *‘Habere esse de essentia sua’. Francisco Suárez e a construção de uma Metafísica barroca* (33-51); A. Cardoso, *Identidade entre essência e existência: Significado de uma tese suareziana* (53-64); Á. Poncela, *Ens realis et realitas objectalis: La determinación suareciana del objeto de la Metafísica* (65-89); C. Nascimento, *A subalternação das ciências e sua não aplicação à relação das demais ciências com a Metafísica* (91-97); J. Lima, *Os sentidos de ‘substância’ e ‘acidente’ na Disputação Metafísica XXXIX de Francisco Suárez* (99-112); Parte II – TRANSCENDENTAIS: P. Faitanin, *De unitate individuale eiusque principio. Francisco Suárez y el principio de la unidad individual de la sustancia* (115-133); S. Orrego, *Distinctio: Los «géneros de distinción» – Su sentido e importancia en la ontología de Suárez* (135-171); P.

Silva, *Que significa 'verum' no conhecimento? O conceito de veritas cognitionis na Disputação VIII, Secções I e II* (173-204); R. Pich, *O transcendental verum na Disputatio VIII, 7, das Disputationes Metaphysicae de Francisco Suárez* (205-227); Parte III – CAUSALIDADE: M. Mendonça, *Causas contingentes e causas livres – o determinismo de Suárez na Disputatio XIX* (231-255); C. González-Ayesta, *Duns Scotus's Influence on Disputation XIX* (257-291); M. Pulido, *Comentario a la Disputatio XXV: Causalidad ejemplar* (293-319); ANTOLOGIA DE TEXTOS: Razão e percurso de toda a obra. Ao Leitor (323-325, trad. C. Nascimento); Proémio (327-328, trad. C. Nascimento); Disputação I, secção I (329-349, trad. C. Nascimento); Disputação I, secção V (351-354, trad. C. Nascimento); Disputação V, secções I, II, III, V, VI (355-432, trad. P. Faitanin); Disputação VII, secção I (433-455, trad. P. Silva); Disputação VIII, secções I a V (457-496, trad. P. Silva); Disputação VIII, secções VII e VIII (497-533, trad. R. H. Pich); Disputação XXXI, secção III (535-539, trad. A. Cardoso); Disputação XXXIX, secção I (541-552, trad. J. Lima e P. Silva); ÍNDICES: Autores antigos, medievais e renascentistas (555-557); Autores modernos e contemporâneos (559-562); Temático (563-564).

João Rebalde

(Gabinete de Filosofia Medieval / Instituto de Filosofia da UP)

Sofia MIGUENS – João Alberto PINTO – Manuela TELES (Coord./Ed.), *Aspectos do Juízo/Aspects of Judgement*, (Col. MLAG Discussion Papers, 4), Ed. Faculdade de Letras da Universidade do Porto, Porto, 2010, 296 p., ISBN 978-972-8932-69-5.

O livro “Aspectos do Juízo” reúne um conjunto de ensaios resultante dos colóquios internacionais C-MALG realizados em 2009 e 2010, realizados no âmbito do projecto do MLAG (Mind Language and Action Group) “The Bounds of Judgement”. Os ensaios reunidos neste livro, apresentando uma diversidade de orientações filosóficas, visam explorar a natureza e os limites do que se entende por juízo. O livro encontra-se dividido em duas partes sendo que a primeira parte reúne alguns dos contributos iniciais do e para o projeto “The Bounds of Judgement” e na segunda parte são apresentados alguns dos contributos dados pelos investigadores do MLAG (fora do âmbito do projeto em questão) sendo que a denominador comum será uma abordagem do ponto de vista da ética. Partindo da introdução feita por Sofia Miguens, este livro permite-nos um acesso ao problema dos juízos nas suas diferentes dimensões (epistemológica, lógica, metafísica, ética), reunindo contributos das mais diferentes áreas da filosofia (Filosofia da Mente, da Linguagem, da Acção). Tópicos como a percepção, a representação, o disjuntivismo, os debates entre Kant e Frege, as distinções entre fato e valor, entre outros são alguns dos temas estudados nesta coletânea de ensaios e que constituem os problemas centrais do projecto em questão. O que se segue é uma breve exposição dos diferentes contributos que tornaram este livro possível.

Charles Travis no seu artigo “The Province of Thinkers” pretende mostrar que para que algo possa ser representado como sendo de determinada maneira - Travis distingue auto-representação de alo-representação, focando-se essencialmente neste segundo tipo de representação de acordo com a qual o que é representado não é algo histórico ou circunstancial mas algo particular como caindo sob o caso geral –, implica que esta representação possa ser reconhecida por pensadores devidamente equipados e posicionados para a perceber. Tendo

como pano de fundo as teses de Frege expressas em “Der Gedanke”, Travis explora neste ensaio que características devem ter pensadores como nós para que nos seja possível fazer juízos acerca do mundo. O que Travis irá questionar no seu ensaio é até que ponto será necessário um pensador ser um agente e se ser um pensador implicará necessariamente ser um agente, sendo que segundo Travis (e Frege), será só porque somos pensadores de determinado tipo que o mundo se abre para nós.

No seu ensaio “La Beauté”, Paulo Tunhas pretende mostrar como é possível que o sistema kantiano seja um sistema completo. Partindo das duas primeiras críticas de Kant e respectivos domínios, o domínio da natureza e o domínio da liberdade, Tunhas apresenta uma solução para completar o sistema Kantiano de modo a ultrapassar o abismo que caracteriza a maneira de pensar próprio das ciências (o paradoxo do sentido interno) e o limite que caracteriza o modo de pensar acerca das modalidades da liberdade humana (a insondabilidade da intenção). A finalidade de Tunhas é mostrar que o sistema kantiano apresenta uma continuidade sem lacunas. Para alcançar este objetivo, Tunhas centra a sua reflexão no campo do supra-sensível e na questão do belo. Ensaia assim a ideia de que através do belo é possível encontrar em Kant e na Crítica da Faculdade de Julgar, uma maneira de pensar a passagem, como que o fio condutor das continuidades que procuram solucionar abismos e insondabilidades, e que permita uma saturação do sistema e colmatação de lacunas. Tunhas mostra neste ensaio, como a reflexão sobre o belo e o campo do supra-sensível podem cumprir este ambicioso projeto Kantiano.

Em “Representaciones no-conceptuales y lo dado: Revisando a Fodor”, José Falguera, recorrendo à distinção de Fodor entre Representações Mentais Icônicas RMI e Representações Mentais Discursivas (MRD) e às noções de composicionalidade e individuação, pretende refletir sobre a natureza da representação. Mais concretamente, Falguera pretende argumentar contra Fodor sobre o estatuto das RMI, nomeadamente a ideia de que, segundo Fodor, nestas representações não se verificar a influência de processos inferenciais nem da consciência. Contra Fodor, Falguera irá mostrar que este tipo de representações constituirão um suporte que permitirá dar razões para as nossas crenças perceptivas. Para esse fim, Falguera irá recorrer à experiência de Julesz, às objeções de Balog e à experiência de Sperling no sentido de procurar justificar como uma crença perceptiva pode ser epistemologicamente sustentável. O debate acabará por ir de encontro a uma discussão muito mais ampla e igualmente contemporânea: o conceptual vs. não-conceptual.

No ensaio denominado por “Los enunciados de percepción y su valor de verdad”, Juan Vázquez procura pensar sobre como podem enunciados perceptivos serem justificados através de experiências perceptivas. Dito de outro modo, o autor procura refletir sobre o estatuto epistémico da percepção enquanto capacidade de justificação de crenças. Dado o carácter lato do tema da percepção, Vázquez operacionaliza o conceito como consciência explícita da identificação de alguma coisa ou situação particular. O seu argumento incide em três eixos que considera centrais para pensar o problema da percepção: estímulo, arquitetura do sistema perceptivo e sistema de categorização/taxonomização do sujeito (subjacente a esta tríade encontra-se, segundo Vázquez, a necessidade de contexto). Tendo sempre por base os contributos da ciência cognitiva e da fisiologia, e passando pelas noções filosoficamente complexas de percepção, representação e intencionalidade (separando o acto de perceber da experiência perceptiva), Vázquez defende que «perceber epistemologicamente um item é identificar esse item como membro de uma determinada categoria e, considerando os conceitos como as representações mentais das categorias», torna-se «claro que os juízos de percepção podem encontrar justificação empírica através de experiências perceptivas verídicas correspondentes» (p. 156).

No seu ensaio “McDowell on Moral Judging”, Rui Sampaio da Silva procura mostrar como através da filosofia moral desenvolvida por McDowell é possível compreender a natureza dos juízos morais. Para esse efeito, Sampaio da Silva recorre à obra seminal de McDowell “Mind and World”. Aí, recorrendo a uma expressão de Max Weber, McDowell defende a ideia de um reencantamento parcial da natureza, reencantamento esse que permitirá a inserção dos valores e do sentido no tecido do mundo. Sampaio da Silva desenvolve o seu argumento mostrando a oposição das teses de McDowell por relação ao não cognitivismo. Para sustentar o seu argumento, recorre a outra noção usada por McDowell, esta de origem aristotélica, de segunda natureza para mostrar como os valores podem de facto fazer parte do tecido do mundo e recorrerá a Wittgenstein, nomeadamente à ideia de “seguir-regras” (interpretando Wittgenstein) de modo a sustentar a parouqualização dos juízos morais sem, no entanto, por em causa a sua objectividade. Por fim, Sampaio da Silva serve-se de outra noção usada por McDowell, a noção de Bildung, como complemento à noção de segunda natureza, para mostrar como o processo de educação numa cultura, a introdução numa comunidade, poderá ser capaz de justificar a objectividade dos juízos morais.

Com o seu ensaio “Linguaxe, Acción e Cognición”, M^a Uxía Rivas Monroy pretende mostrar como a partir da filosofia de Pierce, nomeadamente o seu estudo da noção de juízo, asserção e crença, condensados nas teses semiótica e pragmatista, se anteciparam algumas das discussões contemporâneas sobre a natureza do juízo. Recorrendo à obra de Austin e de Putman, onde se encontram vestígios peircianos, Rivas Monroy reflete sobre uma das dicotomias mais problemáticas da filosofia – a distinção entre juízos de fato e juízos de valor. Rivas Monroy, apoiando-se na distinção Peirciana de asserção e de juízo, defende que esta distinção não acompanha a problemática e mal concebida dicotomia facto/valor, mas que as noções de asserção e juízo encontram-se implicadas uma na outra.

