

REVISTA DA FACULDADE DE LETRAS
SÉRIE DE FILOSOFIA
SEGUNDA SÉRIE, VOL. 27-28 (2010/2011)

UNIVERSIDADE DO PORTO

REVISTA
DA
FACULDADE DE LETRAS

SÉRIE DE FILOSOFIA



FACULDADE DE LETRAS
UNIVERSIDADE DO PORTO

VOL. 27-28

SEGUNDA SÉRIE

2010-2011

Revista da Faculdade de Letras – série de Filosofia
Volume 27-28 (2010-2011)

DIRETOR: José Meirinhos
(Departamento de Filosofia e Instituto de Filosofia)

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 REDAÇÃO João Alberto Pinto
José Meirinhos
Luís Araújo
Maria Celeste Natário
Maria Eugénia Vilela
Maria João Couto
Paula Cristina Pereira
Paulo Tunhas
Sofia Miguens

PUBLICAÇÃO ANUAL

PROPRIEDADE Faculdade de Letras da Universidade do Porto

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

EXECUÇÃO GRÁFICA: Edições Afrontamento

TIRAGEM: 150 exemplares

ISSN: 0871-1658

DEPÓSITO LEGAL: 175913/02

Índice

ESTUDOS / STUDIES

- Em torno de Plotino e da sua importância para a Filosofia Medieval
Maria Manuela Brito Martins 9
- O conceito de *plenitudo potestatis* na primeira questão das Octo Quaestiones
de Guilherme de Ockham O.F.M.
José António de C. R. de Souza-Johnny Taliateli do Couto..... 21

WILLIAM JAMES: SELF E EMOÇÕES

(org. Paulo Tunhas e Paulo Jesus)

- A experiência religiosa e a temporalidade em William James
Maria Teresa Teixeira..... 95
- Epifenomenismo e dualismo – ou o estranho caso da psicologia científica em W. James
João Alberto Pinto 105
- Abordagem psicológica do fenómeno religioso no dealbar do século XX: convergências entre
Flournoy, James e Delacroix
Maria Formosinho 121
- James e Freud: estética das emoções e fisiologia dos afectos
Nuno Miguel Proença..... 135
- The embodied nature of emotions: On Charles Darwin and William James' legacy
Paulo Jesus 149

O que seria uma consciência des-subjectivizada? O ponto de vista jamesiano e a crítica de Damásio a Dennett <i>Sofia Miguens</i>	155
---	-----

Paixões <i>Paulo Tunhas</i>	169
--------------------------------------	-----

RECENSÕES / BOOK REVIEWS

R. H. PICH (Ed.) – <i>Anselm of Canterbury (1033-1109) Philosophical Theology and Ethics</i> , FIDEM, Porto 2011 (por Maria Manuela Brito Martins)	239
--	-----

Pedro Baptista, <i>O filósofo fantasma: Lúcio Pinheiro dos Santos</i> , Zéfiro Ed., Lisboa 2010 (por José Meirinhos)	244
--	-----

L. WITTGENSTEIN, <i>Observações sobre o Ramo Dourado de Frazer</i> , Deriva Editores, Porto 2011 (por Sofia Miguens)	250
--	-----

ESTUDOS / STUDIES

MARIA MANUELA BRITO MARTINS*

EM TORNO DE PLOTINO E DA SUA IMPORTÂNCIA PARA A FILOSOFIA MEDIEVAL

Neste colóquio, consagrado à *Presença Anselmiana* e em homenagem ao Dr. Macedo¹, permitam-me que teça, em primeiro lugar, algumas palavras iniciais sobre o homenageado, na medida em que foi meu professor de filosofia medieval, assim como a professora Cândida Pacheco, aqui presente. Na verdade, foram, ambos, meus professores de filosofia medieval. Nessa altura, as aulas eram dadas pelos dois, sendo que, a professora Cândida, incidia numa abordagem dos aspectos histórico-filosóficos que emergiam do reencontro entre Helenismo e Judaísmo, por exemplo, com Fílon de Alexandria, e depois, entre Helenismo e Cristianismo, de forma a descrever as linhas matriciais do pensamento filosófico cristão, situado historicamente e cronologicamente na Antiguidade Tardia. Por isso, dava alguns elementos da Patrística, quer da Grega, quer da Latina. Por sua vez, o Dr. Macedo desenvolvia alguns desses aspectos. Lembro-me perfeitamente de uma breve mas incisiva leitura sobre o *Parménides* de Platão, e lembro-me perfeitamente como a abordagem plotiniana era, a este respeito, passagem obrigatória. Na sucessão cronológica e na sucessão temática estudavam-se os autores mais representativos deste longo período da história da filosofia, na variedade dos seus autores e escolas, assim como dos seus problemas e questionamentos.

O Dr. Macedo é um daqueles professores para quem ensinar a filosofia e, neste caso preciso, a filosofia medieval, é um exercício que implica uma adesão e sobretudo, uma procura de saber. Ora isto é o que é mais importante na *ars philosophica*. Já na Antiguidade, alguns filósofos ou outros intelectuais e homens do saber, como foi o caso de Fílon de Alexandria, opunham-se a uma consideração da filosofia entendida unicamente como matéria de ensino. Outros ainda, distinguiam a filosofia das *artes liberales* enquanto estas fossem unicamente entendidas como *technai*, ou seja, como técnicas que se aprendem e se limitam à aprendizagem passiva e repetitiva. Foi também este tipo de “conversão” que ocorreu com Agostinho de Hipona. Também nos relata, Porfírio, na sua biografia que, Plotino, depois de ter escutado tantos mestres célebres em Alexandria,

* Faculdade de Teologia da Universidade Católica Portuguesa – Porto.

¹ Este estudo foi apresentado na jornada de estudos *Presença Anselmiana. Homenagem a José Maria da Costa Macedo*, Faculdade de Letras da Universidade do Porto 11 de Dezembro de 2009.

depressa se desiluiu com eles, vindo a encontrar junto do mestre Amónio Saccas, a incarnação da filosofia. Desde logo, exclamou, quando pela primeira vez ouviu, então, as suas lições e disse: «este é o homem que procurava»².

Nas aulas de filosofia medieval, o professor Macedo, instigava-nos a aprofundar as matérias e, o seu modo de abordagem suscitava questões, pelo menos, era isso o que eu sentia. Lembro-me perfeitamente de alguns desses debates, nos quais participei e algumas vezes, para além das aulas. Esses debates foram, afinal, o verdadeiro exercício do saber no quadro de uma *universitas*. Claro está, que nessas discussões, eu sentia que a distância que me separava do professor era imensa, porque sentia o quanto estava longe ainda do seu patamar.

Devo também dizer publicamente que devo a estes dois professores, ao Dr. Macedo e à professora Cândida Pacheco, o facto de me encorajarem e de me «aliciarem» para a filosofia medieval. Além disso, o Dr. Macedo tentou cultivar em mim o interesse pela área da metafísica, que eu prezo muito, por opção própria, mas também ajudada por aqueles que foram meus mestres.

A razão por que escolhi Plotino é no fundo, escolher um autor, que era caro ao Dr. Macedo, embora eu saiba que é no pensamento de Santo Anselmo que tem incidido alguns dos seus livros mais reconhecidos, como por exemplo a tradução do *Proslogion*. Todavia, a escolha de Plotino também se prende com os meus próprios interesses e afinidades filosóficas com o professor Macedo. O título que dei à minha comunicação é talvez demasiado vasto, mas tentarei incidir sobre dois aspectos que considero importantes: num primeiro momento, falarei sobre os aspectos histórico-filosóficos, relativamente à obra de Plotino e à sua transmissão na história do pensamento, sobretudo ocidental. Num segundo momento, mais curto, falarei sobre alguns dos aspectos mais importantes do pensamento de Plotino e tento estabelecer alguma relação com o pensamento de Anselmo.

1. Plotino: vida e obra

Segundo o relato de Porfírio na *Vida de Plotino e dos seus escritos*, Plotino nasceu em 203 d.C.³. Todavia, segundo o relato de Suidas, e ainda de Eunápio de Sardes (346-414)⁴, Plotino, nasceu em 205, na cidade de Licópolis (Assuão), no Egipto⁵. Morre aos

² ARMSTRONG, H. (ed.), *The Cambridge History of Later Greek and Early Medieval Philosophy*, Cambridge University Press, Cambridge 1967, p. 196.

³ Plotin, *Ennéades* I, texte établi et traduit par E. Bréhier, Les Belles Lettres, Paris, 1976, p. 3.

⁴ Eunapii Sardiani *Vitas Sophistarum et fragmenta historiarum recensuit notisque illustravit* Io. Fr. Boissonade, accedit annotatio Dan. Wyttenvachii, Amsterdam 1822, p. 6. Eunápio de Sardes escreveu a *Vida dos sofistas*, na linha do género doxográfico, onde descreve as figuras mais representativas dos “sábios”, por entre as quais, se encontram os neoplatónicos.

⁵ Suidas ou Souidas e ainda Soudas é o autor da maior enciclopédia ou do mais importante *Lexicon* Grego. Nada se sabe nada deste Suidas a não ser que deve ter vivido no século X, em Constantinopla e que provavelmente era um eclesiástico. Este léxico é um dos mais importantes documentos de filologia grega, de gramática e de literatura. Cf. Suidas *Lexicon*, 5 vol., (*Lexicographi Graeci*, 1) ed. Ada ADLER, Aedibus B. G. Teubneri, Lipsiae 1928-38.

66 anos de idade, em 270 d.C., assistido por um dos seus discípulos, o médico Eustóquio de Alexandria⁶.

Com efeito, podemos afirmar que, depois de Platão (427-347) e Aristóteles (384-322), duas das figuras ímpares da época áurea da filosofia na Grécia, surge seis séculos depois, uma outra figura com a envergadura e o vigor filosófico que marcará para os séculos vindouros, a história da filosofia. A obra que nos deixou, as *Enéadas*, pode não ter o peso da obra de Platão ou de Aristóteles, mas tem, com certeza, o pendor reflexivo e especulativo que caracteriza os grandes filósofos. Na verdade, Plotino, embora mais próximo da filosofia de Platão, não deixará, porém, de se reportar ao pensamento de Aristóteles, que o citará mais de 50 vezes. As fontes filosóficas de Plotino são, portanto, os grandes mestres da filosofia grega, bem como algumas das correntes mais importantes, como o Estoicismo, o Peripatetismo e o Epicurismo. Mas podemos também perceber facilmente que, o ambiente cultural em que viveu Plotino, permitiu a difusão de alguns elementos do «pensamento tradicional grego com elementos da cultura hebraica» do judeu helenista, Fílon de Alexandria⁷, que, como refere o professor Macedo, torna indiscutível a «influência Filoniana em autores como Plotino e Gregório de Nissa»⁸, sobretudo, na sua concepção de Logos, na sua concepção de mundo inteligível, e finalmente, na concepção de um ascetismo místico. Mas, é claro também que essa influência não será uma filiação directa de Plotino em Fílon, pelo menos textualmente, mas antes, culturalmente.

A organização dos escritos de Plotino foi efectuada pelo seu discípulo Porfírio, que os agrupou em 54 tratados, agrupados em seis grupos de nove, e que resumem as lições proferidas pelo seu mestre. Segundo Jean Trouillard, a obra teria sido publicada pela primeira vez em 301. No entanto, a transmissão deste texto, quer no Ocidente latino quer no mundo greco-bizantino será diferente e comportará uma complexidade, na cadeia da sua transmissão, própria a cada uma das tradições, a ocidental e a oriental. Jean Trouillard afirma mesmo que a obra foi perdida na Idade Média e só voltará a ser desvelada no Ocidente, através da tradução latina de Marcílio Ficino, em 1492⁹. No entanto, sabemos muito bem como as *Enéadas* de Plotino foram fonte de inspiração de alguns dos mais emblemáticos textos medievais, como por exemplo, a *Elementatio theologica* de Proclo ou ainda o *Liber de causis*. É esta mesma história da presença e da influência plotiniana, nesta grande tradição filosófica desde a época patrística ao findar da escolástica, mas que perdurará até nos inícios do Renascimento, que queremos aqui aflorar, ainda que brevemente.

Do grupo de discípulos de Plotino, contam-se por entre eles, Amélio Gentiliano, que tinha entrado em contacto com os ensinamentos de Numénio, originário de Apa-

⁶ Porphyre, «Vie de Plotin», in *Ennéades* I, op. cit., p. 2.

⁷ GATTI, M. Luisa, «Plotinus: The Platonic tradition and the foundation of Neoplatonism», in Lloyd P. GERSON (ed.), *The Cambridge Companion to Plotinus*, Cambridge University Press, Cambridge 1996, p. 12.

⁸ COSTA MACEDO, J., «Neoplatonismo e Revelação em Fílon de Alexandria», in M. Leonor O. XAVIER (coord.): *A Questão de Deus na História da Filosofia*, vol. I, Zéfiro, Sintra 2008, p. 171.