Em “Seeing and Judging”, Sofia Miguens pretende defender que a tese anti-cartesiana de Dennett que sustenta a sua (de Dennett) teoria da mente não pode ser aplicada ao caso da experiência perceptual. O mote de Dennett seria “Seeing is Judging”. Para defender esta posição, Miguens começa por dizer que a fixação do conteúdos nos juízos internos só pode ser compreendida através do papel que a linguagem desempenha relativamente à teoria da consciência de Dennett. Mostrando que a linguagem desempenha dois papéis centrais, um ligado à “linguagem e cognição” e outro ligado ao “lugar da mente na natureza”, Miguens vai argumentar que as consequências que se retiram de ambos os papéis, no contexto global do trabalho de Dennett, se revelam incompatíveis e resultam num inesperado resultado: ao dizer que ver é acreditar no que se está ver, Dennett vê-se obrigado a defender que, numa experiência perceptiva, o agente acaba por não se encontrar com os objectos, sendo que a atenção obrigatoriamente se torna direccionada para o interior do agente. Dennett acaba por ser obrigado a defender o que tanto se esforçou por refutar. Será neste contexto que Miguens recorre a McDowell no sentido de evidenciar este ponto: «thought does not have to be carried out to its objects by an hypothesis, as the object is directly there for the thinker» (p. 209).

No artigo “Quem manda nas palavras”, Maria Luísa Couto Soares pretende refletir sobre a naturalização da linguagem e as suas implicações/consequências relativamente às teorias do sentido e da significação. A principal preocupação deste ensaio é a de pensar o fenómeno linguístico não só em termos de racionalidade e intencionalidade, mas também perceber até que ponto uma conceção naturalista da linguagem (fundada na ciência) poderá explicar a flexibilidade e plasticidade (usando as palavras da autora) da linguagem. Partindo das posições filosóficas de Chomsky e Quine de acordo com a qual «a linguagem está subdeterminada pela experiência e a criança possui uma aptidão inata para a linguagem» (p. 212) e evidenciando

os desacordos entre ambos, Maria Luísa Soares explora os limites da linguagem dentro de uma perspectiva analítica, não só expondo os traços que caracterizam a tradição analítica como também colocando três objeções gerais a uma naturalização da linguagem. Estas objeções constituem a segunda parte do ensaio e dizem respeito 1) às condições de possibilidade da linguagem, 2) à sua intencionalidade e convencionalidade e, por último, 3) à liberdade, espontaneidade e criatividade que abarca o fenómeno linguístico.

Em “Frege sobre ver cores” Manuela Teles procura argumentar sobre a possibilidade de uma posição concetualista relativamente a experiências perceptivas. Concretamente, Manuela Teles pretende mostrar até que ponto uma posição concetualista desta natureza é robusta para o caso perceptivo de cores. Partindo da distinção entre objetividade e subjetividade de Frege e recorrendo os contributos dados também por Frege em “Os Fundamentos da Aritmética” e “Der Gedanke” Teles defende neste ensaio que as capacidades concetuais são necessárias para que possa ocorrer a discriminação de objetos, propriedades e relações sob pena de, se tal não fosse viável, o mundo ficaria fechado para o pensador, tudo o que teríamos seriam apenas *Vorstellung*.

Até ao momento foram expostos alguns dos materiais que constituíram o início do projecto “The Bounds of Judgement”. Passar-se-á de seguida à segunda parte do livro, referente a outros contributos dados pelos investigadores do MLAG. Como já foi referido, os ensaios que agora vão ser apresentados não se encontram relacionados com o projecto “The Bounds of Judgement”. O denominador comum será, a partir deste momento, o ponto de vista ético.

No seu ensaio, “O argumento da consequência”, Miguel Ámen pretende fazer uma exposição do argumento da consequência, refletindo sobre as suas características básicas. O argumento da consequência é o argumento de acordo com o qual “Se o determinismo é verdadeiro, então as nossas acções são consequências das leis da natureza e de acontecimentos que ocorreram num passado remoto” (p. 243). Neste seu ensaio, Miguel Ámen expõe e desconstrói o argumento da consequência com vista a mostrar que num mundo determinista não existe possibilidade de agir de outro modo. Dada a natureza do argumento, a problemática do livre-arbítrio surge como inevitável. A última secção do ensaio dedica-se a explorar o modo como o argumento da consequência e o livre-arbítrio se interpenetram, expondo um conjunto de argumentos e princípios que visam testar a robustez do argumento (o que designou de Argumento Clássico, Princípio de Possibilidades Alternativas, Argumento de Frankfurt e Princípio da Autonomia).

Em “Alguma vez serei um Cyborg”, Rui Vieira da Cunha apresenta um argumento contra a perspectiva animalista de Eric Olson que considera que animal, animal humano, organismo e não pessoa será o melhor candidato para caracterizar aquilo que fundamentalmente somos e que melhor caracterizará as nossas condições de persistência – ou seja, animal e não pessoa será um candidato mais adequado a ser um *substance concept*. Para contestar a tese de Olson, o autor cria uma experiência mental onde um animal humano (Tom) sofre, ao longo da sua vida, uma série de transformações que o tornarão num ser totalmente inorgânico, sem que ocorra qualquer tipo de interrupção das suas funções vitais. Em função da posição de Olson – nomeadamente que um organismo não poderá nunca vir a ser um não organismo ou um organismo não-biológico e mantendo nesse caso o *substance concept* – desta experiência retiram-se duas consequências: ou a noção de organismo não se adequa a seres como nós, ou necessita de ser refinada para esse mesmo efeito. De um outro modo, trata-se de ou desistir da tese animalista ou de aperfeiçoar o *substance concept*.

No seu ensaio “Naturalização da ética: pressupostos, compromissos e implicações metaéticas”, Susana Cadilha procura mostrar que as mais recentes tentativas de naturalização

da ética, levadas a cabo por empreendimentos científicos como a psicologia evolucionista ou a psicologia cognitiva, podem dizer-nos alguma coisa acerca das várias teorias metaéticas em confronto, nomeadamente realismo normativo, realismo naturalista, anti-realismo. Isto é, se for possível mostrar que há uma base natural para os nossos valores e atitudes éticas, o que é que isso significa do ponto de vista metaético (da fundamentação da ética)? Temos que ser realistas naturais ou normativos ou anti-realistas? No seu ensaio, Susana Cadilha mostra que as propostas de naturalização da ética nos deixam mais próximos de um anti-realismo, mas que essa solução não tem de ser problemática.

De um modo geral, os ensaios reunidos neste livro caracterizam o esforço levado a cabo pelo MLAG, através do seu projecto “The Bounds of Judgement”, de modo a procurar uma confluência de posições filosóficas sobre um tópico que, por si só, é bastante controverso. Ao evidenciar os seus diferentes aspectos, este livro é um excelente apoio para quem se inquieta com a noção filosófica do juízo.

João Santos

Sofia MIGUENS e Gerhard PREYER (ed.), *Consciousness and Subjectivity*, (Col. Philosophical Analysis, vol. 47) Ontos Verlag, Frankfurt a.M., 2012, 393 p., ISBN 978-3-86838-136-8.

De acordo com os seus editores, Sofia Miguens e Gerhard Preyer, os textos de *Consciousness and Subjectivity* foram reunidos com o intuito de dar voz a uma preocupação partilhada relativa aos projetos filosóficos de naturalização da consciência, nomeadamente àqueles que têm origem na tradição analítica. A preocupação prende-se com a existência do que consideram ser “blindspots” (“pontos cegos”). Para Miguens e Preyer, há algo que fica por explicar ou conhecer acerca da consciência nestes projetos naturalistas. Pensamos que os textos aqui reunidos podem ser vistos como apontando para esses lugares vazios. Por via da descrição objetiva das contribuições de cada autor, nesta recensão pretendemos mostrar como fica sugerido pelo conjunto de textos que o *ponto de vista de primeira pessoa*, diretamente entrevistado na atividade da consciência, não se presta *tout court* a uma explicação de tipo naturalista reducionista. A mesma sugestão está presente na escolha, por parte dos editores, de Dieter Henrich e Hilary Putnam, a quem dedicam o livro, como «figuras de ancoragem» das discussões apresentadas. A mesma escolha serve ainda para ilustrar a intenção dos editores de pôr em diálogo a tradição dita continental e a tradição dita analítica. Assim, foi nosso objetivo destacar, no contexto da nossa revisão, como cada artigo lida, por um lado, com os problemas levantados pelos editores e, por outro, com a herança de cada uma destas tradições. Com a escrita desta recensão, deparamo-nos, naturalmente, com a dificuldade de traduzir alguns dos termos usados, porventura os mais importantes. Certas de que os mesmos termos podem ser usados com diferentes sentidos pelos vários autores e que discussões acerca do seu significado não são questões de mera tradução literal mas antes questões filosóficas substanciais, optámos por ignorar eventuais disputas e traduzir os termos problemáticos, comuns a todos ou quase todos os textos, da mesma maneira. Como resultado, em todos os textos, traduzimos “self-awareness” e “self-consciousness” para “consciência de si”. O termo mais complicado é, naturalmente, “self”. Neste caso, optámos por uma tradução mais “flexível”, adaptada a cada um dos contextos em questão: em alguns casos simplesmente não traduzimos e noutros traduzimos por “Eu”

ou “si”. Pensamos que as nossas opções de tradução favorecem a inteligibilidade da recensão como um todo e conservam a clareza e escopo das noções em causa. Deixamos as questões mais substanciais para as avaliações dos autores por parte dos leitores.

Logo no início do livro Hilary Putnam defende, no seu artigo «Sensation and Apperception», uma perspetiva dissonante da de John McDowell sobre a experiência percetiva, pois considera apenas as aperceções como concetualmente articuladas, pertencendo as mesmas, e apenas estas, ao dito *espaço das razões*. O «empirismo mínimo» mcdowelliano, designação que serve para mostrar como o poder do concetual se estende inclusive à experiência percetiva, é visto simplesmente como abusivo por Putnam, na medida em que a aceitação e rejeição de crenças acerca do mundo é apanágio exclusivo do reconhecimento do que se percebe (aperceção). São por isso, na opinião de Putnam, as teorias que defendem a sensibilidade como envolvendo sempre poderes concetuais, posições metafísicas sobre as quais não se vê bem a sua razão de ser. Para resolver a questão, Putnam vinca que há uma diferença entre «atender a algo» e «concetualizar algo». No plano da primeira, acedemos apenas a uma consciência não inferencial da experiência que tivemos, e a prova disso é que, por exemplo, as crianças (antes da emergência da linguagem) e os animais não «apercebem» as suas experiências; já na segunda, o tipo de consciência envolvida será uma de tipo «aperceptivo», acerca de uma sensação, e que funciona simultaneamente como crença. As crenças percetivas são, por isso, distintas das meras sensações, pelo que nestas não se intrometem quaisquer poderes concetuais «em operação». Finalmente, e extremado a sua posição, Putnam forja o exemplo da «aperceção amodal» enquanto consciência de aspetos que estão «presentes em ausência», pretendendo mostrar que a aperceção antecipa, por meio de capacidades concetuais, as lacunas na percepção dos objetos que se nos apresentam. A conclusão do autor é que somente as aperceções podem ser vistas como o «tribunal da experiência», alegando, por isso, que o «empirismo mínimo» de McDowell se vê como demasiado empirista.