⁹ TROUILLARD, J., «Le Néoplatonisme», in B. PARAIN (sous direction), *Histoire de la Philosophie I Orient – Antiquité-Moyen âge – (Encyclopédie de la Pléiade)*, Éditions Gallimard, Paris 1969, p. 890.

meia na Síria (séc. II d.C. – liga-se à escola de Atenas). A importância de Numénio foi tal, que Amélio fez um resumo a partir dos ensinamentos que recebeu dele. Na verdade, este universo numeniano será de extrema importância, na medida em que influenciará alguns dos discípulos mais directos que convivem com Amónio Saccas, acabando ele também por defender algumas das doutrinas próximas do modelo de pensamento proveniente do médio platonismo. Estava subjacente à doutrina numeniana, uma estrutura triádica, correspondendo a Deus, ao modelo, e finalmente, à matéria¹⁰. De igual modo, ainda que Amónio, nada tenha escrito, sabemos, contudo, que alguns das suas doutrinas sustentavam que a alma era imaterial¹¹, e que Platão e Aristóteles se harmonizavam fundamentalmente¹². No entanto, se há alguma confluência de ideias entre Numénio e Amónio Saccas, ao compararmos o modelo numeniano com o modelo plotiniano, verificamos que há claras diferenças, como refere Paul Henry: «Ao universo numeniano parece faltar-lhe este dinamismo palpitante segundo o qual, cada nível de realidade é essencialmente constituído por um fluxo gradual (*πρόοδος*) a partir do Uno e uma regressão e conversão gradual (*ἄνοδος ἐπιστροφή*) para o Uno. Este duplo dinamismo, no qual, metafísica e mística coincidem, a alma tornando-se espiritualmente o que ela é ontologicamente, é a actividade da existência»¹³.

Como afirma ainda Porfírio, Amélio, redigirá muitas das suas notas ao escutar Plotino e deve-se ao espírito organizado e curioso de Amélio Gentiliano, que se efectua a publicação dos primeiros tratados de Plotino. Contudo, não é o único discípulo que publica os textos do mestre. É isto é importante que se diga porque é o médico Eustóquio, que publicará as *Enéadas*¹⁴ e é esta publicação que servirá de base dos extractos plotinianos encontrados na *Preparação Evangélica de Eusébio de Cesareia*¹⁵.

1.1. Influências

A influência do pensamento de Plotino far-se-á ao longo da história do pensamento filosófico e nomeadamente ainda durante a Antiguidade Tardia, em que se insere

¹⁰ COULOUARITSIS, L., *Histoire de la philosophie ancienne et médiévale. Figures illustres*, Bernard Grasset, Paris 1998, p. 686.

¹¹ ARMSTRONG, H. (ed.), *The Cambridge History of Later Greek and Early Medieval Philosophy*, op. cit., p. 197. Cf. NEMESIUS, *De natura homini*, II, 29, Patrologia Graeca, vol. 40, Paris 1863, c. 538.

¹² ARMSTRONG, H., (ed.), *The Cambridge History of Later Greek and Early Medieval Philosophy*, op. cit., p. 197. Cf. Hierocles de Alexandria, in Photius, *Myriobiblion sive Bibliotheca*, Cod. 251 e 214.

¹³ Cf. TROUILLARD, J., «Le Néoplatonisme», art. cit., p. 888.

¹⁴ Cf. HENRY, P., *Plotin et l'Occident*, op. cit., p. 30: «On sait certes, que le médecin Eustochius a publié les œuvres de Plotin». Encontra-se em quase todos os manuscritos, mais propriamente, no escólio da *Enéada* IV, 3, 29, a informação sobre esta edição de Eustóquio, que diz o seguinte: «Dans l'édition d'Eustochius, le deuxième livre du *peri psychês* va jusqu'ici, et là commence le troisième», cf. «Introduction», *Ennéades*, I, cit., p. XVII.

¹⁵ HENRY, P., *Plotin et l'Occident*, cit., p. 14. Cf. P. Henry, *Recherches sur la «Préparation evangelique» d'Eusèbe et l'édition perdue des œuvres de Plotin publiée par Eustochius* (Bibliothèque de l'École des Hautes Études, Sciences religieuses, vol. 50), Paris, Leroux, 1935.

também o período Patrístico. Posteriormente, passará para toda a tradição medieval, ainda que possa ocorrer com mais frequência em determinados autores, movimentos ou escolas. Estamos já longe daquela concepção, ainda que por vezes, ela ainda reapareça segundo este modelo, de que a filosofia medieval, não é senão o resultado da história do aristotelismo, fazendo coincidir, por exemplo, o movimento Filosófico do século XIII, com a história do aristotelismo¹⁶. Todavia, já François Picavet afirmará, por sua vez, uma tese contrária, dizendo: «a influência maior, isto é, mais durável e a mais extensa, deve-se a Plotino, e aos neoplatónicos»¹⁷. O mais provável é que ambas as teses possam ser ajustadas para uma melhor compreensão do desenvolvimento das ideias e das concepções produzidas ao longo da Idade Média. Mas se é certo que ao falarmos de neoplatonismo esbarramos com dificuldades relativamente ao conceito de neoplatonismo, porque há no decorrer da longa tradição filosófica diversos neoplatonismos que se sucederam no tempo. Também é certo que há uma ambiguidade conceptual no conceito de neoplatonismo que o associa directamente ao platonismo e ao médio platonismo, sem haver uma grande demarcação doutrinal. Contudo, podemos e devemos distinguir certos elementos diferenciadores entre platonismo e neoplatonismo. Muito se tem escrito sobre o platonismo na Idade Média¹⁸, mas tem sido menos discutido, por um lado, como esse platonismo se tem revestido de um certo neoplatonismo e por outro, em que é que se diferencia o platonismo do neoplatonismo propriamente dito, isto é, do sistema filosófico de Plotino e dos seus sucessores mais directos, que se difundiu a partir da Antiguidade Tardia¹⁹.

Por outro lado, esta questão terá que ser ainda avaliada, sobre os transmissores desta corrente, que são distintos e variados. O neoplatonismo de Agostinho de Hipona não é exactamente o mesmo que o neoplatonismo do Dionísio Areopagita ou de um João Escoto Eriúgena, ou de um mestre Eckhart, ou o neoplatonismo presente na escola

¹⁶ VAN STEENBERGHEM, F., *La philosophie au XIII siècle*, (Philosophes Médiévaux, 9) Publications Universitaires – Béatrice Nauwelaerts, Louvain – Paris 1966, p. 520.

¹⁷ PICAVET, F., *Esquisse d'une histoire générale et comparée des philosophies médiévales*, Felix Alcan, Paris 1905 (Reprint Frankfurt, Minerva, 1967), p. 97. Consulte-se, a este respeito também: IMBACH, R., «Le (néo-) Platonisme Médiéval, Proclus latin et l'école dominicaine allemande», *Revue de théologie et de philosophie*, 110 (1978) 427-448.

¹⁸ Damos aqui alguns exemplos desses estudos: C. BAEUMKER, «Der Platonismus im Mittelalter», *Studien und Charakteristiken zur Geschichte der Philosophie insbesondere des Mittelalters. Gesammelte Vorträge und Aufsätze von C. Baeumker*, BGPM XXV, 1/2, Münster 1927, pp. 139-179; GARIN, E., *Studi sul Platonismo medievale*, Le Monnier, Firenze 1958; GREGORY, T., *Platonismo medievale. Studi e ricerche*, Tipografia del Senato, Roma 1958; KLIBANSKY, R., *The continuity on the Platonic Tradition during the Middle Ages. Outlines of a Corpus Platonicum Medii Aevi*, The Warburg Institute, London 1939, pp. 5-31; GERSH, S., *Middle Platonism and neoplatonism: the Latin Tradition*, 2 vol. University of Notre Dame Press, Notre Dame (Ind.) 1986; GERSH, S. (ed.), *The Platonic Tradition in the Middle Ages: a doxographic approach*, de Gruyter, Berlin 2002; GERSH, S., *Reading Plato, tracing Plato: from ancient commentary to medieval reception* (Variorum collected Studies series, 816), Ashgate, Aldershot 2005; VON IVANKA, E., *Plato Christianus. Übernahme und Umgestaltung des Platonismus durch die Väter*, Johannes Verlag, Einsiedeln 1964.

¹⁹ GATTI, M. L., «Plotinus: The Platonic tradition and the foundation of Neoplatonism», art. cit, p. 23. L. BENAKIS, G., (ed.), *Neoplatonisme et philosophie Médiévale*. Actes do Colloque International de Corfou 6-8 octobre 1995 organisé par la Société Internationale pour l'Étude de la Philosophie Médiévale (Rencontres de Philosophie Médiévale, 6), Brepols, Turnhout 1997.

dominicana não é precisamente o mesmo que se encontra na escola franciscana. A questão é de saber se, realmente, o neoplatonismo pode ser um contrapeso do próprio aristotelismo e em que medida o é. Para além disso, se considerarmos que a entrada de Aristóteles no Ocidente latino pela via arabizante, no século XII, foi condicionada por um Aristóteles neoplatonizado, e “peripatetizado”, talvez consigamos perceber melhor a importância deste neoplatonismo.

No entanto, o facto mais intrigante é que o pensamento de Plotino pode ter tido uma grande repercussão no Ocidente latino nos séculos IV-V. Veja-se, por exemplo, como S. Ambrósio, nas suas homilias e nos seus sermões, utilizava Plotino. O caso mais curioso seria o de S. Jerónimo, que, apesar de manter uma certa reserva relativamente aos filósofos, não deixa, porém, de falar sobre os platónicos e os peripatéticos, assim como do próprio Aristóteles²⁰. E, deste último, de forma autónoma relativamente a Platão. O próprio Jerónimo foi ouvinte de São Gregório de Nazianço em Constantinopla e considera-se seu discípulo e afirmará que comparando a preparação destes Padres Capadócijs com os Latinos, não há comparação alguma²¹.

Por sua vez, S. Agostinho declara entusiasticamente nas *Confissões* que a leitura dos “libri platoniorum”, que aliás, alguns estudiosos consideram que se deve ler preferencialmente a lição “libri plotiniorum”, lhe permitiu ver que existia uma certa concordância entre as doutrinas dos filósofos e a Revelação.

Proporcionaste-me, por intermédio de um certo homem inchado de enormíssimo orgulho, uns certos livros dos Platónicos traduzidos da língua grega para a latina, e aí li, não exactamente nestas palavras, mas com muitas e variadas razões, que, no conjunto, se argumentava isto mesmo: «no princípio era o Verbo e o Verbo estava junto de Deus e Deus era o Verbo²²».

Agostinho terá lido extractos das *Enéadas* de Plotino na versão de Mário Victorino, outro neoplatónico coevo de Agostinho, que os teria traduzido para latim. Era ainda sob o efeito desse entusiasmo que Agostinho nos diálogos de Cassiciacum manifestava a importância da leitura dos libros platoniorum²³, e que afirmava por outro lado, que Plotino era o *platonius philosophus*²⁴, ou ainda, que se deve pensar que é em Plotino, que Platão reviveu²⁵.

²⁰ Saint Jérôme, *Apologie contre Rufin*, Introduction, texte critique, traduction et index par J. LARDET, Éditions du Cerf, Paris 1983, III, par. 39, p. 316.

²¹TATAKIS, B., «La philosophie Grecque Patristique et Byzantine», in B. PARAIN (dir.), *Histoire de la Philosophie* I. Orient – Antiquité – Moyen Âge, (Encyclopédie de la Pléiade) op. cit. p. 958.

²² Sancti Augustini *Confessionum libri XIII*, edidit Lucas Verheijen (CCL 27), Brepols, Turnholti 1981, VII, 9, 13, p. 101: «Procurasti mihi per quendam hominem immanissimo typho turgidum quosdam Platoniorum libros ex Graece lingua in Latinam uersos, et ibi legi non quidem his uerbis, sed hoc idem omnino multis et multiplicibus suaderi rationibus, quod in «princípio erat uerbum et uerbum erat apud deum et deus erat uerbum».

²³ Augustinus, *Conf.* VII, 20, 26 (CCL 27, p. 109); *De beata uita*, I, 4, 27, cura et studio W. M. Green (CCL 39), Brepols, Turnholti 1970, p. 80.

²⁴ Augustinus, *Contra Academicos*, III, 18,41 (CCL 39, p. 60).

²⁵ Augustinus, *Contra Academicos*, III, 18,41 (CCL 39, p. 60).

Relativamente a Ambrósio de Milão, é já hoje consensual como ele recorre a expressões neoplatónicas que não deixam marcas para dúvida. Por exemplo, no seu *De Isaac* e no seu *De bono mortis*, existem paralelismos textuais entre certas passagens das *Enéades* e a leitura dos textos bíblicos, nomeadamente a respeito das figuras mais importantes do cristianismo. Todavia, este neoplatonismo, não se limitará às figuras mais emblemáticas do Patrística Latina, mas também se encontrará em autores como Fírmico Materno, (séc IV) ou Macróbio (finais do séc. IV). De igual, modo é este mesmo neoplatonismo que será fonte de transmissão para autores, como por exemplo, Boécio, que, no seu primeiro Comentário à *Isagoge* de Porfírio se terá servido também de uma tradução da *Isagoge* de Porfírio, feita por Mário Victorino²⁶. De igual modo, no seu *De divisione*, Boécio, confere a Plotino um destaque importante, quanto à divisão da ciência²⁷.