Por sua vez, Elijah Chudnoff centra-se, em «Presentational Phenomenology», na defesa da pertinência de uma fenomenologia da experiência percetiva. Recorre, para tal, ao conceito de «sensação presentacional», caracterizada sobretudo pela imediatez da sua doação, de maneira a elucidar os poderes epistémicos das experiências percetivas (derivadamente: as experiências intuitivas, introspectivas, imaginativas e recoletivas). Ao pôr em evidência o caráter intencional das perceções, destaca também que cada uma delas constitui uma forma de acrescentar conhecimento e de justificar crenças. Chudnoff começa assim por fazer uma recensão da história da fenomenologia, referindo o seu iniciador, Edmund Husserl, e servindo-se então do seu conceito de «experiência intuitiva» para mostrar como em termos fenomenológicos se processa o «preenchimento» da percepção, i.e., quando no ato intencional de apontar para um objeto se lhe confere «presença» em sentido pregnante (o contrário de uma experiência meramente «vazia», equivalente a mero pensamento sobre o objeto). A «fenomenologia presentacional» de Chudnoff assenta, portanto, no caráter de «presença» que uma sensação a nós apresentada oferece. O ponto-chave desta perspetiva, e a sua novidade, consiste no facto de que a representação percetiva não deve de todo descartar a consciência sensorial que a acompanha. Por isso, ter uma experiência fenomenologicamente presentacional implica que, em relação a um dado conteúdo, este nos «pareça ser» de uma determinada maneira, que essa determinada maneira com que ele nos parece ser, indicie, por sua vez, o seu «parecer ser» verdadeiro, o que implica, em última análise, que estejamos reflexivamente conscientes da própria condição de verdade do conteúdo.

Segundo Michelle Montague, um dos pressupostos do projeto de naturalização da intencionalidade é falso. Em «The Content, Intentionality and Phenomenology of Experience»,

o seu objetivo é apresentar a teoria do conteúdo que considera ser a melhor para o rejeitar, a que chama Brentanianismo. O pressuposto em causa é que qualidades fenomenais e conteúdo intencional de experiências são logicamente independentes. Apesar de considerar que a falsidade se aplica a todas as experiências, Montague centra-se, neste artigo, apenas nas perceptivas. Montague chama Representacionismo Convencional e Fregeanismo às teorias rivais do Brentanianismo, destacando Fred Drestke, Gilbert Harman e Michael Tye como os representantes do Realismo Convencional e David Chalmers e Brad Thomson como os representantes do Fregeanismo. Negando o pressuposto naturalista, tanto o Realismo Convencional e o Fregeanismo como o Brentanianismo são teorias do conteúdo que admitem que fenomenologia e intencionalidade de experiências perceptivas são logicamente dependentes. O problema que Montague aponta a Realismo Convencional e Fregeanismo é que comportam uma noção de conteúdo demasiado restrita para explicar essa relação de dependência. A sua proposta é que a dependência entre fenomenologia e intencionalidade deve ser explicada apelando ao que chama a “tese do estar ciente de se estar ciente”. Contudo, nem Realismo Convencional nem Fregeanismo podem formular esta tese. Só o Brentanianismo fornece uma noção de conteúdo suficientemente ampla para a desenvolver. A partir desta noção e do Brentanianismo, Montague explica a dependência entre fenomenologia e intencionalidade de experiências perceptivas como uma relação de semelhança (por oposição a uma relação de identidade).

Donovan Wishon, em «Perceptual Acquaintance and Informational Content», rejeita que o trabalho filosófico desenvolvido a partir da noção russelliana de «contacto perceptivo», como o de John Campbell ou Michael Tye, resulte numa dicotomia entre realismo ingénuo e realismo indireto. A base da sua rejeição é a insatisfação que encontra nestas alternativas quanto ao que podem dizer acerca da natureza das qualidades fenomenais. Segundo Wishon, o realismo ingénuo envolve uma forma de externalismo relativamente aos qualia e o realismo indireto uma forma de internalismo relativamente aos objetos, propriedades e estados de coisas percecionados. Deste modo, nenhum deles respeita a ideia crucial da noção de «contacto perceptivo» proposta por Bertrand Russell, nomeadamente, que numa experiência perceptiva estamos cientes de dois tipos de coisa: *um objeto a ser de determinada maneira* e *o ver esse objeto*. Um outro problema apontado por Wishon à dicotomia realismo ingénuo-realismo indireto é que não dá a um defensor do realismo direto, como é o seu caso, outra alternativa que não escolher uma ou outra forma de disjuntivismo. Wishon considera que o disjuntivismo, enquanto resposta à objeção do realismo indireto, segundo a qual o realismo ingénuo não tem como explicar ilusões e alucinações, é muito pouco promissor. A sua proposta apresenta-se, então, como uma versão de realismo direto, segundo a qual experiências perceptivas têm um “caráter de dupla face” que pode ser explicado por meio da teoria informacional do conteúdo de John Perry. De acordo com esta teoria, qualidades fenomenais são *simais* cuja compreensão depende de circunstâncias externas e de condições internas. A teoria informacional do conteúdo permite a Wishon formular a sua «posição intermédia» como uma combinação de um externalismo quanto aos objetos, propriedades e estados de coisas percecionados com um internalismo quanto aos qualia.

Já Uriah Kriegel, em «Personal-Level Representation», estabelece uma divergência em relação à visão ortodoxa sobre as representações mentais, que considera estar marcada por três modos de abordagem distintos: ontológico, semântico e metodológico. Em ordem a defender que esta visão serve apenas o nível sub-pessoal da representação, Kriegel sustenta que no plano ontológico a representação de nível pessoal, ao contrário do que a ortodoxia sustenta, não é uma relação diádica mas triádica; não se trata apenas de uma relação entre o estado que

representa e a entidade representada, mas antes de uma relação entre o estado que representa uma determinada entidade (representada) a um sujeito (*x representa y a z*). Por isso: ao nível semântico, uma adequada teoria sobre a representação de nível pessoal deverá ter em conta não só a componente da *representação-de* (onde se faz referência ao que se representa), mas também a componente da *representação-a* (onde se faz referência a *quem* se representa). Neste ponto, Kriegel aponta que a utilização de termos teórico-informacionais, nomeadamente em Fred Dretske, não é satisfatória para dar conta da complexidade da relação mencionada. Em termos metodológicos, o nível pessoal das representações exige uma explanação não só em terceira pessoa, apontando para mecanismos funcionais, mas também que este se possa aferir por uma abordagem em primeira pessoa, já que *o vivemos* nas nossas próprias experiências pessoais. A teoria requer, por isso, completude. Além do mais, Kriegel aponta que uma teoria sobre as representações mentais tem de ser capaz de dar conta de todas as suas modalidades, alertando que o nível pessoal da representação constitui um dos seus casos mais paradigmáticos, dado que se coliga e permite nele o concomitante esclarecimento da tão importante noção de intencionalidade.

Usando como ponto de partida o chamado Paradoxo de Moore, em «While Under the Influence», Charles Travis analisa um tipo de autoacesso que considera estar envolvido em crenças. A especificidade que Travis atribui a este tipo de autoacesso é que é um modo de estar perante si próprio no qual «nos encontramos a encontrarmo-nos sem escolha quanto ao que pensar». É aqui que entra o Paradoxo de Moore. Segundo Travis, o que é suposto ser um paradoxo deve ser antes encarado como uma «anomalia». Travis propõe que esta anomalia pode ser explicada apenas se considerarmos o tipo de autoacesso em causa. Como? Considerando que este tipo de autoacesso é uma exceção da regra da representação exposta pelo Paradoxo. Distinguindo «representar-como-sendo» [*representation-as-being*] de «representar-a-ser» [*representation-to-be*], a regra pode ser assim apresentada: aceitamos que uma representação é uma «representação-como-sendo» se pode ser uma «representação-a-ser». A suposta anomalia é, precisamente, que temos também de aceitar que há casos em que representações-como-sendo não podem ser representações-a-ser. São precisamente estes casos que constituem a forma de autoacesso em causa. Travis explica-a apelando à noção fregeana de *força*. Independentemente da verdade, a força é um elemento que se acrescenta ao conteúdo da crença, tornando uma representação-como-sendo numa representação-a-ser: quando acredito em *x*, autoacedo-me como estando a representar *a ser* o *x* que represento *como sendo*. Comparando esta exceção representativa com aquilo a que chama «atitudes pirrônicas», a sugestão de Travis é que numa crença, encontro-me a encontrar-me como não tendo como não representar *x a ser*.

Por sua vez, Manfred Frank, em «Varieties of Subjectivity», afirma que o conceito de ‘subjetividade’ que lhe interessa é o que se pode descrever como a classe de todas as atividades mentais e experiências que se inserem na possibilidade de autorreferência: quer no aspeto da familiaridade primeira consigo mesmas, quer no facto de serem produzidas por um eu que se vê, reflexivamente, como seu produtor. Ao primeiro caso, corresponderia o que, comumente, se chama consciência de si; no segundo caso, estamos diante de um conhecimento de si, sendo assumido, em muitos quadrantes da filosofia, que o conhecimento de si é derivável da consciência de si. Frank discorda desta possibilidade, chegando mesmo a afirmar que ambos se apresentam como «irredutíveis a eventos naturais ou a objetos, respetivamente». Tratar o tópico da consciência de si como conhecimento de si, ou mesmo o conhecimento de si como derivado da consciência de si, são maneiras de repetir erros já cometidos no passado por filósofos como Johann Gottlieb Fichte, Franz Brentano, Husserl e Jean-Paul Sartre. Portanto, e em jeito de radicalização das teses acima apresentadas, Frank considera que a subjetividade

se apresenta como absolutamente estranha a qualquer tipo de conhecimento da sua natureza ou a qualquer estrutura reflexiva da realidade, o que afere, portanto, da dificuldade inerente a qualquer tentativa que a vise naturalizar (ou reduzir). A ontologia da subjetividade é, por isso, uma ontologia de direito próprio, não se imiscuindo nem com objetos nem com proposições. O autor lista então uma série de características da consciência de si, para mostrar precisamente a *raison d'être* da sua irredutibilidade, fazendo depois o mesmo com o conhecimento de si. Com tudo isto se mostrou que a subjetividade é avessa, pelo menos por enquanto, a qualquer naturalismo, acantonando-se entretanto no idealismo e na fenomenologia como formas de preservar o seu estatuto epistemológico.

Gerhard Preyer, com o objetivo de nos mostrar que a consciência de si não se autofundamenta, mas deve, pelo contrário, fazer referência à totalidade da «Existenz», reformulou assim, em «The Problem of Subjectivity. Dieter Henrich's Turn», o problema da subjetividade nos termos de uma *metafísica revisionária*. A proposta de Henrich considera que o ponto de vista do sujeito não se pode nunca aferir como isolado em relação ao mundo social, ao «Mitsein», justificando então que a subjetividade se veja como consciência de si primária, não isolável da teia infundável de relações que o observador vai constituindo com o ambiente que o rodeia. Aliás, o discurso de Henrich sobre o «Princípio da Consequência» e da liberdade de escolha, é o que, em parte, explicará a razão de Preyer tomar a consciência de si como consciência imediata, pré-reflexiva, não-referencial, direta e intuitiva, encontrando-se já e sempre balizada por fatores de tipo «existencial», os quais não controlamos nem sobre os quais se poderá estabelecer uma qualquer descrição absoluta. Para tal, a perspetiva de Henrich sobre o corpo como «Leib» (integrado numa totalidade social viva) serviu a Preyer para mostrar como o jogo entre a subjetividade e a relação prática que cada um de nós mantém consigo mesmo é exemplo de que o Eu (o Self) não é capaz de descobrir em si a fenomenologia total da sua «Existenzia». Assim, a conexão henrichiana, de uma filosofia transcendental e uma fenomenologia «existencial», deu a Preyer a possibilidade de evidenciar que a necessidade de autodeterminação subjetiva surge quando, no seio de um sistema social, se instaura um «estado de exceção» em que não se vê como estabelecer a diferença entre o sistema do sujeito e o sistema do ambiente. Ou seja, quando é imperativo que o observador, por uma questão de distinção entre o «dentro» e o «fora» do seu mundo (o «Welt»), se imponha a questão «Quem serei eu?», não só para si, mas igualmente em relação aos outros.

Em *Self-Ascription and Self-Awareness*, Neil Feit responde a algumas objeções levantadas à Teoria do Conteúdo enquanto Propriedade (TCP). A sua motivação a favor desta teoria é que acomoda melhor o conteúdo específico das atitudes cognitivas acerca de si próprio. De acordo com teorias canónicas, o conteúdo de crenças, desejos e outras atitudes cognitivas é proposicional. Ora, crenças *de se* apresentam-se como um tipo de crenças cujo conteúdo não pode ser representado por proposições. Em resposta a esta dificuldade das teorias proposicionalistas, Feit adota a TCP, segundo a qual, de acordo com David Lewis e Roderick Chisholm, entre outros, os conteúdos de atitudes cognitivas são propriedades (e não proposições). Adotada a TCP, Feit prossegue respondendo ao que considera ser a sua principal objeção: como podem propriedades ser conteúdo de crenças *de se*, se propriedades não têm qualquer elemento de autoatribuição? A resposta de Feit é que a autoatribuição de uma propriedade não é um elemento adicionado à crença (como propõem o que chama as teorias «triádica» e «fregeana») mas algo que pertence à própria atitude cognitiva. A partir daqui podem ser levantadas objeções adicionais e Feit responde-lhes considerando que são desafios importantes para a TCP relativamente a crenças *de se*. A conclusão de Feit é que, apesar disso, nenhuma é suficiente para abandonar a irredutibilidade das atitudes *de se*.

O ponto de partida de Jocelyn Benoist em «First Person is Not Just a Perspective: Thought, Reality and the Limits of Interpretation», é a noção de intencionalidade *de re* apresentada por Robert J. Brandom em *Making It Explicit*. Analisando criticamente o que poderá ser a intencionalidade *de re* brandomiana, Benoist estende a sua crítica às teorias referencialistas contemporâneas. O problema para Benoist começa com o lugar em que, quer o sistema de Brandom quer «a literatura contemporânea», colocam a intencionalidade. Se teorias referencialistas parecem não ter qualquer lugar para ela, Brandom, apesar do inferencialismo do seu sistema, parece querer encontrar-lhe um lugar. Benoist considera que, tratando a intencionalidade como superficial relativamente à estrutura inferencial do pensamento, a estratégia de Brandom assenta numa «dedução transcendental», uma recuperação, da intencionalidade que poderá ser inspiradora para ultrapassar o referencialismo. No entanto, o projeto de Brandom falha precisamente por depender dessa recuperação. A única estratégia que o seu inferencialismo lhe permite é a dedução da intencionalidade *de se* a partir de uma perspectiva de terceira pessoa. Benoist considera que compreender o que é intencionalidade *de re* tem de passar por uma compreensão do que é para a intencionalidade ser *dependente* de um objeto. Deste modo, a intencionalidade *de re* tem de enraizar-se numa camada mais «profunda» do pensamento, que não pode ser analisada «a partir de fora». Intencionalidade *de re* será, assim, um aspeto do pensamento que lhe é intrínseco e, por isso, é independente de qualquer tipo de sociabilidade externa que “o abra para o exterior”. É neste sentido que Benoist afirma que primeira pessoa não é apenas uma perspectiva.

No artigo «First Person Perspective and Immunity to Error Through Misidentification», Shaun Gallagher apresenta vários desafios lançados a partir de resultados empíricos à Teoria da Imunidade ao Erro por Falha de Identificação (IEFI). O seu objetivo é mostrar como, contrariamente ao que é suposto fazerem, não são suficientes para rejeitar a tese de que há necessariamente uma instância de primeira pessoa em todas as experiências. Gallagher apresenta, primeiro, alguns esclarecimentos: (i) os desafios colocados à IEFI só podem ser entendidos se relativos à propriocepção somática (e não à sinestesia visual); (2) embora ambos sejam pré-reflexivos, há uma distinção fenomenológica entre «o sentido de autoagência» (SAA) e «o sentido de autopertença» (SAP); (iii) SAA e SAP são separados em casos de movimento involuntário mas indistinguíveis nos casos de ação voluntária. Gallagher analisa depois casos de «delírios de controlo» esquizofrénicos e de somatofrenia; a Ilusão da Mão de Borracha e a Ilusão de Deslocação de Todo o Corpo; a Experiência do Robot da NASA e um caso apresentado por Roland Zahn, Jochen Talazko e Dieter Ebert, no qual a ligação entre a IEFI e a perspectiva de primeira pessoa parece, de facto, estar ausente. O caso é descrito como a impossibilidade de um paciente (DP) que identifica objetos como estando a vê-los mas não reconhece imediatamente que *é ele* que está a vê-los. DP parece instanciar o exemplo «sem sentido» exposto por Ludwig Wittgenstein em que alguém diz «alguém está a ver este objeto, sou eu?». Deixando em aberto a possibilidade de outras alternativas explicarem este importante desafio, o ponto de Gallagher é que todos os casos que descreve apresentam erros de identificação que envolvem ou o sentido de propriocepção somática, ou o SAA ou o SAP. Contudo, nenhum desses erros é um erro de identificação do «si» (nem mesmo o caso de DP): em todos os casos, é sempre um eu que está a ter a experiência, mesmo que erradamente, e em nenhum deles há um erro quanto a quem está a ter a experiência. Gallagher conclui, assim, que em todos os casos há um sentido de «si» pré-reflexivo que permite considerar que a IEFI se mantém. Gallagher caracteriza este sentido de «si» pré-reflexivo como um «enquadramento corporal não-relativo», uma perspectiva de primeira pessoa, e compara-o ao que autores da fenomenologia clássica, como Merleau-Ponty e Husserl, identificam como «o corpo vivido»,

por oposição ao corpo objetivo. A distinção entre a experiência do corpo vivido e a experiência do corpo objetivo é o que parece faltar às interpretações dos casos empíricos analisados que pretendem pôr em causa a IEFI. Sem aquela distinção, essas interpretações confundem identificação entre corpo vivido e corpo objetivo com identificação entre «o si» e «o não-si», que seria a única possibilidade da IEFI falhar.

Independentemente de saber se podemos dizer que conhecemos, ou temos crença justificada sobre, outras mentes, em «Seeing Subjectivity: Defending a Perceptual Account of Other Minds», Joel Krueger e Søren Overgaard centram-se na questão de saber como atribuímos estados mentais a outros. O seu objetivo é, contra as alternativas oferecidas pela «teoria-teoria» e a «teoria da simulação», defender uma Teoria de Percepção Direta (TPD) de outras mentes. A TPD parte de autores da fenomenologia clássica como Max Scheler e Maurice Merleau-Ponty e propõe que os processos envolvidos na atribuição de estados mentais a outros são exclusivamente perceptuais. Considerando que a sugestão dos autores clássicos da fenomenologia é que temos percepção visual da subjetividade dos outros, a tese central da TPD é que podemos dizer que conhecemos as mentes de outros, ou que estamos justificados em acreditar nisso, porque podemos perceber, ou, mais especificamente, *ver* estados mentais alheios. Esta teoria permite pensar que a percepção tem um papel epistemológico crucial na compreensão dos estados mentais dos outros. No artigo, Krueger e Overgaard querem defender a TPD (i) contra a objeção de Pierre Jacob, segundo a qual a TPD acarreta um «*behaviorismo cru*», propondo que (ii) expressões corporais podem ser consideradas partes de fenómenos mentais. (ii) é uma resposta a (i) e começa com o esclarecimento de uma ambiguidade que Krueger e Overgaard encontram na noção de “expressão” aplicada à descrição do modo como ações são pontos de acesso (perceptual) à vida mental dos outros. A partir da desambiguação desta noção, estabelecem três versões da TPD (uma tese causal, a «tese da copresença» e uma tese constitutiva) e apresentam razões para aceitar apenas a última. Para Krueger e Overgaard, o conhecimento não-inferencial da vida mental de outros só pode ser adequadamente defendido aceitando que «emoções e outros estados mentais podem ser, de facto, visíveis *eles próprios*» (propondo como um caso empírico que exemplifica esta tese o Síndrome de Moebius). No entanto, ao contrário do que é suposto por Jacob, defender esta tese não conduz a qualquer forma de behaviorismo. Com base em (i) e (ii), Krueger e Overgaard defendem uma tese da «mente híbrida», segundo a qual percebemos diretamente aspetos ou componentes de alguns estados mentais e a fenomenologia dos estados mentais não é redutível a expressões comportamentais. Por isso, alguns estados mentais são híbridos, i.e., são compostos por processos internos e externos que formam uma «unidade integrada».