Se nos voltarmos agora para o mundo greco-byzantino e queremos perceber, qual o grau de importância da influência de Plotino, podemos dizer que é bastante problemática, em especial no século IV, mas que perdurará ainda, e numa linha de filiação complexa e ainda por desvelar. Como já afirmei, se é certo que se tem feito muito nestas últimas décadas sobre a presença e a importância do platonismo e do médio platonismo ao longo da Idade Média, já muito menos se tem feito sobre a história e a presença do neoplatonismo plotiniano e seus sucessores, no decurso do pensamento medieval²⁸. Ruedi Imbach dá-nos conta desta mesma preocupação, ao referir algumas das mais importantes obras que abordaram esta questão. Todavia, a maior parte delas reportam-se à tradição platónica e não propriamente neoplatónica. Por exemplo, em *Platonismus im Mittelalter, Eine Einführung*, o autor tenta mostrar como a problemática dos universais, em Escoto Eriúgena, em Santo Anselmo, ou em Adelardo de Barth, pode ser pensada fora do quadro tradicional do postulado da identidade do ser e do conhecer, mostrando assim, a sobrevivência de alguns motivos platónicos importantes²⁹.

Se atendermos ao que é afirmado por Paul Henry no seu estudo sobre Plotino, este afirma: «Se exceptuarmos algumas citações tácitas dos *Aphormai* de Porfírio, obra de que se ignora a data de composição, mas que é provavelmente anterior à publicação das *Enéades*, se exceptuarmos os extractos de Eusébio que provêm da edição de Eustochius, se exceptuarmos enfim, algumas vagas alusões de Jámblico e as adaptações muito livres

²⁶ HENRY, P., *Plotin et l'Occident*, op. cit., p. 45. Cf. MONCEAUX, P., «Isagoge latine de Marius Victorinus», *Philologie et linguistique. Mélanges offerts à L. Havet*, Librairie Hachette, Paris, 1909, pp. 290-310. Cf. Marius Victorinus, *In Porphyrium Dialogi a Victorino translati*, Patrologia latina, vol. 64, Paris 1853, col. 9-70.

²⁷ Boethius, *De divisione*, (PL 64, col. 875): «Quam magnos studiosis afferat scientia dividendi, quamque apud peripateticam disciplinam, semper haec fuerit in honore notitia, docet et Andronici, diligentissimi senis, de divisione liber editus, et hic idem a Plotino gravissimo philosopho comprobatus, et in libri Platonis, qui Sophistes inscribitur, commentais a Porphyrio repetitus, et ab eodem per hanc, introductionis laudata in *Categorias utilitas*».

²⁸ IMBACH, R., *Le (néo-) Platonismo médiévale, Proclus Latin et l'École allemande*, art. cit., p. 427, afirma: «(...) F. Picavet a eu le mérite d'attirer l'attention sur la nécessité d'une analyse de la tradition néoplatonicienne au Moyen Âge».

²⁹ IMBACH, R., *Le (néo-) Platonismo médiévale, Proclus Latin et l'École allemande*, p. 430. Cf. VON BREDOW, G., *Platonismus im Mittelalter, Eine Einführung*, (Rombach Hochschul Paperback 47) Rombach, Freiburg 1972, pp. 13-39.

de São Basílio, não se encontra no Oriente, durante todo o século IV, nenhum traço das obras de Plotino. Ao contrário, o Ocidente conhece Plotino³⁰».

Talvez seja exagerado o que afirma Paul Henry, mas há algo de verdadeiro. Há no entanto, no século IV, uma exceção na tradição oriental, no conhecimento de Plotino: são os Capadócijs. Na verdade, encontramos nos Padres Capadócijs, vestígios das fontes plotinianas. Como refere a professora Cândida, essas fontes são «abrangentes e diversas»: Platão, Neo-platonismo, Plotino, Estoicismo e Aristóteles³¹. No entanto, para alguns, a presença de Plotino é menos do que aquela que se pensa, quando se analisam os textos dos Capadócijs. Talvez a exceção seja feita, mesmo, para Gregório de Nissa³², mais do que para São Basílio.

2. A absoluta transcendência

Se há autor que tenha pensado e reflectido sobre a Transcendência e sobre o absoluto é realmente Plotino. A sua descrição sobre o Uno, ou sobre o Bem, que está para além do ser, retoma a concepção platónica, referida explicitamente na *República*, que define o Bem como τὸ ἐπέκεινα τῆς οὐσίας, isto é, que o Bem está para além da substância. Por várias vezes, Plotino exprime esta mesma concepção nas *Enéadas*, quando afirma que o «[Bem], está além do ser, está além do acto, da inteligência e do pensamento»³³. E ainda numa outra passagem das *Enéadas*, «...[Uno] é, antes de todo o ser e não é igual a nenhum ser. Por esta razão, ele está além da essência. Mas a Inteligência é uma essência. Ele está, portanto, além da Inteligência»³⁴.

Esta absoluta transcendência do Uno-Bem plotiniano parece ser uma das ideias-chaves do seu pensamento e poderíamos ser levados a aproximar a ideia do absoluto transcendente com o Uno-Bem, como por exemplo, com a ideia de um supremo pensável de Anselmo de Cantuária. Talvez a única fronteira de demarcação entre Plotino e Anselmo consistirá no facto de que o Uno de Plotino não se pensa a ele mesmo, nem precisa de se conhecer, e portanto, também não precisa de conhecer os outros seres que são distintos dele e lhe são inferiores. Será que no *Proslogion*, o «aliquid quo nihil majus cogitari possit» do capítulo 2, poderá ser entendido segundo esta transcendência plotiniana que aproximará as duas concepções pela via do carácter absoluto dessa entidade?

³⁰ HENRY, P., *Plotin et l'Occident*, p. 15. Todavia, P. Henry noutra passagem da sua obra já fala da dos tratados de Plotino que são citados por outros autores eclesiásticos, como Cirilo de Alexandria (376-444) e Teodoreto de Cyr (393-460).

³¹ PACHECO, M. Cândida, «Revelação e mistério. A Patrística Grega e a “Sabedoria das Nações”», in M. Leonor O. XAVIER (coord.), *A Questão de Deus na História da Filosofia*, vol. I, art. cit., p. 149.

³² MADEC, G., «Le Platonisme des Pères», *Petites Études Augustiniennes*, Études Augustiniennes, Paris 1994, p. 35: «Les Ennéades de Plotin ont, par exemple, retenu occasionnellement l'attention de Basile, peut-être à l'instigation de son frère cadet, Grégoire de Nysse. Mais les emprunts précis de l'un et de l'autre sont, selon John M. Rist, ponctuels et plus rares qu'on ne l'a prétendu».

³³ Plotin, *Ennéades*, I, 7 [54] 1, 19-20, op. cit., p. 108:

«καὶ γὰρ ὅτι ἐπέκεινα οὐσίας, ἐπέκεινα καὶ ἐνεργείας καὶ ἐπέκεινα νοῦ καὶ νοήσεως».

³⁴ Plotin, *Ennéades*, V, 4 [7] 2, 42-44, op. cit., p. 82:

«τὸ ἔν οὐ τὸ ἴσον ἔχον τοῖς πάσι καὶ ταύτη δεῖ ἐπέκεινα εἶναι τῆς οὐσίας. Τοῦτο δὲ καὶ νοῦ ἐπέκεινα ἄρα τι νοῦ».

Teríamos portanto, duas vias possíveis: a primeira consiste em considerar que tanto em Plotino como em Anselmo, essa transcendência é e pode ser melhor definida por aquilo que ela não é. Escutemos Anselmo:

Se, portanto, aquilo maior do que o qual não pode ser pensado está apenas no intelecto, aquilo mesmo maior do que o qual nada pode ser pensado é aquilo relativamente ao qual pode pensar-se algo maior. Existe portanto, sem dúvida algo maior do que o qual não é possível pensar-se não apenas no intelecto mas também na realidade³⁵.

Nesta passagem o alcance da negação é posta directamente em relação ao que se pensa sobre aquilo mesmo maior do que o qual nada pode ser pensado. Se, na verdade esse ser mesmo só estivesse no intelecto, então, poder-se-ia pensar algo de maior e sendo assim, o carácter de ser do «aliquid quo majus cogitari non potest», implica por excedência, o que é pensado pelo intelecto e que o objecto deste pensamento se identifique simplesmente com um «aliquid quo majus cogitari potest». Para Plotino, parece que o Uno não pode pensar-se, da mesma maneira que o «aliquid quo majus cogitari non potest» (o ser maior do que o qual nada pode ser pensado), porque o Uno está para além de qualquer pensamento que o pensa. E o Uno não é o pensamento, nem precisa de se pensar. Todavia, podemos encontrar em Anselmo, alguma semelhança desta transcendência do Uno com o «aliquid quo majus cogitari non potest», pois ele é aquele, relativamente ao qual, nada se diz que ele é o que se pensa dele, mas ele é antes o que é pensado por aquele que faz o argumento. No projecto de Anselmo o «aliquid quo majus cogitari non potest» serve aqui de motor para que os outros pensem sobre ele. Mas será que ele é verdadeiramente apreensível? Ou será que o conteúdo do «aliquid quo majus cogitari non potest» serve unicamente como, da parte daquele que o pensa, para fixar os seus próprios limites e da parte daquele que é o próprio «idipsum quo majus cogitari non potest est», para ser entendido como o não-limite e portanto o não-pensamento?

No capítulo 3 Anselmo utiliza o mesmo procedimento: a negação, para chegar à afirmação do absoluto. Declara Anselmo:

Na verdade, pode pensar-se que existe algo que não possa pensar-se como não existente. Ora, isso é maior do que aquilo que pode pensar-se como não existente. Por isso, se aquilo maior do que o qual não é possível pensar-se como não existente, isso mesmo maior do que o qual nada pode ser pensado não é isso mesmo maior do que o qual nada pode ser pensado, o que implica contradição³⁶.

Com efeito, são as limitações do que se pode pensar ou não, como existente ou não existente, que impõe o carácter excedente da existência sobre a não-existência do

³⁵ Anselmus, *Fides quaerens intellectum id est Proslogion*, II, traduction par Alexandre Koyré, Vrin, Paris, 1930, p. 12: «Si ergo id quo majus cogitari non potest est in solo intellectu, idipsum quo majus cogitari non potest est quo majus cogitari potest; sed certe hoc esse non potest. Exsistit ergo procul dubio aliquid, quo majus cogitari non valet, et in intellectu et in re». Cfr. Santo Anselmo, *Proslogion*, seguido do *Livro do insensato*, de Gaunilo e do *Livro Apologético*, trad., introd. e comentários de Costa Macedo, Porto Editora, Porto 1996, tradução que utilizamos.

³⁶ Santo Anselmo, *Proslogion*, trad. Costa Macedo, op. cit., pp. 23-24.

«aliquid quo maius cogitari non potest». Mas, para Anselmo este excedente não significa estar além do ser, mas antes compreendê-lo, segundo um «maxime omnium esse»³⁷, ou segundo um «summum omnium existens»³⁸, ou ainda, segundo um «summum bonum»³⁹.

A segunda via, poderá ser entendida segundo a ideia de simplicidade que determina a natureza desse absoluto. Todavia, para Plotino, o Uno não é ser, não é existência, mas está para além da substância, ou da essência. E, contudo o Uno-Bem é absoluta simplicidade. Ora, da simplicidade do Uno plotiniano à simplicidade de Deus, vai ainda uma certa distância. A simplicidade do Uno plotiniano implica uma altivez transcendente que não se deixa aproximar de nós, ao passo que a simplicidade do Deus anselmiano é expresso por uma grandeza imensa, a partir da qual, tudo reluz e, mais particularmente, sobre a mente racional. Essa transcendência divina é entendida como imensa, pura e simples⁴⁰.

Por seu lado, a simplicidade plotiniana é, deveras, a afirmação de uma absoluta simplicidade, onde o desdobramento em «cognoscente-conhecido, ou seja, entre sujeito-objecto» não pode ter lugar no Uno. Todavia, há uma diferença entre o absoluto pensado por Plotino e o absoluto pensado por Anselmo, que poderão ser dois paradigmas da concepção de absoluto, ainda que possuam em comum o facto de que o «aliquid quo majus cogitari non potest» é por um lado o que não se deixa fixar e identificar com o pensamento ele mesmo, e neste sentido há uma ligação a Plotino. Mas por outro lado, esse mesmo «aliquid quo maius cogitari non potest» é o indício da existência, desse mesmo «aliquid quo maius cogitari non potest», como aquele que não se deixa fixar ou identificar a um pensamento que o pense enquanto objecto inteligível.

Enquanto Anselmo fala com o Absoluto e esse mesmo absoluto, deixa-se aproximar, ainda que ao nosso modo, Plotino não fala com o Uno, isto é, ele não «bavarde» ou seja, não tagarela com o Uno, de forma pessoal e próxima. Sendo assim, tenho uma interrogação sobre o que afirma o professor Macedo a respeito do absoluto: «Diz-se mais do absoluto dizendo o que não é do que dizendo o que é. Já Platão, em *Parménides*, aponta esse caminho quanto ao uno que é uno, em contraposição ao uno que é. Não será ainda antropomorfismo atribuir à entidade suprema derivante autoconhecimento e heteroconhecimento, só por considerar que é isso que caracteriza a superioridade do género humano? Como radicalizar a “outridade” do completamente outro, se o tornamos tão próximo atribuindo-lhe conhecimento mesmo que ilimitado? Mas um conhecimento pode ser absolutizado mantendo-se conhecimento?»⁴¹.

³⁷ Anselmus, *Proslogion*, III, p. 14: «Solutus igitur verissime omnium, et ideo maxime omnium habes esse».

³⁸ Anselmus, *Proslogion*, V, p. 16: «Sed qui es, nisi id quod summum omnium solum existens per seipsum».

³⁹ Anselmus, *Proslogion*, V, p. 16: «Quod ergo bonum deest summo bono, per quod est omne bonum?».

⁴⁰ Anselmus, *Proslogion*, XIV, p. 34: «Quam immensa est, quae uno intuitu videt quaecumque facta sunt, et a quo, et per quem, et quomodo de nihilo facta sunt! Quid puritatis, quid simplicitatis, quid certitudinis et splendoris ibi est!».

⁴¹ COSTA MACEDO, J. M., «Plotino – absoluto e subjectividade», in M. Leonor O. XAVIER (coord.), *A Questão de Deus na História da Filosofia*, vol. I, op. cit., p. 186.

A radicalidade desta questão implica que eu coloque outra: teremos nós, alguma alternativa em poder falar do absoluto, sem que utilizemos qualquer vestígio da nossa condição, e por isso, com algum laivo de antropomorfismo? Ou será que nos devemos limitar ao silêncio? Entendendo, no entanto, este silêncio como uma forma excelsa de se abordar o absoluto. Mas não será que haverá uma forma de nos aproximarmos do absoluto que seja pela via pessoal e inter-pessoal? Como regressar ao Uno poderá ser uma forma de nos aproximarmos do absoluto? Plotino tem uma frase curiosa nas *Enéadas*, que tendo origem em Platão, acaba por transformar Platão, quando afirma: «É por isso que Platão tem razão quando trata do universo, de colocar não a alma no corpo, mas o corpo na alma»⁴².

A absoluta simplicidade do Uno plotiniano não lhe permite qualquer identificação com a Inteligência (*νοῦς*), na medida em que a inteligência é o acto de pensar e portanto, o pensamento. Ora, este pensamento quando vê o que é «o inteligível», isto é o Bem, é determinado pelo Bem e é realizado por ele. Na sua natureza intrínseca a inteligência é então indefinida enquanto «visão». Por isso mesmo, a inteligência significa na sua composição, o desdobramento entre o objecto do pensamento e o acto pensante. Daí que Plotino considere que há dois tipos de seres pensantes: o ser pensante e o ser pensado, na inteligência⁴³. Mas, só o ser pensante é que é considerado primeiro, porque só ele é que é capaz de ser o «pensamento do pensamento», ou seja, a inteligência que é capaz de pensar o que está para além dela mesma⁴⁴, sem que, contudo, ela se identifique com o Uno-Bem. Talvez o capítulo XV do *Proslogion* nos possa conduzir a esta duplicidade de seres no pensamento, quando Santo Anselmo afirma: «Portanto Senhor, não só És algo maior do que o qual não pode pensar-se, mas És algo maior do que possa pensar-se»⁴⁵. Quer o «algo maior do que possa pensar-se», quer o «és algo maior do que possa pensar-se» implicam que o primeiro, o entendamos como «objecto inteligível» não atingível e o segundo, como um «Ser» mesmo que está além do pensamento e que não é pensamento.

⁴² Plotin, *Ennéades*, IV, 3 [27] 22, 7-9, op. cit., p. 89:

«Διὸ καὶ Πλάτων καλῶς τὴν ψυχὴν οὐ θεὸς ἐν τῷ σώματι ἐπὶ τοῦ παντός, ἀλλὰ τὸ σῶμα ἐν τῇ ψυχῇ».

⁴³ Plotin, *Ennéades*, V, 6 [24] 1, 21-22, p. 114: «οὕτω νοοῦν καὶ νοητὸν αἰρήσει».

⁴⁴ Plotin, *Ennéades*, VI, 7 [38], 35, 19-22, p. 109.

⁴⁵ Anselmus, *Proslogion*, XV, p. 34: «Ergo, Domine, non solum es quo majus cogitari nequit, sed es quiddam majus quam cogitari possit».

JOSÉ ANTÔNIO DE C. R. DE SOUZA*
JOHNNY TALIAATELI DO COUTO**

O CONCEITO DE *PLENITUDO POTESTATIS* NA PRIMEIRA QUESTÃO DAS *OCTO QUAESTIONES* DE GUILHERME DE OCKHAM O. MIN.

Leitmotiv dominante nos escritos estritamente políticos de Guilherme de Ockham O. Min. (1285-1347)¹, foi a conceção acerca de *plenitudo potestatis*, atribuída ao Sumo Pontífice, pelos hierocratas, genericamente designados por curialiatas². De fato, *en passant*, primeiramente tratou desse assunto no *Dialogus I* (ca. 1328-32)³. Depois, nos textos considerados de ocasião⁴ e, ainda, nas obras tidas na conta de acadêmicas, nomea-

* Prof. Titular aposentado da Universidade Federal de Goiás e Investigador Integrado do Instituto de Filosofia/Gabinete de Filosofia Medieval da Faculdade de Letras da Universidade do Porto, Via Panorâmica s/n; 4150-564 Porto. Email: joseacrs@gmail.com.

** Doutorando em História do PPG em História da Universidade Federal de Goiás.

¹ Uma visão geral da biografia do Franciscano inglês pode ser vista em J.A.C.R. de SOUZA, «Guilherme de Ockham e sua época», *Leopoldianum*, 26 (1982) 5-35 e, igualmente in J.A.C.R. de SOUZA, *As Relações de Poder na Idade Média Tardia: Marsílio de Pádua, Álvaro Pais e Guilherme de Ockham*, EST Edições, Porto Alegre 2009, pp. 94-106.

² Ver 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, p. 184: «... Son principal souci, tout au long des oeuvres 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... ».

³ Guilherme de Ockham, *Dialogus I*, VII, c. 67. Disponível no sítio www.britac.ac.uk/pubs/dialogus/wtc.html. A propósito, ver J.A.C.R. de SOUZA, «Ockham e a origem de sua análise sobre a noção de plenitudo potestatis», in *Studium Philosophiae Textos em homenagem a Silvia Magnavacca*, Editorial Rthesis, Buenos Aires 2014, pp. 131-146.

⁴ Consideramos como tal, conforme a ordem cronológica de aparecimento, as seguintes obras: *Livro VI do Tratado contra Benedito* (ca. 1337-38); *Pode um príncipe quando o requerem as necessidades bélicas, receber bens das igrejas, inclusive contra a vontade do papa?* (ca. 1338-39); *Consulta sobre uma questão matrimonial* (ca. 1341-42); *Sobre o poder dos imperadores e dos papas* (ca. 1347), *Introduções, traduções e notas* por J.A.C.R. de SOUZA, (col. Pensamento Franciscano, 2) EDUSF – EDIPUCRS, Bragança Paulista – Porto Alegre 1999; *Brevilóquio sobre o principado tirânico* (ca. 1340-1341), *Introdução* por J.A.C.R. de SOUZA e L.A. DE BONI, tradução e notas por L.A. DE BONI, (col. Clássicos do Pensamento Político, 9) Vozes, Petrópolis 1988. A propósito, ver J.A.C.R. de SOUZA, «A *plenitudo potestatis papalis* nos escritos de ocasião de Guilherme de Ockham», *Revista da Faculdade de Letras – Série Filosofia*, Universidade do Porto, 29 (2012).

damente o *Oito questões sobre o poder do papa*⁵ (ca. 1338) e o *Dialogus III* (ca. 1338-41)⁶. Esse é, pois, o tema que vamos adiante tratar, com base no que ele escreveu na *Quaestio prima* do *Oito questões sobre o poder do Papa*.

Essa obra, resumidamente, está organizada em 8 questões, cujos respectivos conteúdos são os seguintes: na 1.^a, contendo 20 capítulos, Ockham discute se o supremo poder espiritual e o supremo poder secular, diferem entre si, de tal modo que não possam estar formal e simultaneamente nas mãos de uma mesma pessoa. Todavia, como adiante irá ser visto, esse não é o objeto principal da *Prima quaestio*; na 2.^a questão, estruturada em 16 capítulos, o autor considera se o detentor do supremo poder laico recebe diretamente de Deus o direito de propriedade particular que lhe pertence; na 3.^a, organizada em 13 capítulos, Ockham examina se o Papa e a Igreja Romana possuem o poder de conferir ao imperador e aos outros príncipes seculares as jurisdições temporais que detêm e, caso isso não venha a ocorrer, se eles não as podem exercer; na 4.^a, ordenada em 10 capítulos, o Franciscano inglês considera se a eleição de alguém como rei ou imperador, atribui-lhe a administração plena, pelo fato de o seu poder provir imediatamente de Deus; na 5.^a, constituída por 10 capítulos, o *Princeps nominalium* debate, se ao suceder hereditariamente, um rei obtém algum direito sobre os bens temporais, em razão de ser ungido, consagrado e coroado por um prelado⁷; na 6.^a, organizada em dois capítulos, ele discute se, ao suceder hereditariamente, um rei está subordinado àquele que o coroa⁸; na 7.^a, estruturada em 7 capítulos, o *Invincibilis Doctor* questiona se, ao ser coroado por um outro arcebispo que não aquele que preside ordinariamente essa cerimônia, ou ainda, se coroar-se a si próprio, tal rei perderia o título e o poder régios; na 8.^a, organizada em 9 capítulos, o *Inceptor Venerabilis* discute se a eleição canônica, efetuada pelos príncipes eleitores, atribui tanto poder ao rei dos romanos, quanto a legítima sucessão de um monarca que recebe o poder hereditariamente.

Na verdade, o tema que iremos tratar, encontra-se na Primeira Questão⁹.

Antes, porém, de abordar o tema principal da *Questão* em epígrafe, Ockham faz um apelo aos leitores da obra, em especial aos seus adversários, para que, abstraindo da pessoa que a escreveu, com o espírito desarmado, examinem e reflitam atentamente

⁵ Guilherme de Ockham, *Oito questões sobre o poder do papa, Questão I, Introdução*, tradução e notas por SOUZA (col. Pensamento Franciscano, 6) EDUSF – EDIPUCRS, Bragança Paulista – Porto Alegre 2002.

⁶ Guilherme de Ockham, *Terceira parte do Diálogo*, Tratado I, *Sobre o poder do papa e do clero*, Livro I, no qual, em 17 capítulos, Ockham trata desse assunto. Minha tradução dessa obra, com base na edição disponível no sítio www.britac.ac.uk/pubs/dialogus/wtc.html e impressa em 2011, deve ser proximamente publicada na coleção *Textos e estudos de Filosofia Medieval*, pela editora Húmus, Vila Nova de Famalicão, Portugal. A propósito, ver SOUZA, «O significado de *plenitudo potestatis* na 3.^a Parte do Diálogo de Guilherme de Ockham», em livro a ser proximamente publicado em homenagem ao Prof. Nachman Falbel, da Universidade de São Paulo.

⁷ J.A.C.R. de SOUZA, «Uma outra questão política no *Octo Quaestiones* de Guilherme de Ockham», in O.F. BAUCHWITZ (org.), *O Neoplatonismo*, Natal 2001, pp. 239-265.

⁸ J.A.C.R. de SOUZA, «Uma questão política em Guilherme de Ockham», *Itinerarium*, 166 (2000) 71-87.

⁹ Posto que o *Oito questões sobre o poder do papa* está esgotado e, por isso, inacessível ao leitor lusitano, mas, principalmente pela sua importância, ao final deste artigo, como apêndice, iremos apresentar novamente a tradução da *Quaestio prima*.

acerca de todas as teses apresentadas e seus fundamentos, relacionadas com os temas que irão ser abordados em cada uma das questões, pois, metodologicamente (aliás, como já tinha feito antes no *Dialogus I* e fará novamente no *Dialogus III*), ele irá expor algumas opiniões, até mesmo divergentes entre si, muitas vezes, de maneira assaz incisiva¹⁰, sem explicitar claramente as que defende, de modo que, depois, por si próprios, eles possam descobrir quais são as teses efetivamente verdadeiras.

Presente nessa obra está uma outra característica metodológica importante, adotada sempre pelo *Inceptor Venerabilis*: ao interpretar as Escrituras, ter privilegiado a exegese literal ao invés do sentido alegórico, pois, os hierocratas ou curialistas adotaram essa última modalidade, mediante a qual hiperexcederam o poder papal.

Em seguida, então, o Franciscano inglês passa a discutir se o supremo poder espiritual e o supremo poder secular, dadas as suas naturezas diferentes, podem estar cumulativa e simultaneamente nas mãos de uma mesma pessoa¹¹.

Em primeiro lugar, há quem sustente que os dois supremos poderes, o espiritual, exercido pelo Sumo Pontífice e o secular, exercitado pelo Imperador, não podem estar nas mãos duma mesma pessoa porque são diferentes e antagônicos, motivos esses que os impossibilita de serem possuídos simultaneamente por um ou por outro. Ademais, conforme ensina o *Decreto* o Papa e o Imperador são respetivamente as cabeças de dois corpos diferentes, o dos clérigos e o dos leigos; e, além disso, essa mesma obra assevera que o Imperador cristão é filho da Igreja, enquanto o Papa é o pai de toda a Igreja e, ninguém, naturalmente, ao mesmo tempo pode ser pai e filho e, tampouco, pode estar subordinado a si próprio e, presente a sobredita condição anterior, o Imperador como todos os bispos estão subordinados ao Sumo Pontífice. Enfim, essa mesma obra ainda instrui que o poder terreno implica sempre no senhorio ou dominação do soberano sobre os súditos

Por outro lado, como ensina São Pedro em sua *1.ª Epístola* [5, 2, 3], da suprema prelatura eclesiástica, bem como das subalternas, está excluído todo senhorio ou dominação sobre os fiéis.

Portanto, face a essas razões, os sobreditos supremos poderes não podem estar nas mãos de uma mesma pessoa¹².