Thor Grünbaum, em «First Person and Minimal Self-Consciousness», alega que o carácter fenomenal da experiência é fator decisivo para se entender aquilo a que se poderá chamar de «consciência de si minimal». Contudo, este mesmo tipo de consciência, apesar de ser uma sub-parte da consciência fenomenal, ainda assim não exaure o predicado de ser consciente de si, nos termos do que se entende por reflexividade. Este estrato da consciência tem apenas que ver com as sensações, percepções e atitudes proposicionais, não requerendo para tal nem habilidades concetuais, nem a atenção, nem mesmo um conceito de primeira pessoa. Não pode por isso ser sequer considerado um estado mental, apenas se exigindo que a pessoa esteja fenomenalmente consciente. Como tal, considera também que este tipo de teorias não acrescenta grande conhecimento sobre a natureza do pensamento em primeira pessoa, já que assentam em verdades autoevidentes, não constituindo por isso verdades concetuais. Depois de analisar algumas destas teorias, Grünbaum defende que uma decifração adequada da experiência tida por alguém como sua exige, em simultâneo, a possibilidade da referência a

si em primeira pessoa, ainda que minimal, já que é preciso saber se o conteúdo representado é mesmo representado por si próprio ou não (em primeira pessoa). As teorias que defendem uma consciência de si minimal apontam para o facto de que, apesar de o conteúdo representacional não ter uma inteligibilidade própria, se a ele se agregar uma referência a si em primeira pessoa (conceitual), então será possível escapar à circularidade estéril das teorias que defendem um carácter de anonimia nessa mesma referência a si.

Finalmente, em «The Paradoxes of Subjectivity and the Projective Structure of Consciousness», Kenneth Williford, David Rudrauf e Gregory Landini, põem em destaque, como «paradoxos da subjetividade» (e, enquanto tal, difíceis de modelar), o carácter enganador (ou ubíquo) do sujeito consciente (para quem um «mundo» sempre «a-parece»), e a questão da ipseidade que essa aparição supõe implicar, dado que o que (a) *parece* ser surge sempre com a característica de (a) *parecer* ser para alguém. O recurso a modelos matemáticos que evidenciem a complexidade (não subscrita meramente a um mundo tridimensional) das descrições fenomenológicas sobre o modo como a subjetividade se configura (ou projeta) na estrutura da consciência, foi a forma encontrada de reconstituir relações conceituais problemáticas, tais como as de sujeito/objeto, observador/observado, relações estas que transparecem, paradoxalmente, uma dualidade no interior da unidade. De maneira a legitimar o surgimento de um modelo matemático que resolva algumas das dificuldades acima aventadas, os autores começam por fazer uma descrição fenomenológica das estruturas da subjetividade, tendo em conta referências não só canónicas, mas igualmente intuições próprias. Concluem que a subjetividade da consciência é para ser entendida como um todo, sem faceta pessoal na doação que se faz a si própria, constantemente automanifestando-se, e tendo por isso uma estrutura reflexiva. A profundidade do pólo-sujeito é, deste modo, imensa, já que a consciência se dá a si mesma não à maneira dos objetos físicos, mas numa espécie de ubiquidade funcional que se projeta num espaço fenomenal, e que se encontra em todo e em nenhum lugar. Os autores dão-nos a seguir o modelo de uma «Geometria da Consciência» que giza a estrutura topológica referente à projeção do espaço fenomenal. O facto de o espaço da consciência ser «perspetival» torna dinâmica a própria conceção de ponto de vista, pelo que o pólo-sujeito aparece sempre «em negativo» nesse mesmo espaço, constituindo ainda assim uma forma especial de referência.

Clara Morando e Manuela Teles

Nick ZANGWILL, *Aesthetic Creation*, Oxford University Press, Oxford, 2007 (hb) 2012 (pb), 200 pp., ISBN 978-0-19-964530-5.

Esta obra, originalmente publicada em 2007 e reimpressa em 2012, é uma tentativa de reanimar a discussão clássica acerca da natureza da arte, pondo em causa a ideia mais ou menos generalizada de que uma teoria estética tradicional da arte (o tipo de teoria que procura explicar o que é a arte em termos de um dos subconceitos do estético, como o de propriedades estéticas ou de experiência estética) se tornou algo obsoleto, excessivamente restritivo ou conservador, e que foi definitivamente refutado, se não por o anti-essencialismo de Weitz se mostrar verdadeiro para lá de qualquer dúvida, pelo menos em virtude de uma teoria relacional do tipo defendido por Danto ou Dickie (teorias que apelam a fatores sociais, institucionais ou

históricos para explicar o que é a arte) constituir supostamente a melhor resposta, ou o único género de resposta possível, o único com alguma hipótese de progresso ou triunfo, ao ceticismo weitziano. A este quadro há que juntar o apelo exercido pelas críticas sociológicas do estético, de inspiração marxista, feminista ou pós-modernista, que procuram eliminar explicativamente o estético, como ilusão, epifenómeno ideológico ou falsa consciência (podemos encontrar um exemplo de tal crítica, entre outros explicitamente referidos nesta obra, em Terry Eagleton, *The Ideology of the Aesthetic*, Wiley-Blackwell, 1991). Contra estas, Zangwill argumenta que embora os fatores sociológicos permitam explicar *alguns* aspetos das obras de arte, não podem explicar *todos*; em particular, sem o estético, grande parte do nosso comportamento perante a arte, o próprio facto de haver arte sequer, torna-se irracional. É porque os seres humanos valorizam esteticamente e têm preferências estéticas que faz sentido, por exemplo, procurar exprimir artisticamente outros valores, como os ideológicos ou religiosos.

Ao longo de sete capítulos – 1- *Groundrules in the Philosophy of Art*; 2- *Art as Aesthetic Creation*; 3- *Are There Counterexamples to Aesthetic Theories of Art?*; 4- *Art Essence, Identity and Survival*; 5- *Aesthetic Functionalism*; 6- *Art and Audience*; 7- *Against the Sociology of Art* – Zangwill expõe e defende a sua própria teoria metafísica da arte, a que chama “Teoria da Criação Estética” ou “Teoria Criativa da Arte” (doravante TCA). A tese central, como o nome deixa adivinhar, é a de que a arte é o que resulta de um tipo de ação criativa, a criação estética. Mas o que é isso ao certo? Eis como o próprio Zangwill formula mais explicitamente a sua tese central:

Algo é uma obra de arte porque, e somente porque, alguém teve o *insight* de que certas propriedades estéticas dependeriam de certas propriedades não estéticas; e devido a isto, esse mesmo algo foi intencionalmente dotado com algumas dessas propriedades estéticas em virtude das propriedades não estéticas, tal como previsto no *insight*. (p. 36, tradução minha)

O primeiro aspeto a notar acerca desta tese é o de que, ao contrário do que fazem outros proponentes de teorias estéticas, como Clive Bell, não apela a propriedades percetivas que as obras de arte tenham em comum – as propriedades a que apela são tão relacionais como as propriedades invocadas pelos defensores de teorias institucionais ou históricas: o facto de as propriedades que o objeto exhibe, e com as quais foi intencionalmente dotado, remontarem causalmente a um *insight* de um agente (humano ou outro cognitivamente apto) acerca da dependência entre certas propriedades estéticas e certas propriedades não estéticas (há que chamar a atenção para o facto de que ter este género de *insight* é compatível com não ter um conceito explícito do “estético”). Esta tese coloca as obras de arte na classe das entidades funcionais, a classe a que pertencem os órgãos biológicos e os artefactos:

Um dado objeto é um certo género de objeto funcional parcialmente em virtude de estar numa relação causal ou com uma *intenção* ou com um *mecanismo evolutivo* que causou a sua existência. (p. 98, tradução minha).

Ser uma obra de arte, de acordo com a TCA, consiste em ter *peelo menos* uma função estética (a função de ter certas propriedades estéticas em virtude de certas propriedades não estéticas – um exemplo dado por Zangwill (p. 100) é o de uma pintura de Mondrian ter a função de exhibir as propriedades estéticas da elegância e do arrojo (*boldness*) em virtude de uma certa organização de formas retilíneas pretas, brancas e de cores primárias), independentemente de o objeto em causa ter outras funções e de a função estética ser ou não a sua função principal (em que circunstâncias termos cujo uso primário é não estético, como “arrojo”, denotam

propriedades estéticas é um tema discutido por Zangwill numa obra anterior: *The Metaphysics of Beauty*, Cornell University Press, 2001). É o conceito de função estética que distingue as obras de arte dos objetos naturais que têm propriedades estéticas:

A natureza *tem* propriedades estéticas, mas a natureza não tem a *função* de as ter. Essa função tem origem em intenções estéticas. (p.2, tradução minha)

As obras de arte realizam as suas funções consoante satisfaçam ou não o *insight* no qual tiveram origem. As obras de arte disfuncionais (devido a erros de conceção ou a danos físicos) não deixam de ser obras de arte, tal como um relógio que não funciona não deixa de ser um relógio. É importante salientar que a relação entre ter funções estéticas e ser uma obra de arte não é uma relação simétrica: é em virtude de ter funções estéticas que algo é uma obra de arte (a esta tese chama-se “funcionalismo estético”), mas nada tem funções estéticas em virtude de ser uma obra de arte. O conceito de função estética tem primazia metafísica (e portanto explicativa) sobre o conceito de obra de arte.