Os hierocratas¹³, propositores da segunda opinião, contrária à anterior, sustentam que o supremo poder espiritual e o supremo poder temporal podem estar nas mãos

¹⁰ Guilherme de Ockham, *Questão I, Introdução*, pp. 19-20.

¹¹ Guilherme de Ockham, *Questão I*, c. 1, p. 21. Algum tempo depois, no *Dialogus III*, II, II, capítulos 1-4; 11-12, o Menorita inglês retoma especificamente a discussão acerca desse tema e amplia o arazoado a favor da tese que sustenta.

¹² Guilherme de Ockham, *Questão I*, ed. cit., 2002, c. 1, pp. 21-23.

¹³ Entre eles, enumeramos Ptolomeu de Lucca O.P. (ca. 1236-1326/7), famoso discípulo de Tomás de Aquino (1226-74), exímio historiador e canonista, autor da *Determinatio compendiosa de iurisdictione imperii* (ed. KRAMMER, *Fontes Iuris Germanici Antiqui, MGH*, Hannoverae 1909), escrita à volta de 1280 ou pouco depois e outros textos dessa natureza; Henrique de Cremona e o seu *De potestate papae* (1301), (ed. SCHOLZ, *Die Publizistik zur Zeit Philipps des Schönen*, Stuttgart 1903, pp. 459-471); Egídio Romano OSA (ca. 1243-1316) e o seu *Sobre o poder eclesiástico* (ca. 1301-02), DE BONI- GOLDMAN (ed.), *Col. Clássicos do Pensamento Político*, v. 7, Vozes, Petrópolis 1989. Ver, por exemplo, nesta obra, o Livro I, c. 5; o Livro II, c. 1-4, c. 6; c. 8; c. 11-12. Tiago de Viterbo OSA

duma mesma pessoa, a saber, do Sumo Pontífice. O *Venerabilis Inceptor* não os menciona nem transcreve trechos de suas obras, mas, cita-as *ad sensuum*.

É justamente nesse passo da *Quaestio* em apreço que é introduzido o assunto que nos propusemos analisar.

Ora, pelo fato de possuir o supremo poder espiritual, o Papa goza de um poder mais amplo do que aquele possuído pelo Imperador e qualquer outro potentado secular e, por isso, detém a plenitude do poder nas duas esferas e pode fazer tudo aquilo que não se opõe nem à lei divina (aquela que está contida na Sagrada Escritura, a qual é universal e imutável), nem à lei natural (um desdobramento da lei divina na comunidade humana, cujo preceito principal é «observar o bem e evitar o mal»)¹⁴.

O principal argumento, teológico, que fundamenta essa opinião, se encontra numa passagem do *Evangelho de Mateus* 16, 19, no qual, dirigindo-se a Pedro e, na pessoa dele aos seus sucessores, Jesus lhe diz: «Tu és Pedro... e eu te darei as chaves do reino dos céus; e tudo o que ligares na terra será ligado nos céus, e tudo o que desligares na terra será desligado nos céus»¹⁵.

Além desse argumento, são arrolados outros mais, de variegada natureza, que sustentam essa tese, entre os quais, a interpretação do supra mencionado passo bíblico por Inocêncio III (1198-1216), constante de um trecho do *Livro Extra das Decretais*, segundo o qual, o Senhor nada excluiu do poder de Pedro e de seus sucessores, porque lhe disse: «Tudo o que ligares» etc.

Ademais, segundo a interpretação alegórica de Inocêncio IV (1243-54), do versículo bíblico de Jeremias, «Eis que te constitui sobre os povos e sobre os reinos, para arrancares e destruíres, para arruinares e dissipares, para edificares e plantares» (*Jr* 1, 10), designado por ele «sacerdote» e figurando o Sumo Pontífice, este pode fazer tudo o que quiser¹⁶.

Na continuidade da demonstração da tese em exame, agora, no tocante à *plenitudo potestatis* no âmbito secular, é citada uma passagem da *1.ª Epístola aos Coríntios* 6, 3, a mesma, igualmente, referida na bula *Aeger cui lenia* de Inocêncio IV, que diz: «Não sabeis que nós julgaremos até aos anjos? Quanto mais as coisas terrenas», segundo o qual, portanto, as autoridades seculares, menos importantes, estavam subordinadas às mais eminentes¹⁷.

Para mais, consoante demonstram as histórias sagrada e profana, entre o povo eleito e os povos pagãos, os pontífices precederam aos reis e estes lhes prestavam a devida honra e lhes estavam subordinados. Assim, Samuel primeiramente ungiu Saul como rei

(ca. 1255-1308) e o seu *De regimine Christiano* (ca.1302), (ed. DYSON, Leiden, Boston 2009). Ver, por exemplo, o Livro II, c. 7. Agostinho Triunfo e a sua *Summa de potestate papae*, escrito entre 1328-32; Herveu de Nédelec O.P. e o seu *De potestate papae* (ca. 1329-30), e Álvaro Pais O. Min. (1275-1349) e o seu opúsculo intitulado *Sobre o poder da Igreja*, escrito à volta de 1328 (ed. SOUZA, in *Temas de Filosofia Medieval*. Santos, ed. Universitária, *Leopoldianum*, 48 (1990), pp. 220-231 e o *Primeiro livro* do seu *Estado e Pranto da Igreja*, redigido entre 1328-40. (ed. MENESES, vols. I-III, INIC, Lisboa 1987-1991).

¹⁴ Guilherme de Ockham, *Questão I*, c. 2, p. 23.

¹⁵ Guilherme de Ockham, *Questão I*, c. 2, p. 24.

¹⁶ Guilherme de Ockham, *Questão I*, c. 2, p. 25.

¹⁷ Guilherme de Ockham. *Questão I*, c. 2, p. 26.

e concedeu-lhe todo poder que ele podia usar; mais tarde, ele depôs esse rei e em lugar dele entronizou Davi. De igual modo também, após ordenar a morte da usurpadora Atália, o sacerdote Joiada instituiu Joas, como rei. Alexandre Magno (356 a.C.-323 a.C.), reverenciou Jado, pontífice judeu; o papa Leão Magno (440-461) ordenou a Tótila (Átila), rei dos vândalos (hunos) que não invadissem Roma e abandonassem a Itália e, enfim, os imperadores Constantino (312/323-337), Justiniano (527-565) e Carlos Magno (800-814) serviram à Igreja e foram submissos aos Papas de seu tempo¹⁸.

Para mais, Jesus não apenas foi Sumo-sacerdote, mas também, rei supremo, tendo possuído a plenitude do poder sobre os bens temporais. Ele concedeu toda Sua jurisdição ao Sumo Pontífice. Portanto, ele também a possui sobre a esfera secular e qualquer outra pessoa que possuir alguma jurisdição secular dele a recebe. Em sinal disso, na mencionada bula, Inocêncio IV afirma que o Imperador não só recebe a cora do Romano Pontífice, mas também, a espada e, ao desembainhá-la e ao brandi-la, demonstra que lhe está subordinado¹⁹.

Ainda, conforme os defensores dessa segunda opinião, dada a natureza superior da alma em relação à do corpo, do qual se serve como se fora um instrumento, semelhantemente, também há uma superioridade dos bens e coisas espirituais sobre os materiais e, por isso, o supremo poder temporal está nas mãos do Romano Pontífice.

Além disso, o Papa detém efetivamente o supremo poder secular não só porque ele está desobrigado de obedecer às leis civis, as quais, aliás, na forma, costumam imitar os cânones, mas também, pelo fato de todos os cristãos, clérigos e leigos, sem excluir ninguém, de acordo com o estipulado nas leis positivas, terem de lhe obedecer em tudo. Enfim, a nenhuma pessoa é lícito questionar uma decisão do Papa nem tampouco apelar duma sentença prolatada por ele²⁰.

Há, ainda, uma terceira opinião, cujos defensores sustentam que o supremo poder temporal e o supremo poder espiritual, não se encontram e nem devem estar nas mãos de uma mesma pessoa. Entretanto, eles não se diferenciam porque as suas naturezas são antagônicas e, por isso, podem ocasionalmente estar nas mãos de uma mesma pessoa.

¹⁸ Guilherme de Ockham. *Questão I*, c. 2, pp. 26-27.

¹⁹ Cf. *Eger cui lenia*, p. 523. Cf. também, *Determinatio*, c. 7, p. 18. Anos mais tarde, João XXII (1316-34) na bula *Quia vir reprobus* (16 novembro de 1329), irá retomar essa ideia, sustentando explicitamente que, durante sua vida terrena, graças à plenitude do poder sobre o céu e a terra que possuía, Jesus exerceu a realeza secular e o senhorio sobre todas as pessoas e seus bens materiais, tendo-a concedido a Pedro e, na pessoa dele aos seus sucessores, ao estabelecê-lo como seu vigário neste mundo. Logo, na condição de vigários do Filho de Deus sobre a terra, os Romanos Pontífices também a exercem e possuem o referido senhorio. Ver EUBEL, *Bullarium Franciscanum*, vol. V, Romae 1898, pp. 408-449. Nessa mesma bula, João XXII também condenou como herege o franciscano Miguel de Cesena (ca. 1270-1342) e seus companheiros de Munique e os Menores que os seguiam, por causa de eles terem sustentado por escrito e publicamente a doutrina da absoluta pobreza de Jesus e seus Apóstolos e, implicitamente, terem rechaçado a mencionada tese realeza temporal de Jesus, exercida sobre este mundo. A propósito ver J.A.C.R. de SOUZA, «Miguel de Cesena: Pobreza franciscana e poder eclesiástico», *Itinerarium*, 130-131 (1988) 191-231.

²⁰ Guilherme de Ockham, *Questão I*, c. 2, pp. 28-29. Todos esses argumentos são retomados e amplamente explorados no *Dialogus* III, I, I, capítulos 2-4, pp. 120-130. (A paginação é a da edição impressa dessa obra, indicada na nota 6).

À partida, de fato, todo detentor do poder espiritual o exerce ou em razão da Ordem ou devido a um cargo que desempenha ou graças a ambos. Ora bem, a natureza específica do poder laico não é incompatível com a Ordem sacerdotal, nem com o exercício de qualquer cargo, tanto é que não há impedimento nenhum quanto a um potentado secular qualquer, exceto o Imperador, vir ser ordenado padre, ser sagrado bispo ou ser eleito Papa; igualmente, os sacramentos da Ordem e do Matrimônio não são excluídos quanto a uma mesma pessoa, de modo que na Igreja Primitiva, os padres e os bispos casavam; nem tampouco a alma e o corpo, substâncias essenciais constitutivas do ser humano. Por isso, o poder temporal pode estar nas mãos daquela mesma pessoa que exerce o supremo poder espiritual.

Para mais, as ações sacramentais, entre outras, a celebração da missa, a ordenação sacerdotal, a absolvição, não são válidas, se efetuadas por qualquer senhor temporal, inclusive, pelo Imperador. Entretanto, por outro lado, parece ser incompatível com aquele que recebeu a plenitude da Ordem julgar crimes seculares mas, na verdade não o é, porque o direito canônico ordena que, no caso da incúria da autoridade secular, o bispo supra-a.

Além disso, também não há incompatibilidade entre eles, sob o aspeto do exercício do poder administrativo, pois, de um lado, há uma diferença bem menor entre quem exerce este poder no âmbito eclesiástico e quem exerce um cargo secular e, por outro, a natureza deste e qualquer outro sacramento é mais espiritual do que qualquer atividade administrativa e, ainda, por não haver nenhuma diferença entre os atos administrativos efetuados pelo Imperador e pelo Sumo Pontífice²¹.

Entretanto, de acordo com os que sustentam essa opinião, os dois poderes não estão e nem devem estar regular e simultaneamente nas mãos de uma mesma pessoa, por causa da disposição de Deus e do direito divino. Por isso, deve-se evitar que uma mesma pessoa presida normal ou regularmente nas esferas temporal e espiritual. Mas, o detentor do supremo poder espiritual pode ocasionalmente fazer tudo aquilo que compete ao possuidor do supremo poder laico²².

Fundamentam essas teses argumentos de natureza variada. O *Decreto* estipula que os imperadores devem se ocupar apenas com os assuntos terrenos. Por sua vez, na *Carta a Timóteo*, usando uma linguagem figurada, o Apóstolo ordena que os ministros do altar não se envolvam com as questões terrenas. Numa carta, cujo teor foi igualmente inserido no *Decreto*, Pedro ordena ao seu discípulo e sucessor, Clemente I (ca. 88-ca. 97) que não se ocupe com os assuntos mundanos nem desempenhe os papéis de causídico ou juiz dos litígios terrenos, mas que se dedique ao anúncio da Escritura.

Adiante, ainda são arrolados alguns cânones do mesmo teor do precedente, promulgados por vários papas, cujo mais importante é aquele da autoria de Nicolau I (858-867), o qual, com uma clareza meridiana, afirma que, por disposição divina, o Filho de Deus, atribuiu os dois supremos poderes a pessoas distintas, incumbindo-as de desempenhar cargos diferentes, as quais não devem se imiscuir na esfera de competência que, respetivamente, não lhes cabem. Assim, os imperadores cristãos poderiam recorrer aos

²¹ Guilherme de Ockham, *Questão I*, c. 3, p. 29-31.

²² Guilherme de Ockham, *Questão I*, c. 4, p. 31. Essa tese irá ser retomada e amplamente debatida e sustentada no *Diálogo III*, I, I, c. 16, pp. 155-156.

pontífices para, mediante as orações deles, obterem a vida eterna e outras graças para bem exercer o seu ofício e, os pontífices apenas iriam utilizar as leis imperiais para gerir ordenadamente as coisas terrenas. Essas duas pessoas precisam, pois, uma da outra²³.

De fato, como ensina o Apóstolo na *Epístola aos Romanos*, 13, 4, só aos detentores do poder laico compete o direito de portar armas e exercer um julgamento de sangue, ou seja, o direito de proferir uma sentença de morte²⁴. Igualmente, aludindo sobre os deveres do rei (e suas palavras foram inseridos no *Decreto*), são Cipriano (bispo de Cartago, ca. 200/210-258), diz que ele deve impedir a ação dos ladrões e salteadores, castigar os que cometem adultério e ser muito mais duro ao julgar e punir os impiedosos, os que não cumprem seus juramentos e os que matam os seus próprios pais.

Também um bom número de passagens do Novo Testamento (argumentos teológicos), comprova que Jesus proibiu a Pedro (*Jo* 18, 11; *Mt* 26, 52) aos Apóstolos (*Lc* 22, 49-51) e, implicitamente, aos sucessores deles empunhar armas e proferir julgamentos e sentenças, cujas penas implicassem na mutilação ou na condenação à morte, isto é, exercer o poder secular, na sua aceção mais cruenta e, não somente isso, mas, também, exercitar um poder despótico ou tirânico sobre os fiéis, como o faziam os governantes terrenos (cfr. *Mt* 20, 25-28) daquela época. Mas, Ele proibiu-lhes somente exercer este poder, não todo, a fim de que não se considerassem os mais importantes em relação aos seus subalternos. Com efeito, foram-lhes dados, por exemplo, o poder de cuidar das comunidades dos fiéis espalhadas por todo mundo, simbolizados pelas «ovelhas»; o poder de perdoar os pecados (*Jo* 20, 22, 23)²⁵.

Enfim, os propositores da opinião em tela arrematam suas considerações sobre esse assunto, apontando uma série de passagens dos Evangelhos, por meio das quais, pelo exemplo, Jesus mostrou e ensinou aos Apóstolos, a Pedro e aos sucessores dele à frente da Igreja, que efetivamente abriu mão de exercer o poder terreno, ao surgirem ocasiões em que poderia ter feito isso, por exemplo, quando os fariseus lhe apresentaram a mulher adúltera (*Jo* 8, 3-5); quando Tiago e João Lhe pediram que castigasse com a morte os samaritanos que O desprezavam (*Lc* 9, 55-56); ao expulsar os vendilhões do Templo e espalhar pelo chão as moedas dos cambistas, sem os castigar, como o mereciam, por profanarem a casa de Deus (*Jo* 2, 15); ao ter dito a Pedro que, se Ele quisesse, poderia ter pedido ao Pai que enviase uma multidão de anjos para O libertar da morte iminente (*Mt* 26, 53). E, enfim, desses exemplos, asseveram eles que prolatar sentenças nas quais está incluída a pena de morte ou portar armas, é da competência exclusiva das autoridades seculares²⁶.

As três sobreditas opiniões/teses nos instigam a indagar: qual é, afinal, a posição que Ockham defende? Iremos demonstrar, adiante, que o *Venerabilis Inceptor* sustenta a terceira opinião.

Logo depois, o *Doctor Invincibilis* vai comprovar sucintamente que os que sustentam a sobredita terceira opinião, redarguem os argumentos defendidos pelos proponentes da primeira opinião, cujo teor, não analisamos, porque foge ao nosso propósito²⁷.

²³ Guilherme de Ockham, *Questão I*, c. 4, p. 33.

²⁴ Guilherme de Ockham, *Questão I*, c. 4, p. 34.

²⁵ Guilherme de Ockham, *Questão I*, c. 4, p. 35.

²⁶ Guilherme de Ockham, *Questão I*, c. 4, pp. 36-38.

²⁷ Guilherme de Ockham, *Questão I*, c. 5, pp. 38-41.

A seguir, argumentando como se fosse um dos defensores da mencionada terceira opinião, o *Inceptor Venerabilis* passa a refutar a segunda tese, de acordo com a qual o Sumo Pontífice possui a *plenitudo potestatis* nas esferas espiritual e secular.

À partida, ele afirma que essa doutrina contraria o que ensinam a Bíblia, os direitos civil e canônico e a evidência dos fatos e a razão o demonstram. Depois, passa a listar e a analisar os argumentos de razão teológica que a rechaçam e o primeiro deles é que a religião cristã, se comparada com a religião judaica, por não conter em si uma infinidade de praticas rituais e preceitos como tinha a Lei Antiga, é uma religião de liberdade, posto que isenta os seus fiéis de tanta servidão. Por isso, como o querem os hierocratas, se o Romano Pontífice possuísse a plenitude do poder em ambas as esferas não só a lei evangélica conteria em si mesma uma intolerável servidão, mas também, todos os cristãos seriam servos dele e, sem que houvesse culpa ou motivo da parte deles, ele poderia, inclusive aos reis, submetê-los à escravidão e dispor dos bens deles como lhe agradasse e, ainda, poderia impor-lhes preceitos e rituais semelhantes aos que havia na Lei Mosaica²⁸.

A proposição principal está baseada em muitas passagens do Novo Testamento, nomeadamente em *Tg* 1, 15; *2.^a Cor.*, 3, 17; *Gl* 2, 3-5 e, particularmente, em *At* 15, de acordo com a qual, durante o Concílio de Jerusalém, Tiago e Pedro defenderam a ideia que os gentios convertidos não tinham que se submeter à circuncisão e a outros rituais do judaísmo e foram firmemente apoiados pela assembleia dos fiéis, ai reunida.

Também Agostinho (354-430), ensina que o Cristianismo é uma lei de liberdade, ao responder a uma pergunta do cristão Januário e, seu ensinamento a respeito disso, foi inserido no *Decreto*²⁹.

Ademais, como o demonstram outras passagens do Novo Testamento, embora, Jesus fosse Deus e, nessa condição, possuísse a plenitude do poder, enquanto homem abriu mão dela e, sem que tivesse cometido delito algum, submeteu-se ao julgamento secular de Pilatos que O condenou injustamente, levado pela pressão popular dos judeus. (*Jo* 18, 36; *Lc* 23, 2, 4; 22-23, 25). Por esse motivo, o Romano Pontífice, Vigário de Jesus na terra, não pode possuir a plenitude do poder e as jurisdições secular e espiritual³⁰.

O direito canônico também comprova de muitos modos que o Sumo Pontífice, não possui a *plenitudo potestatis* no âmbito secular, pois, a) ele exerce diretamente a jurisdição temporal apenas sobre algumas terras, não todas; b) no que concerne ao direito de propriedade sobre os seus bens, vige, ao menos uma prescrição centenária, contra ele; c) ele não pode vender ou doar legalmente os bens que foram ofertados pelos fiéis à Igreja de Roma³¹.

Igualmente, conforme as leis civis pode-se demonstrar que o Papa não possui essa plenitude do poder. De fato, se a possuísse, o Império e todos os demais reinos teriam se originado por seu intermédio, o que obviamente não corresponde à concretude dos fatos e se opõe a o que declara um passo das *Autênticas*³².

²⁸ Guilherme de Ockham, *Questão I*, c. 6, pp. 41-42. No *Diálogo* III, I, I, c. 5, pp. 130-133, c. 7, pp. 134-138; c. 8, pp. 139-141, o Menorita inglês reitera e amplia essa argumentação e seus fundamentos.

²⁹ Guilherme de Ockham, *Questão I*, c. 6 p. 42.

³⁰ Guilherme de Ockham, *Questão I*, c. 6, p. 43.

³¹ Guilherme de Ockham, *Questão I*, c. 6, p. 44.

³² Guilherme de Ockham, *Questão I*, c. 6, p. 45.

Para mais, a Ética também corrobora essa tese. De fato, conforme ensina Aristóteles, na *Política*, assim como o governo secular justo e reto, é instituído principalmente por causa do bem comum dos súditos, o principado apostólico foi estabelecido por Jesus por causa do bem comum de todos os fiéis, não apenas em proveito de alguns ou do próprio Pontífice Romano. Portanto, se ele a possuísse, tal senhorio seria enormemente prejudicial aos fiéis, porque ele poderia privá-los de seus direitos e liberdades, sujeitá-los a inúmeras trabalhos e ninguém poderia desobedecer-lhe³³.

Além disso, o sumo poder pontifício recebido de Jesus é idêntico em todos os papas e, se assim não fosse, os religiosos que fizeram voto de pobreza total não poderiam se tornar Pontífices Romanos, porque este goza do direito de propriedade e de senhorio sobre muitos bens materiais, o que está vetado a tais religiosos.

Entretanto, se alguém contra argumentasse, alegando que um religioso desse tipo, eleito Papa, tanto estaria livre de cumprir o voto de obediência, devido aos seus antigos superiores, quanto de observar o voto de pobreza, ainda que sejam situações distintas, essa pessoa está sofismando, porque tal Sumo Pontífice terá de observar na essência a Regra que jurou obedecer e, ainda, nas circunstâncias em que ela não obsta o exercício do ofício papal.

Para mais, se por acaso, esse Papa se tornasse um herege e não quisesse abjurar da heresia, causando um escândalo à Igreja, ou teria de voluntariamente renunciar ao Papado ou dele seria deposto e, em seguida, seria reintegrado à sua congregação religiosa e teria de voltar a obedecer aos seus antigos superiores, como se fosse um clérigo regular qualquer³⁴.

Além disso, o voto de pobreza não impede o exercício do ofício papal, mas um Romano Pontífice pertencente a uma congregação religiosa, cujos irmãos renunciaram ao direito de propriedade e senhorio individual e em comum sobre os bens materiais, como é o caso dos Menores, não pode possuir o direito de propriedade, salvo em um caso que seja imprescindível que o Papa assuma tal tarefa³⁵.

No capítulo seguinte, o 7.º, igualmente falando em nome dos que defendem a terceira opinião, o Menorita inglês passa a rebater os argumentos constantes da segunda opinião, a saber, aquela apresentada pelos curialistas, segundo a qual o Papa possui a plenitude do poder nas esferas temporal e espiritual.

O primeiro e mais importante argumento teológico a ser refutado é aquele baseado na frase, «Tudo o que ligares» [Mt 16, 19], e Ockham principia a fazer isso, dizendo que Jesus não deu esse tipo de plenitude do poder nem a Pedro, nem tampouco, aos sucessores do Príncipe dos Apóstolos, porque ela seria prejudicial tanto a eles quanto aos fiéis. Com efeito, de um lado, ela seria prejudicial aos Romanos Pontífices porque os tornaria excessivamente soberbos a tal ponto que, sem sentir remorso algum, poderiam exorbitar de seu poder e fazer inúmeras maldades aos fiéis. De outro, também seria prejudicial aos fiéis, porque, muitos deles, frágeis e doentes espiritualmente seriam incapazes de suportar tudo, o que de direito, o Papa poderia lhes ordenar fazer, ainda que, da parte deles, houvesse um motivo ou culpa³⁶.

³³ Guilherme de Ockham, *Questão I*, c. 6, pp. 45-46.

³⁴ Guilherme de Ockham, *Questão I*, c. 6, pp. 46-47. No *Diálogo III*, I, I, c. 7, p. 135, o *Inceptor Venerabilis* retoma esse último argumento.

³⁵ Guilherme de Ockham, *Questão I*, c. 6, pp. 47-48.

³⁶ Guilherme de Ockham, *Questão I*, c. 6, p. 48.

Imediatamente a seguir e, de modo inesperado, ao invés de prosseguir na impugnação dos argumentos que sustentavam a predita opinião, Ockham diz que também há quem defenda a tese, de acordo com a qual, graças àquele versículo de Mateus, Jesus não concedeu nenhum poder a Pedro nem aos seus sucessores, senão o de absolver e ou de condenar os cristãos por causa de seus pecados e, demonstrar isso perante a Igreja, pois, somente Deus os absolve ou os condena e, também os poderes para os reconciliar com a comunidade dos fiéis e, os excluir dela ou excomungá-los.

Ora, o propositor dessa tese é Marsílio de Pádua³⁷ e ao introduzi-la, aqui, o *Venerabilis Inceptor* quer propositamente mostrar que a opinião que defende é completamente diferente desta e, por isso, logo a seguir, acrescenta que, mediante a frase «Apascenta as minhas ovelhas», [Jo 21,17], Jesus, concedeu, sim, um poder a Pedro e, na pessoa dele, aos Papas, poder esse necessário ao governo dos fiéis, a fim de que possam alcançar a salvação e a beatitude eternas, resguardados, porém, a liberdade e os direitos deles³⁸.

De seguida, Ockham explica minuciosamente essa proposição. O poder que os Romanos Pontífices receberam de Jesus é necessário ao governo dos fiéis, a fim de que possam alcançar a outra Vida e, portanto, do mesmo está excluído tudo aquilo que não vise a tal finalidade, circunscrita aos âmbitos da vida espiritual ou religiosa e eclesial, quer dizer, a esfera secular e que os ameace ou lhes seja nocivo. Por esse motivo, eles não podem violar ou suprimir os direitos e as liberdades dos reis, dos imperadores, ou de quaisquer outros, clérigos e leigos, direitos esses que não se oponham à lei divina, salvo se, da parte deles houver uma culpa ou um motivo para tanto, isto é, tenham cometido pecados ou crimes ou delitos que prejudiquem o bem comum de todos ou que, numa dada situação, todos tenham de abrir mão, por exemplo, de uma parte de seus direitos e bens, em proveito da coletividade. Logo, o Sumo Pontífice também recebeu implicitamente de Jesus o poder para castigar ocasionalmente todo delinquente, quando o juiz secular, cujo ofício lhe impuser fazer isso, for omissivo ou negligente ou suspeito de favorecer a uma das partes, pois, fazer justiça a todos é algo imprescindível à salvaguarda do bem comum de todos os cristãos³⁹.