Uma das consequências do funcionalismo estético é que não temos uma teoria da classificação dos objetos como obras de arte separada de uma teoria do *valor* das obras de arte, ao contrário do que sucede, por exemplo, na teoria institucional de Dickie, uma vez que a identidade de um artefacto é dada pelas suas propriedades funcionais, e só em virtude dos nossos interesses faz sentido afirmar que um objeto, como artefacto, tem a função tal e tal. Perante a objeção de Dickie, de que tal conceção “valorativa” da arte torna uma teoria incapaz de lidar com a existência de má arte, Zangwill responde: “Na *República*, Platão, curiosamente, apresentou uma explicação de como aquilo a que chamamos ‘arte’ *parece* ter valor, mas não tem. Este é o tipo certo de teoria.” (p. 6, tradução minha)

A teoria de Zangwill, ao contrário do que sucede, por exemplo, com o instrumentalismo de Beardsley, coloca a ênfase na produção do objeto artístico e não na sua receção (lembramos que, para Beardsley, algo é arte em virtude de ser intencionalmente dotado da capacidade para proporcionar experiências de marcado carácter estético). Por outras palavras, é a relação em que o objeto está com as intenções de um produtor que é relevante para o seu estatuto como arte e não qualquer relação que o objeto ou as intenções do produtor por sua vez têm com um público ou uma audiência. Esta é a razão de os conceitos de propriedade e função estética, e não o de experiência estética, terem o papel principal na TCA: a referência a um público ou audiência torna-se ociosa, pois aquilo que explica e torna racional o próprio comportamento da audiência ao valorizar as obras de arte e procurar ter experiência delas, de acordo com Zangwill, é o facto de elas terem sido intencionalmente dotadas com as propriedades estéticas que têm.

Outro aspeto a ter em conta é o de que embora Zangwill aceite uma variante de realismo estético (uma teoria segundo a qual há tal coisa como propriedades estéticas e é este facto o que justifica as pretensões normativas dos nossos juízos estéticos), que defendeu em *The Metaphysics of Beauty*, a sua teoria da arte como criação estética é igualmente compatível com teorias alternativas, não realistas (e.g. Hume, Kant, Scruton) acerca de propriedades estéticas. O conceito de função estética não impõe uma ontologia do estético em particular, pelo que a TCA não é vulnerável às objeções que se possa levantar ao realismo estético. Tudo o que a teoria precisa é o facto de os seres humanos terem preferências estéticas, de valorizarem esteticamente as coisas. Tão-pouco a ideia de que há uma relação de dependência entre o estético e não estético – a que por vezes se chama “tese da sobreveniência (ou superveniência) estética”: dois objetos não podem diferir esteticamente sem que haja diferenças não estéticas

entre eles – é vulnerável a objeções ao realismo estético. Basta que os seres humanos tenham, por exemplo, a experiência de algo como elegante, e que essa experiência dependa de o objeto exibir certas propriedades, que podemos referir sem usar quaisquer predicados estéticos.

Um terceiro aspeto digno de nota é o de a teoria defendida por Zangwill neste livro não ser “formalista” (característica que normalmente se associa às teorias estéticas) no sentido restritivo em que se diz que Hanslick, Bell ou Beardsley o são: o de cortar as relações entre a obra de arte e o mundo em geral, de ignorar o contexto histórico e social, as funções não estéticas, o conteúdo narrativo e representacional, etc. e de situar o valor estético apenas nas propriedades ditas “internas” da obra. Nada há no conceito do estético que impeça as propriedades estéticas de terem uma base de dependência alargada, em que certas propriedades estéticas são dependentes do contexto, de conhecimento acerca do objeto em causa além daquilo que é perceptivamente acessível (por exemplo, acerca do estilo, escola ou categoria artística a que o objeto pertence), de conteúdo narrativo e representacional, etc. Pode-se encontrar a fonte desta conceção alargada, como Zangwill sugere, na ideia kantiana de *beleza dependente*. Por exemplo, uma flor é bela *simpliciter* (independentemente de qualquer conhecimento sobre o seu papel na reprodução das plantas) mas um edifício pode ser belo *enquanto* biblioteca, igreja, etc. (ou seja, o facto de ser uma biblioteca ou uma igreja é relevante para a sua apreciação estética). Outro modo de dizer isto é que um objeto pode ter funções estéticas que dependem das suas funções não estéticas. A ideia de que uma teoria estética da arte é inevitavelmente restritiva e “formalista” torna-se assim num espantinho. É de notar que o próprio Zangwill defende uma variedade de “formalismo moderado”, segundo o qual as propriedades estéticas dependem pelo menos parcialmente de propriedades perceptivas, ou seja, não podem depender exclusivamente de propriedades contextuais, embora possam depender de propriedades perceptivas apenas. Em linguagem kantiana: não há beleza dependente sem beleza “pura” ou “livre”, embora possa haver a segunda sem a primeira. Pode-se atacar o formalismo moderado, argumentando a favor da ideia de que nenhuma propriedade estética depende exclusivamente de propriedades perceptivas, mas isto não levanta quaisquer dificuldades à TCA.

O quarto aspeto a salientar é o conceito, introduzido por Zangwill, de *obras de segunda ordem*, como parte de uma estratégia para lidar com a objeção óbvia de inadequação extensional: a existência de supostos contraexemplos à teoria da arte como criação estética, ou seja, objetos que são obras de arte mas que não foram feitos com quaisquer preocupações estéticas em mente – os exemplos que ocorrem imediatamente são os *ready-mades* de Duchamp e a chamada “arte conceptual”. Uma estratégia possível para lidar com estes casos consiste em negar que tais objetos sejam inteiramente desprovidos de propriedades estéticas ou que não indiciam quaisquer preocupações apropriadamente denominadas “estéticas”. Outra estratégia, que Zangwill rejeita, é a de incluir propriedades como a de ser espirituoso ou provocador na classe das propriedades estéticas (muito dependerá, evidentemente, da teoria acerca do estético que adotarmos, dado não haver qualquer perspectiva consensual acerca dos limites do estético). A estratégia a que dá preferência é a de tratar tais objetos como *obras de segunda ordem*, ou seja, objetos cujo estatuto como arte é *derivado*, no sentido de envolverem uma referência necessária a obras que têm propriedades estéticas (p. ex., fazendo um comentário irónico *acerca* da arte tradicional) e que portanto são obras de arte num sentido primitivo, não derivado. Outro modo de dizer isto é o seguinte: coisas como os *ready-mades* e a “arte conceptual” só são inteligíveis tendo a arte tradicional como pano de fundo.

À objeção de que tal estratégia converte em obra de arte, por exemplo, qualquer texto de um crítico acerca de arte, Zangwill responde que um texto acerca de uma escultura não é para ser apreciado como escultura. Esta resposta, porém, é de duvidosa eficácia, dado que ser

uma escultura, ou uma pintura, ou uma peça musical não são condições necessárias de ser arte: como o próprio Zangwill defende, nada tem funções estéticas em virtude de ser uma obra de arte, pelo que a intenção de que algo seja visto como pertencente a uma forma de arte estabelecida não pode distinguir os objetos de arte de outros objetos. O contraste entre estatuto artístico “derivado” e “intrínseco” é também nebuloso, tendo em conta que as propriedades essenciais da arte, à luz da TCA e do funcionalismo estético em que se sustenta, são propriedades relacionais e não propriedades intrínsecas dos objetos classificados como arte.

O quinto aspeto que quero sublinhar é a atitude do autor perante certas questões metodológicas na filosofia da arte. Desde o início, Zangwill deixa claro não estar interessado no jogo da definição e contraexemplo e não considerar a adequação extensional da teoria como uma prioridade, em detrimento do seu potencial explicativo (nomeadamente, em explicar por que valorizamos a arte, por que nos damos ao trabalho de a produzir e por que procuramos ter experiência dela). Há que dizer algumas palavras acerca disto. A adequação extensional, ou seja, a característica pela qual uma definição se aplica a *todas* as coisas que pertencem à extensão da categoria definida *e só a elas*, é uma das quatro características consideradas como condições necessárias e suficientes para a adequação de uma definição, nomeadamente: 1) adequação extensional, 2) adequação criterial, 3) conjuntividade, 4) adequação motivacional. De modo que há lugar para duvidar do poder explicativo de uma teoria ou definição da arte que não seja extensionalmente adequada e não é óbvio que esteja aberto a Zangwill o sacrificar essa adequação ao poder explicativo ou que tal opção faça sequer sentido. Afinal, para que servem as estratégias usadas para lidar com os *ready-mades* e a “arte conceptual” se não para preservar a adequação extensional da teoria? E se estas estratégias forem bem sucedidas, em que sentido é que ainda podemos dizer que se sacrificou a adequação extensional ao poder explicativo?

Não dispomos do espaço nem é este o lugar para explorar em detalhe as restantes três condições na lista, apesar de a condição 3 – conjuntividade – aparentemente chocar com a estratégia das “obras de segunda ordem”, para lidar com os supostos casos de arte anti-estética, uma vez que esta estratégia parece tornar disjuntiva a definição contida na tese central do livro, que referi atrás (algo é uma obra de arte *ou* porque satisfaz a TCA *ou* porque é acerca de coisas que a satisfazem). Num artigo de resposta a objeções, Zangwill procura resolver este conflito apelando ao conceito de “envolvimento essencial”: dado que as “obras de segunda ordem” *envolvem essencialmente* as propriedades estéticas das “obras de primeira ordem”, a definição gerada pela TCA não é, apesar da aparência, uma definição disjuntiva e portanto satisfaz a condição da conjuntividade. Se tem razão ou não é algo que deixo à curiosidade do leitor. Porém, é importante clarificar este ponto metodológico acerca da adequação extensional, dada a insistência de Zangwill na sua subordinação à adequação explicativa. Para o compreender, temos de ter presente que para Zangwill a teoria da arte não se ocupa primariamente do *conceito* ou conceitos de arte que efetivamente usamos ou do significado de “arte”. Nas suas palavras, apresentar condições necessárias e suficientes para algo ser arte é dar uma “equivalência modal”, ao passo que definir “arte” é dar uma “equivalência semântica” (p. 4). No primeiro caso, ocupamo-nos de objetos e eventos no mundo, não de entidades linguísticas e conceitos (embora palavras e conceitos façam tanto parte da realidade como outra coisa qualquer):

Em tudo isto é crucial lembrarmo-nos de que aquilo que nos interessa quando refletimos na arte não é um *conceito* mas um âmbito de *objetos* e *eventos* intrigantes e um âmbito de *atitudes* intrigantes para com esses objetos e eventos. (p. 78, tradução minha)

Assim, não admira que Zangwill não veja a acomodação de tudo aquilo a que as pessoas chamam “arte” como uma condição de adequação interessante ou relevante para uma teoria da arte. A TCA é uma teoria *normativa*, e não descritiva (embora na realidade uma teoria combine sempre elementos normativos e descritivos). O seu propósito não é descrever o conceito ou conceitos de arte que usamos, mas dizer-nos que conceito de arte é explicativamente superior (seja ou não esse o conceito que efetivamente usamos). É de esperar não só que tal teoria *exclua* algumas coisas que alguém, algures, considera como arte mas também que *inclua* coisas que alguém, algures não considera como arte (p. ex., a “criação estética” que ocorra fora dos limites institucionais do “mundo da arte” ou que não se subsuma num conceito mais paroquial de arte, como o conceito “ocidental” de Belas-Artes, ou noutra divisão histórica e convencionalmente arbitrária das atividades esteticamente criativas).