Essa é, pois, a noção de *plenitudo potestatis* que Ockham acredita e defende. Ela acima de tudo concerne à salvação dos fiéis, o mais importante bem comum, posto que o poder que o Papa recebeu de Jesus visa à «a edificação, não para a destruição» [2Cor 13,10] e ao serviço dos fiéis. Por isso, ela não é prejudicial à comunidade dos cristãos nem a cada um deles, clérigos ou leigos, logo, se necessário for, em determinados casos, ele pode e deve intervir no âmbito secular, bem como, se as autoridades quiserem livremente lhe atribuir determinadas incumbências⁴⁰.

A seguir, apoiado em mais argumentos teológicos, recolhidos do Novo Testamento, o Franciscano inglês retoma a desconstrução do discurso hierocrata, favo-

³⁷ Marsílio de Pádua, *Defensor da Paz*, II, c. 6, §§ 6-8, trad. J.A.C.R. de SOUZA (col. Clássicos do Pensamento Político, 12) Vozes, Petrópolis 1997, pp. 275-280.

³⁸ Guilherme de Ockham, *Questão I*, c. 7, p. 49.

³⁹ Guilherme de Ockham, *Questão I*, c. 7, pp. 49-51.

⁴⁰ Guilherme de Ockham, *Questão I*, c. 7, p. 51. Essa noção de plenitude do poder é retomada, ampliada e analisada no *Dialogus III*, I, I, c. 16-17, pp. 155-160 e, igualmente, mais tarde, porém, de modo resumido opúsculo *Sobre o poder dos imperadores e dos papas*, c. 6-13, pp. 183-199.

rável a uma plenitude do poder papal irrestrita, afirmando que, apesar de Jesus ter inespeticamente dito a Pedro, «Tudo o que ligares», essa frase não deve ser entendida, de maneira a não comportar nenhuma exceção. De fato, ao estimular os Apóstolos a praticar a virtude da humildade, conforme atestam os *Evangelhos de Mateus* 20, 25-28, e 23, 10-12, de *Marcos* 10, 42-45 e de *Lucas* 22, 25-27, o Filho de Deus também deu a entender que um poder não necessário ao governo dos fiéis, deveria ser excluído da prelatura que exerceriam. Igualmente, demonstrou isso, ao proibir-lhes exercer uma forma de governo dominativo, praticado pelos potentados seculares⁴¹: «Sabeis que os governadores das nações as dominam e os grandes as tiranizam», e «O Filho do Homem não veio para ser servido, mas para servir e dar a sua vida em resgate por muitos» (*Mt* 20, 25, 28).

Ademais, Jesus ensinou a Pedro e a todos os cristãos e o comprovou, mediante inúmeros exemplos que estavam excluídos do poder dos Romanos Pontífices e de seus sucessores violar os direitos dos outros, ao ter afirmado, «Dai a César o que é de César» (*Mt* 22, 21); ao ter pago o tributo sem que tivesse a obrigação de fazer isso e ao ordenar que Pedro fizesse a mesma coisa (*Mt* 17, 23-26). Se Ele não tivesse feito tais coisas teria provocado um escândalo entre os judeus. E o Apóstolo, fiel observante dos ensinamentos do Senhor, também ordenou, não só aos romanos, mas também a todos os cristãos que dessem a todos os seus respetivos direitos, materiais, como o imposto ou a taxa e, imateriais, como, o respeito e a honra (*Rm* 13, 7)⁴².

Enfim, se Jesus recusou exercer o governo secular, tendo fugido da multidão que queria fazê-lo rei (*Jo* 6, 15), bem como negou a julgar um litígio secular (*Lc* 12, 14) e, também, instruiu os Apóstolos dizendo que o discípulo não é mais importante do que seu mestre (*Mt* 10, 24), é óbvio que Ele não atribuiu aquela incomensurável plenitude do poder aos Romanos Pontífices⁴³.

Precisamente nesse ponto do texto em exame, é interessante notar e salientar que, Ockham utiliza a argumentação dos hierocratas, para rebater objeções apresentadas por eles próprios. Esse dado também possibilita demonstrar qual das sobreditas opiniões ele está a defender.

Detenhamo-nos, pois, nessa exceção. Em primeiro lugar, os defensores da *plenitudo potestatis* replicam dizendo que a mesma não parece ser prejudicial aos súditos, porque a obediência perfeita, inclusive aquela prometida, mediante um voto, não é nociva a quem o promete guardar. Ora, para haver obediência perfeita da parte do súdito, o prelado tem de possuir a plenitude do poder. Em segundo, sustentam que Jesus não exerceu ocasionalmente esse poder, logo, o Romano Pontífice não pode exercê-la.

Quanto à primeira objeção, treplica-se afirmando que, de fato, a plenitude do poder do mesmo modo que o martírio ou a obediência irrestrita não seria prejudicial aos perfeitos que optaram pela mesma. Entretanto, ela seria perniciosa aos imperfeitos espiritualmente, a maioria da comunidade de fiéis. Disso infere-se que não conviria ao Papa possuir e exercer a plenitude do poder, posto que os menos perfeitos correriam um sério perigo, caso, de direito, ele os pudesse obrigar a guardar a obediência perfeita.

⁴¹ Guilherme de Ockham, *Questão I*, c. 7, pp. 51-52.

⁴² Guilherme de Ockham, *Questão I*, c. 7, p. 53.

⁴³ Guilherme de Ockham, *Questão I*, c. 7, p. 53.

No que concerne à segunda objeção, rebate-se, afirmando que Jesus não exerceu tal poder ocasionalmente porque não ocorreu um fato que conviria aos cristãos que Ele interviesse. Com efeito, Jesus fez, sim, algumas coisas graças, à sua natureza divina, porém, não regularmente, mas ocasionalmente, por exemplo, quando ordenou aos demônios que entrassem nos porcos (*Mt* 8, 28-32); quando amaldiçoou a figueira para que não desse mais frutos (*Mt* 8, 19-21). E o *Inceptor Venerabilis* arremata o seu raciocínio dizendo que, na esfera temporal, o Papa possui uma certa plenitude do poder, a qual pode exercê-la, não regularmente, mas, apenas em caso de necessidade e, por isso, ela é diferente daquela conceção proposta pelos curialistas, consoante a segunda opinião⁴⁴.

Assim, reiteramos que Ockham perfila e sustenta a terceira opinião e, a nosso favor, temos o juízo dos estudiosos da obra em exame⁴⁵, de acordo com os quais, as teses que ele defende são aquelas, cujos arrazoado e comprovação são mais extensos e bem mais fundamentados, se comparadas com as demais. Baste citar a minuciosa refutação dos argumentos alegados a favor da *plenitudo potestatis*, sob o viés curialista, a partir do capítulo 6 até ao 17, particularmente, o 6.º, o 7.º, o 12.º e o 17.º.

Em seguida, o Menorita inglês passa a rebater o ponto de vista de Inocêncio III (1198-1216), igualmente um dos propositores da doutrina da plenitude do poder papal, segundo o qual, ao dizer a Pedro: «Tudo o que ligares» etc. (*Mt* 16, 19), Jesus não deixou margem a nenhuma exceção.

À partida, o *Inceptor Venerabilis* assegura que muitas outras declarações proferidas por aquele Papa tem de ser muito bem explicadas senão, implicam na heresia judaizante, por exemplo, ao ter dito que o que está estipulado no *Deuteronômio* tinha de ser, igualmente, observado no tempo do Novo Testamento.

Ademais, inúmeras afirmações ditas por aquele Romano Pontífice a favor da plenitude do poder contradizem outras frases que disse e todas elas estão inseridas no *Livro Extra das Decretais*, por exemplo, na decretal *Per venerabilem*, declarou que competia ao rei da *Francia*, não a ele, julgar a respeito da legalidade do direito de herança/propriedade reivindicado pelo conde Guilherme de Montpellier para seus filhos adúlteros, pelo fato de ele não possuir a jurisdição temporal sobre aquele reino⁴⁶.

Para mais, a referida asserção do mencionado Papa também precisa ser muito bem aclarada, pois, ela é de *per si*, redarguida, tanto pelo próprio exemplo de Jesus, quanto por outras palavras que Ele proferiu. Com efeito, do poder atribuído a Pedro foram excluídas muitas coisas que, de igual modo, presentemente, não devem fazer parte do poder do Romano Pontífice, a saber, no tocante ao governo temporal das comunidades

⁴⁴ Guilherme de Ockham, *Questão I*, c. 8, pp. 54-55.

⁴⁵ Cf. *Guillelmi de Ockham Opera Politica* I, ed. OFFLER, *Introduction*, MUP, Manchester 1974², p. 13: «... By considering the relative weights of the arguments adduced for and against particular opinions and by comparison of these opinions with those supported or attacked by Ockham in those or this other polemical writings in which he did reveal his standpoint it is possible to identify with tolerable certainty what his opinion about each of the eight questions was...». Cf. Igualmente L. BAUDRY, *Guillaume d' Occam, Sa vie, ses oeuvres, ses idées sociales et politiques*, Tome I, Vrin, Paris 1950, p. 221; PH. BOEHNER, «Ockham's Political Ideas», IDEM, *Collected Articles*, p. 447.

⁴⁶ Guilherme de Ockham, *Questão I*, c. 9, pp. 56-58.

políticas dos fiéis e à liberdade e aos direitos dos mesmos, mas, desse poder não está excluído o direito de fazer tudo aquilo que é necessário ao proveito dos cristãos, sob, os aspectos ético e espiritual⁴⁷.

A seguir, no capítulo 10, primeiramente, o Menorita inglês passa a rebater o segundo argumento teológico, explicitado no capítulo 2, mediante o qual os hierocratas sustentavam a tese da plenitude irrestrita do poder papal: «Eis que te constitui sobre os povos e sobre os reinos...» [Jr 1, 10], aplicando-o alegoricamente à pessoa do Papa.

Antes de mais, Ockham afirma que ele é um sofisma, porque a frase não foi dita ao Sumo Sacerdote, dado que Jeremias não desempenhava aquele ofício e, salienta que, mesmo se fosse, aquelas palavras lhe foram exclusivamente dirigidas, na condição de profeta. Além disso, Jeremias nunca exerceu tal poder, nem disse que o recebeu de Deus. Logo, quem inferir daquela frase que o Papa possui a plenitude do poder, também deve coerentemente coligir dela que, qualquer sacerdote e todo profeta receberam de Deus a plenitude do poder.

Ademais, se, de um lado, esse argumento estivesse logicamente estruturado e considerasse a realidade material e secular, do mesmo modo como o sumo sacerdote da Antiga Lei, igualmente o Sumo Pontífice da Nova Aliança poderia casar, tomar parte em guerras e ocupar-se com julgamentos que implicassem na condenação à morte e em suplícios com requintes de crueldade, como a mutilação dos réus. Por conseguinte, não se pode inferir que do poder e senhorio temporal que o Pontífice da Antiga Lei possuiu, o Papa também o possuía. De outra parte, se aquela frase não tirava nada do poder atribuído a Jeremias, outras expressões bíblicas o excluía⁴⁸.

Em seguida, o Franciscano inglês passa a analisar as palavras de Inocêncio IV, dizendo primeiramente que, ele está certo, ao afirmar que o Papa tem o direito de exercer ocasionalmente o poder judiciário sobre qualquer cristão, pouco importa o seu *status*, se este vier a cometer um pecado grave e dele não se arrepender, tornando-se um contumaz e, em seguida, atolar-se noutros vícios, ordenando, por isso, a sua excomunhão.

Todavia, no entender de Ockham, na decretal *Eger cui lenia*, esse Papa diz uma heresia notória, ao afirmar que, fora da *Societas christiana*, não existe nenhum poder ordenado ou concedido por Deus, mas, apenas permitido.

O *Inceptor Venerabilis*, então, replica-a, declarando que, antes e depois do advento de Jesus, entre os infiéis houve um verdadeiro senhorio e jurisdição temporal, não só concedido, mas também, permitido por Deus, embora muitos dos governantes pagãos tivessem abusado do seu poder, dado que, igualmente, Ele faculta que não só os tiranos e os ladrões, mas também muitos maus cristãos se apropriem do poder e do senhorio sobre os bens que pertencem a outrem, conquanto, tais ações sejam injustas.

Ora bem, o *Deuteronômio* (2, 4-5, 9) comprova isso, ao declarar que Javé deu determinados territórios aos filhos de Esaú, de Moab e de Amon, os quais eram pagãos e proibiu aos filhos de Israel que, mediante guerras, conquistassem essas terras.

Também confirma tal dado, o fato de Deus ter ordenado ao profeta Elias que ungissem Asael, rei da Síria que, no entanto, era pagão. Logo, sua autoridade era legítima.

⁴⁷ Guilherme de Ockham, *Questão I*, c. 9, p. 58.

⁴⁸ Guilherme de Ockham, *Questão I*, c. 10, pp. 58-59.