Há muitos mais aspetos relevantes na teoria de Zangwill além dos que mencionei aqui (por exemplo, acerca das implicações do funcionalismo estético para a ontologia das obras de arte – p. ex., haverá uma distinção metafisicamente relevante entre obras de arte “multiplemente instanciáveis” (ou alográficas) e obras de arte “singulares” (ou autográficas)? (ver o que é dito sobre isto no capítulo 4, p. 102) – ou para questões como a de o restauro ser ou não destrutivo para a identidade da obra (ver pp. 113-115), e há seguramente muito mais a dizer acerca daqueles que mencionei. Mas não nos podemos entregar à exploração e crítica exaustiva desses aspetos numa mera recensão. O propósito aqui foi apenas o de chamar a atenção para o facto de estarmos longe de ter assistido ao canto de cisne das teorias estéticas da arte. O livro de Zangwill é uma contribuição valiosa para uma discussão filosófica viva e atual.

Vítor Guerreiro

INDICE ONOMÁSTICO

Por Santiago M. Zarria Quinaucho

Abimelec, 52
 Abraão, 52
 Abravanel, *ver* Leão Hebreu
 Adam Kadmon, 108
 Adão, 108
 Adelardo de Bath, 188, 193, 194.
 Adimanto, 25
 Aélio, 19
 Agostinho de Hipona, 36, 38, 39, 40, 43, 54,
 66, 70, 73, 74, 75, 76, 77, 78, 79, 80, 81,
 82, 84, 85, 96, 99
 Aguilar, T., 174
 Al-Farabi, 188, 193
 Al-Ghazâlî, 191
 Al-Kindi, 188, 193
 Al-Râzi, 191
 Alan, 175, 176, 178
 Alberto Magno, 189, 190, 191, 193, 194
 Alcibiades, 21, 180
 Alemanno, Y., 105
 Alexander, L., 75
 Alfano de Salerno, 188
 Allen, W., 124, 127, 131
 Altmann, A., 105
 Álvaro Pais, 33
 Ambrósio de Milão, 33, 34, 39, 54, 66
 Ámen, M., 201
 Andrade, R.O., 32
 Anito, 22
 Annas, J., 19
 Anya, 174, 175, 176, 177, 178, 180, 181
 Anzulewicz, H. 189, 193, 194
 Apel, K. O., 157
 Araújo, F.M., 7, 9, 11
 Arentino, 74, 76, 77, 78, 79
 Aristófanés, 19, 22, 25
 Ariston, 18
 Aristonímos, 26
 Aristóteles, 20, 21, 22, 26, 40, 42, 43, 85, 86,
 87, 89, 90, 91, 92, 95, 96, 97, 149, 152,
 153, 155, 156, 157, 187, 188, 189, 191,
 193, 197
 Aronson, J., 107
 Ast, 19, 20
 Aumann, R., 165
 Austin, 200
 Averróis, 93, 188, 191, 193, 194
 Avicena, 84, 85, 89, 93, 95, 96, 188, 193,
 194
 Baciero, C., 85
 Baciero, L., 85
 Ballweg, J., 36
 Baptista, P., 7
 Barber, K. F., 115
 Barnabé, G. R., 32, 37
 Barsábas, 37
 Bastos, A.N., 150
 Bastos, F., 11
 Baudry, L., 32
 Beardsley, M. C., 211, 212
 Beбето, 169
 Bell, C., 210, 212
 Beltrán, M., 101, 114
 Benito XII, papa, 32, 33, 34, 35, 36, 49, 50
 Benoist, J., 207
 Bernardo de Claraval, 44, 45, 47, 48, 49, 54,
 55, 56, 57, 58
 Bertelloni, F., 32
 Bertrand, J., 80
 Beyssade, J-M., 110, 111, 112, 113
 Bigi, E., 77
 Billanovich, G., 76
 Binmore, K., 159, 160, 161, 166, 167, 168,
 169
 Blits, J., 23, 24, 25
 Boas, F., 134
 Boaventura de Bagnoregio, 191, 197
 Boécio (Severino), 188
 Bonfill, R., 115
 Boni, L.A. de, 32, 38, 190, 192, 194
 Borges, M., 10
 Bostrom, N., 146
 Boulder, L., 22
 Bowe, G. S., 22
 Bandom, R. J., 207
 Brentano, F., 205
 Bufano, A., 74
 Burge, T., 159, 160, 168, 169, 171
 Burlando, G., 32
 Bush, G.W., 182
 Caballero, S., 99
 Cadilha, S., 201, 202
 Caeiro, A. C., 149, 155
 Camastra, F., 32

Campbell, J. 204
 Cantista, M. 10, 11
 Cardini, R., 79
 Cardoso A., 10, 11
 Cardoso, A., 195, 196, 197, 198
 Carnois, B., 122, 126
 Carvalho, A. D. de, 11
 Cassou-Noguès, P., 139
 Castellote, S., 85
 Cayetano, T. V., 87, 93
 César, 65
 Chalmers, D., 204
 Cheney, D., 181
 Chisholm, R., 206
 Chlistalla, M., 143
 Chomsky, N., 200
 Chudnoff, E., 203
 Cícero, 188, 189
 Clemente I, papa, 52, 53, 65
 Clifford, O., 18
 Clitofonte, 18-29
 Coetzee, J., 173-183
 Cohen de Herrera, A., 101, 105, 106
 Cohen-Halimi, M., 127
 Cohen, A., 101, 105, 106, 107
 Coimbra, L., 7
 Colen, J., 17
 Constant, B., 153
 Constantino, 58
 Cooperman, B. D. 115
 Coppini, D., 79
 Cordobero, 106
 Correi, C. P., 152
 Corso de Estrada, L., 189, 193, 194
 Cortina, A., 149-158
 Costa, J., 11
 Costa, P., 10
 Courcelle, P., 76
 Crísipo, 21
 Cristo, 33, 34, 35, 37, 38, 39, 40, 41, 42, 43,
 44, 46, 47, 49, 50, 51, 52, 53, 57, 58, 59,
 61, 62, 63, 64, 65, 66, 66, 67, 68, 70, 110,
 192
 Cunha, R.V., 201
 Curiel, S. D., 105
 Damiaata, M., 32
 Daniel, 52, 104
 Danto, A., 209
 De Rossi, A., 114, 115
 Debieve, B., 32
 Demócrito, 19
 Demóstenes, 181
 Dennett, D., 200
 Descartes, R., 12, 102, 111
 Descola, P., 142
 Di Poppa, F., 105
 Dias, C.E.S., 188, 194
 Dickie, 209, 211
 Diógenes Laércio, 19
 Dionísio de Halicarnasso, 18
 Dionísio do Burgo, 76, 77
 Diotima, 180
 Domício, 44
 Domínguez, A. 102
 Drestke, F., 204
 Duchamp, M., 212
 Dunn, M., 19
 Durando de Saint Pourçain, 86
 Eagleton, T., 210
 Ebert, D., 207
 Engstrom, S., 124
 Enrico, F., 74
 Epicuro, 123
 Erasmo, D., 112
 Esaú, 52
 Esdras, 52
 Espinosa, B., 101-117
 Esposito, C., 196, 197
 Euclides 168, 188
 Eugénio III, papa, 44, 54, 55
 Faitanin, P., 196, 197, 198
 Falbel, N., 32
 Falcato, A., 173
 Falguera, J., 199
 Fédon, 19
 Fernandes, D., 159
 Fichte, J., 205
 Fidei, P., 191
 Figueiredo, G., 194
 Filipe Augusto, 47
 Filipe de Opus, 19
 Filipe o Chanceler, 189, 193
 Filon de Alexandria, 114, 115
 Fine, L., 108

Fodor, J., 199
 Fonseca, I. A., 106, 113
 Foucault, M., 127
 Francisco Petrarca, 73-82
 Frank, M., 205
 Frege, G., 198, 199, 201
 Friedländer, P., 19,
 Friedman, J., 117
 Friess, P., 145
 Galeno, 92
 Gallagher, S., 207
 Gebhardt, C., 102
 George, S.A., 105
 Gil, L., 10
 Giletti, A., 191, 193, 194
 Gilson, E. 196
 Glauco, 18, 25
 Goldish, M., 105
 Gomperz, T., 21
 González-Ayesta, C., 197, 198
 Goodman, L. E., 107
 Górgias, 18
 Graça, J.A., 10
 Graciano, 34
 Gregório Magno, 54
 Grosseteste, 193
 Grote, G., 19, 20, 23
 Grube, G. M. A., 23
 Gruber, H. E., 137
 Grünbaum, T., 208
 Gruyter, W., 32
 Guérault, M., 111, 117
 Guerreiro, V., 214
 Guilherme de Ockham, 31-71, 169
 Guillemin, P., 145
 Guimarães, H.C.F., 11
 Guimarães, R. M. P. M., 11
 Guyer, P. 121, 126, 130
 Habermas, J., 25, 157
 Hagededer, O., 36
 Hales, A. 190, 193
 Hanslick, E., 212
 Harman, G., 204
 Harris, R. B., 19
 Harrison, M., 145
 Hasse, N. D., 84
 Heath, P., 126
 Hebreo, L., 115
 Hegel, G. W. F., 123, 124
 Henrich, D., 202, 206
 Herodes, 66, 67
 Herrera, A. C., 101, 105, 106, 109, 110, 113
 Hespanhol, J. C. P., 11
 Hilbert, D., 139, 141
 Hiparco, 19
 Hipócrates, 20, 92
 Hobbes, T., 196
 Holger, T., 21
 Homero, 20
 Howland, J., 18
 Hugues, A. W., 105
 Hume, D., 169, 211
 Husserl, E. 203, 205, 207
 Inocêncio III, papa, 36, 47, 50, 51, 60
 Isaías, 52
 Jacob, P., 208
 Jarrett, C. E., 112
 Jeremias, 48, 49, 56
 Jerónimo, são, 44, 54, 62
 Jesus, 33, 37, 38, 39, 40, 41, 42, 43, 45, 46,
 49, 50, 51, 53, 54, 57, 58, 59, 61, 63, 64,
 65, 66, 68, 76, 110, 194
 João Crisóstomo, 54, 67
 João Duns Escoto, 188, 192, 193, 197
 João XXII, papa, 51
 João, evangelista, 36, 47, 52
 Jorge, M. M. A., 11
 Kadmon, A., 108, 112
 Kant, I., 12, 119-131, 157, 198, 199, 211
 Kilkülen, J., 36
 Klagge, J., 179
 Klein, E., 107
 Kneale, W., 139
 Knysh, G., 36
 Krabbenhoft, K., 105
 Kremer, M., 22
 Kriegel, U., 204, 205
 Krueger, J., 208
 Lagarde, G., 32, 33
 Lan, C. E., 177
 Landini, G., 209
 Langton, E., 47
 Latour, B., 144
 Lázaro Pulido, M., 187, 191, 193, 194, 197

Leão Hebreu (Judá Abravanel), 115
 Leão Magno, 33
 Lear, J., 178, 179
 Ledger, G. R. 20, 21
 Leibniz, G. W. von, 102, 196, 197
 Leist, A., 178
 Leite, I., 10
 León Florido, F., 191, 193, 194
 Leppin, V., 36
 Lévi-Strauss, C., 134, 135, 138, 142, 147
 Lewis, B., 120
 Lewis, D., 159-172, 206
 Lewis, E., 32
 Lima, A., 10
 Lima, J.J. 196, 197, 198
 Lísias, 18, 25, 26, 29
 Lledó Íñigo, E., 177
 Lot, 52
 Lucas, evangelista, 52
 Lucca, P., 33
 Lucciani, É. 76, 79
 Luria, I. 105, 106, 107, 108, 109
 Lurie, D., 179
 Macedo, J. M. C., 13
 Macedo, T. J., 11
 MacIntyre, A., 153
 Magalhães, A. P. T., 32
 Magid, S., 104, 107, 108
 Maimónides, 191
 Maleczek, W., 36
 Malinowski, B., 135
 Mantas España, P., 188, 193, 194
 Maquiavel, N., 181, 182, 183
 Marcílio, L., 77
 Marcos, evangelista, 43
 Mardones, J. M., 114
 Maria, 68
 Marinho, M., 10
 Marques, A., 122
 Martí, R., 191, 193, 194
 Martínez Hernández, M., 179
 Martins, A. R., 32
 Martins, A., 195
 Mate, R., 114
 Mateus, 34, 43, 52
 McCarthy, J., 136
 McDowell, J., 200, 203
 Mcgrade, A.S., 32
 Mcguinness, B. F., 150
 McLennan, J., 134
 Meirinhos, J., 10, 13, 187, 194, 195, 197
 Melamed, Y., 110
 Mendonça, M., 197
 Merleau-Ponty, M., 207, 208
 Michahelles, F., 145
 Miethke, J., 32
 Miguens, S., 198, 200, 202
 Mijuskovic, B., 112
 Millon, J., 80
 Minsky, M., 136
 Moisés, 38
 Molina, L., 197
 Monderer, D., 170
 Monroy, R., 200
 Montague, M., 203, 204
 Moore, G. E., 205
 Morando, C., 209
 Morão, A., 120, 123, 125, 126
 Morgenstern, O., 167
 Morujão, A.F., 121
 Nagel, E., 139
 Nails, D., 22
 Nascimento, C.R., 196, 197, 198
 Natário, M. C., 11
 Nemésio de Emesa, 188
 Nepociano, 44
 Newell, A., 136, 137, 138
 Newman, J.R., 139
 Nicómaco, 149, 155
 Nolach, P. de, 76
 Nordmann, A., 179
 Novak, D., 107
 Nussbaum, M., 173, 174, 175
 Ogren, B., 109
 Oldenburg, H., 110, 115, 116
 Olson, E., 201
 Orígenes, 42, 43, 54
 Orrego, S., 196, 197
 Orwin, C., 18, 22, 23, 25
 Overgaard, S., 208
 Ovídio, 75
 Panécio, 19
 Pangle, T., 18, 19, 20
 Parisoli, L., 190, 193, 194

Parménides, 20, 21
 Paulo de Tarso, 37, 50, 55, 58
 Pedro Abelardo, 188, 193, 194
 Pedro Auréolo, 86
 Pedro, apóstolo, 33, 37, 38, 39, 40, 41, 42, 43, 44, 45, 46, 47, 49, 50, 52, 53, 54, 56, 58, 59, 63, 64, 65, 66, 67, 68, 93, 94
 Pellegrin, E., 76
 Peña Eguren, E., 31
 Peña, V. 104, 102, 111
 Penedos, A., 10
 Pereira, C., 11
 Pereira, P., 11
 Perry, J., 204
 Petrarca, *ver* Francisco Petrarca
 Philonenko, A., 127
 Pich, R. H., 192, 193, 194, 197, 198
 Pilatos, 63
 Pilot, G., 32
 Pina, L., 7
 Pinto, J. A., 198
 Pires, L., 11
 Platão, 12, 17-29, 136, 157, 174, 175, 177, 179, 180, 188, 211
 Plutarco, 21
 Poncela González, A., 83, 196
 Popkin, R.H., 105
 Preyer, G. 202, 206
 Puigcerver, A., 99
 Putman, H., 200
 Queiroz, L., 193, 194
 Quine, W. V. O., 200
 Quintela, P., 120, 157
 Rabade, S., 99
 Ramón Guerrero, R., 188, 193, 194
 Ramos, L. A. O., 11
 Rawls, J., 24, 25, 151, 152, 153, 154, 157, 159
 Rebalde, J., 198
 Rescola, M., 160
 Ribeiro, D. V., 33
 Riccardi, M., 11
 Rivas Monroy, M.U., 200
 Robiglio, A. A. 190, 193, 194
 Rochester, N. 136
 Rogério Bacon, 190, 193, 194
 Rohden, V., 122
 Romana, S., 56
 Romano, E., 33
 Roochnik, D. L., 22
 Rosa, J. C. 151, 153, 155
 Rosa, J. M. S., 32, 67
 Rossi, A., 114
 Rossi, V., 76
 Rowe, C., 18, 19
 Rudrauf, D., 209
 Russell, B., 136, 204
 Saccaro Battisti, G., 105
 Sacksteder, W., 116
 Salomão, 68
 Samet, D., 170
 Sandberg, A., 146
 Santonastaso, G., 32
 Santos, C.E., 188, 194
 Santos, E., 11
 Santos, H., 10
 Santos, J. C. D. M., 11
 Santos, J., 193, 202
 Santos, L. R., 124, 195
 Santos, M. P., 121
 Saraiva, F., 11
 Sartre, J.-P., 205
 Sarug, I., 105
 Schein, N., 112
 Scheler, M., 208
 Schelling, T., 162, 168
 Schleiermacher, F., 19
 Schmaltz, T., 102, 114, 116
 Schneewind, J. B., 121, 126
 Schofield, M., 18
 Schuller, G.H., 101, 102, 103, 112, 113, 116
 Scott, J., 36
 Scruton, R., 211
 Sen, A., 149-158cc
 Septimus, B., 105
 Shalom, N., 105
 Shannon, C., 136
 Shaw, J. C., 137
 Shogimen, T., 32
 Shore, B., 138
 Silas, 37
 Silber, J., 123, 128, 129
 Sillari, G., 166
 Silva, A.S.C., 142

Silva, C.M.F., 119
 Silva, P., 133, 145
 Silva, P.O., 11, 73, 194, 195, 197, 198
 Silva, R. S., 200
 Símaco, 36
 Simon, H. A., 136, 137, 138
 Singer, P., 178
 Slings, S. R., 21
 Smith, A., 151, 152
 Soares, M., 200, 201
 Sócrates, 17, 18, 20, 21, 22, 23, 24, 25, 26, 27,
 28, 29, 157, 177, 180
 Souza, J. A. C. R. de, 31, 32, 33, 34, 37, 47
 Spinoza, *ver* Espinosa
 Stahl, N., 110
 Strnad, A., 36
 Suárez, F., 83- 99, 194, 195, 196, 197, 198
 Sundmaeker, H., 145
 Susemihl, F., 42
 Talazko, J., 207
 Tarán, L., 20
 Taylor, C. C. W., 19
 Teles, M., 198, 201, 209
 Teófilo, 112
 Teramenes, 22
 Terrel, G., 137
 Testart, A., 134
 Thesleff, H., 21
 Thomson, B., 204
 Tiago de Viterbo, 33, 67
 Tiago, apóstolo, 34, 35, 37, 38, 53
 Timóteo, 47, 50, 51, 52, 53
 Tito, 37, 38, 66
 Tobias, 52
 Tomás Bradwardine, 193, 194
 Tomás de Aquino, 12, 93, 94, 98, 189, 190,
 191, 193, 195
 Trasiló de Alexandria, 17, 19
 Trásímaco, 18, 22, 23, 24, 25, 26, 29
 Travis, C., 198, 199, 205
 Trottmann, C., 190, 193, 194
 Tucídides, 22
 Tunhas, P., 124, 127, 199
 Turing, A. M., 140, 141, 142, 144, 147
 Twersky, I., 105
 Tye, M., 204
 Uckelmann, D., 145
 Unamuno, M., 83
 Valcárcel, A., 153
 Van Riet, S., 84
 Vanderschraaft, P., 165
 Vázquez, J., 199
 Vilares A. C., 149
 Vilela, E., 11
 Vital, H., 106
 Vitorino, O., 124
 von Neumann, J., 141, 167
 von Rosenroth, C. K., 106
 von Tschirnhaus, E.W., 102, 103
 Weber, M., 200
 Weinberg, J., 115
 Weitz, M., 209
 Wertheimer, M., 137
 Whitehead, 136
 Whiting, J., 124
 Wilamowitz, U. von, 20
 Williford, K., 209
 Winters, C., 102
 Wishon, D., 204
 Wittgenstein, L., 150, 152, 179, 200
 Woelfflé, S., 145
 Wolfson, H. A., 103, 104, 105, 106, 107, 108,
 110, 112, 113, 114
 Wood, A., 124, 127, 128, 130, 131
 Xenofonte, 21, 22, 24
 Yagel, A., 105
 Yossa, N., 105
 Yovel, Y., 114
 Zahn, R., 207
 Zangwill, N., 209, 210, 211, 212, 213, 214
 Zourabichvili, F., 103
 Zubiri, X., 85, 196