Jesus também reconheceu como legítimos, concedidos e permitidos por Deus o poder e o senhorio sobre os bens materiais que o imperador pagão, Tibério (14-37), exercia, ao dizer: «Dai a César, o que é de César» (*Mt* 22, 21).

Igualmente reconhecendo como legítima, concedida e permitida por Deus, a autoridade que os governantes pagãos exerciam sobre os cristãos, Paulo ordenou-lhes que, por causa do cristianismo, lhes obedecessem (*Rm* 13, 5); mandou, também, que os escravos cristãos respeitassem os seus senhores pagãos e que os escravos cristãos, cujos senhores também o fossem, os servissem melhor ainda (*Tm* 6, 1-2) e, enfim, quis que os cristãos estivessem submissos às autoridades pagãs constituídas, ensinando que, «não há poder que não proceda de Deus, e os poderes que existem, foram estabelecidos por Deus» (*Rm* 13, 1).

Logo, fora de Israel e da Igreja, isto é, da *Societas christiana* houve e pode haver entre os infiéis um poder legítimo, concedido e permitido por Deus, o que também é corroborado pelo testemunho de Santo Agostinho em sua obra *A cidade de Deus*⁴⁹. Logo, por todos esses motivos, Inocêncio IV está errado, até porque, não foi capaz de depreender das Escrituras que, de acordo com a vontade de Deus, o poder temporal do sacerdócio da Antiga Lei era muito mais extenso do que o do sumo pontificado da Nova Lei e, entretanto, menor do que o poder de Jesus, posto que os Papas não podem instituir os Sacramentos ou dispensar os cristãos do cumprimento da lei, como Ele próprio o fez⁵⁰.

A tese relativa aos pagãos, antes e depois do nascimento de Jesus, terem gozado e fruírem dos direitos de senhorio ou de propriedade sobre os bens temporais e jurisdição temporal⁵¹ é muito cara a Ockham, por ser um forte argumento, muito bem amparado nas Escrituras, contra a justificativa dos hierocratas, segundo os quais, entre os infiéis não houve um poder legítimo, concedido e permitido por Deus. Por isso, ele já a tinha abordado, *en passant*, no *Opus Nonaginta Dierum* (ca. 1332-33)⁵² e no *Dialogus I*, Livro VII (ca. 1328-1332)⁵³ e, depois, retomou-a e ampliou-a na *3.ª Parte do Diálogo II*⁵⁴ e, em seguida, no *Breviloquio* (ca. 1341-42)⁵⁵.

⁴⁹ Ver *De civitate Dei*, IV, 33; *ibidem*, V, 19; *ibidem* V, 21, PL 41, 139, 166, 167-168.

⁵⁰ Guilherme de Ockham, *Questão I*, c. 10, pp. 60-64.

⁵¹ Ver, PILOT, G., *Comunità politica e comunità religiosa nel pensiero di Guglielmo di Ockham*, Pàtron Editore, Bologna 1977, pp. 127-128: «[...] inoltre il filosofo inglese pone, anche in questo caso, sullo stesso piano “jurisdictio” e “dominium temporalium”, poiché proprietà e sovranità vengono viste come le basi del potere. Esiste, in verità, un rapporto tra proprietà, libertà e sovranità. Le terre “proprie” sono trasmesse per successione familiare ed il proprietario può venderle, trasmetterle per testamento [...] Alla terra, infatti, no si unisce solo la possibilità di vivere, ma anche l’esercizio del potere: colui que ha la terra possiede anche il potere ed il grande proprietario divente poco a poco giudice o amministratore restesso no ha potere, se non nella misura in cui possiede delle terre [...]».

⁵² OFFLER – BENNETT – SIKES (eds.), *Gillelmi de Ockham Opera Politica*, vol. II, MUP, Manchester 1963, c. 88, pp. 654-663.

⁵³ Ver KNYSH, G., «The Impugnatio constitutionum papae Iohannis», *Franciscan Studies*, 58 (2000) 237-260.

⁵⁴ Guilherme de Ockham, *Dialogus III*, II, I, c. 25. Argumentando de modo semelhante, o Menorita inglês reitera o mesmo pensamento e o reforça acrescentando-lhe passagens do Antigo Testamento.

⁵⁵ Guilherme de Ockham, *Breviloquio*, III, c. 8, pp. 113-114. Ver LAGARDE, G. de, *op. cit.*, p. 217: «[...] Dans les oeuvres qui précèdent le *Breviloquium*, Ockham n’a pas encore explicité une théorie similaire pour l’autorité. Il s’est borné à dire que l’origine divine de l’autorité était médiata, que le

No capítulo 11, Ockham replica o terceiro argumento teológico proposto pelos curialistas, ancorado no versículo «Não sabeis que nós julgaremos os anjos? Quanto mais as coisas terrenas» (1Cor 6, 3).

Inicialmente, diz ele, é preciso saber que Paulo disse aquela frase, em nome de todos os cristãos, não de si próprio, ou do Papa ou dos clérigos, porque entre eles deviam ser escolhidas pessoas respeitáveis para julgar as contendas sobre os assuntos terrenos, salvaguardado, o direito de o juiz secular pagão não negligente exercer o seu ofício.

Todavia, na *Societas christiana*, caso não haja alguém que, de direito, possa fazer isso, a fim de que não se deixe de fazer justiça a todos, então, qualquer clérigo idôneo e capaz poderá ocasionalmente, não regularmente, julgar os litígios seculares, aceitas algumas exceções, porque se estas não o forem ele gozará da plenitude do poder, pernicioso à liberdade e aos direitos de todos. Por isso, nem o Sumo Pontífice nem o Imperador gozam de tamanho poder, nocivo aos cristãos, porque, graças ao mesmo, sem que da parte deles houvesse culpa, por um crime que tivessem cometido, ou algum motivo, poderiam privá-los de sua liberdade e direitos.

Para mais, ainda que o Apóstolo tenha proferido aquela frase, sem introduzir nenhuma exceção, quis que os cristãos não se esquecessem das ressalvas que ele aduziu noutras *Cartas*, a fim de não ir contra a vontade de Jesus que tinha estabelecido Pedro e os sucessores deles à frente da comunidade dos fiéis, para ser-lhes útil, não para dominá-los. Por isso, também, Paulo ordenou que os cristãos estivessem subordinados e obedecessem às autoridades seculares constituídas.

Alem disso, depreende-se daquele passo da *Epístola aos Coríntios*, que o Apóstolo recomendava-lhes que, se fosse possível, de um lado, antes de comparecerem ao tribunal, a fim de evitar todo desgaste duma demanda, o juiz procurasse reconciliar as partes e, de outro, igualmente, os litigantes tentassem resolver suas contendas, por meio dum árbitro.

Consequentemente, os cristãos de Corinto podiam licitamente ser julgados por juízes infiéis em três situações: 1) se infiéis, litigando contra cristãos, tivessem apresentado sua demanda a um juiz pagão; 2) se um criminoso cristão, acusado por um outro cristão fosse levado a julgamento perante um juiz infiel; 3) se um litigante, para obter seu direito, tivesse de reivindicá-lo ante um juiz pagão. Noutras circunstâncias, eles deviam pacientemente aceitar a ofensa, ou suportar o dolo do próximo ou recorrem a juízes cristãos, a fim de não serem julgados por magistrados pagãos, de modo, não só a ser motivo escândalo para os infiéis, mas, também, mostrar-lhes que, sem constrangimento e pudor algum, maus cristãos faziam o mal contra seus irmãos.

Por último, Ockham replica outras asseverações de Inocêncio IV contidas na *Eger cui lenia*, relacionadas com o mencionado texto Paulino, afirmando que ele errou, ao ter declarado que o Apóstolo não pretendeu restringir a plenitude do poder papal, o que é uma inverdade, conforme acima foi visto. Estava igualmente enganado, ao ter afirmado que as coisas menos relevantes têm de ser vistas como estando sujeitas ao poder ao qual as principais estão submetidas, o que não é totalmente verdadeiro, sem se admitir alguma ressalva. De fato, os bispos duma província eclesiástica, de certo modo estão

pouvoir “venait de Dieu par l’entremise des hommes”: «Imperium fuit primo institutum a Deo et tamen per homines...».

subordinados ao metropolitano, mas, os súditos dos primeiros estão sujeitos a este último, somente nalgumas situações específicas.

Enfim, segundo a interpretação e o ensinamento Gregório Magno (590-604), nas *Morais*, livro XIX, acerca de outro versículo Paulino: «Se tiverdes litígio por causa das coisas terrenas, estabeleci os que são menos considerados na Igreja para julgá-las» (1 Cor 6, 4), na Igreja, os que são menos considerados, porque são menos virtuosos, devem se ocupar com as questões seculares, mas, os que receberam as virtudes do Alto e as cultivam, que se dediquem cuidadosamente aos assuntos espirituais.

Portanto, do fato de o Papa ser regularmente juiz no âmbito espiritual, não se pode, com certeza, deduzir que ele o seja regularmente na esfera temporal, entretanto, poderá sê-lo ocasionalmente quando não houver outro juiz de condição inferior, que, por dever de ofício, tenha a obrigação de fazer isso e, nessa circunstância, de modo análogo, ele estaria desempenhando a função de um membro do corpo humano que supre a deficiência dum outro que não pode realizar a tarefa que normalmente lhe cabe⁵⁶.

De seguida, o *Inceptor Venerabilis* rebate ao argumento curialista, baseado em passagens do Antigo Testamento, segundo o qual o Papa é superior a qualquer governante e senhor temporal, porque, outrora, em Israel, o Sumo Pontificado precedeu a realeza.

Diz ele que tal asserção pode ser confutada de dois modos. De um, afirmando que na *Societas christiana* não é assim, porque, é preciso ter presente que o Sumo Sacerdócio da Nova Aliança é mais espiritual do que o da Antiga, do mesmo modo como o Cristianismo o é em relação ao Judaísmo.

Entretanto, como os oponentes desconsideram isso, alegando que, conforme ensinou o Apóstolo, «Tudo quanto outrora nele foi escrito, foi escrito para nossa instrução» (Rm 15, 4), isto é, no Antigo Testamento, agora, no tempo do Novo Testamento, na *Societas christiana*, o Sumo Pontífice deve preceder em tudo ao Imperador e aos reis.

Ora bem, se pensam e declaram tal coisa, com razão, podem ser taxados de professar a heresia judaizante porque, então, disso sucederia que os cristãos teriam que ser circuncidados, não comer carne de porco e outros alimentos impuros, observar os cerimoniais, por exemplo, quanto às tantas abluções diárias das mãos, à purificação pós parto e inúmeros preceitos legais e, à semelhança dos levitas e pontífices da religião mosaica, os bispos e os clérigos também deveriam guerrear e proferir sentenças, cujos castigos implicassem na mutilação e na pena capital. Na verdade, do Judaísmo, os cristãos devem guardar seus princípios morais e observar os Dez Mandamentos.

De outro modo, afirma Ockham, convém lembrar que, em Israel, os sacerdotes e levitas precediam aos reis, apenas, no que concernia à celebração do culto em louvor a Deus, no mais, lhes estavam submissos e, assim também o deve ser na Cristandade, especialmente, se as autoridades seculares exercem dedicada, legítima e corretamente os poderes que lhes foram confiados.

Por isso, na visão do Menorita inglês, é um outro sofisma dos hierocratas alegar a passagem bíblica em que Samuel elegera Saul como rei e, mais tarde, o substituiu por Davi, por causa do pecado que tinha cometido, ao rejeitar a palavra de Deus, como argumentos históricos para legitimar a preeminência do Sumo Pontífice sobre o Imperador, os reis e demais pontentados seculares, porque, na verdade, tendo ele obede-

⁵⁶ Guilherme de Ockham, *Questão I*, 11, pp. 64-69.

cido a um preceito divino, foi o nuncio da deposição efetuada pelo próprio Deus e era apenas juiz, ofício inferior à realeza, segundo se colige do próprio *1.º Livro de Samuel*.

Tampouco serve como prova, a unção do rei Joás pelo sacerdote Joiada, pois, nem no tempo do Antigo Testamento, nem do Novo, a unção feita por alguém não indicava que essa pessoa fosse superior ao ungido, no tocante ao governo temporal. Ademais, conforme o Antigo Testamento, os israelitas estabeleceram alguns de seus reis, entre os quais Jeroboão, Amri, Tebni e, igualmente os judeus, entre outros, Azariais e Josias.

De igual modo, carece de valor, como prova desse tipo, o fato de um discípulo dos profetas, ter ungido Jeú, rei de Israel, por ordem de Eliseu, conforme se lê no *4.º Livro dos Reis* 9, 1-6. No entanto, na esfera temporal, nem ele, nem o profeta Eliseu gozaram de uma autoridade maior do que a dignidade régia. Nem tampouco, o fato de Alexandre Magno ter reverenciado o sacerdote Jado, porque fez isso, considerando-o como Sumo Pontífice do Altíssimo, como semelhantemente, todas as autoridades seculares, nas missas, reverenciam os simples sacerdotes osculando-lhes as mãos porque elas batizam, consagram o corpo e o sangue de Cristo, absolvem os pecadores de seus pecados, ungem os enfermos etc. Além disso, Atila deixou a Itália não porque se julgasse inferior ao papa Leão Magno (440-461), na esfera secular, mas, porque o considerava um santo e recebeu ofendê-lo.

Ainda também, à parte os assuntos relacionados com a religião, os governantes pagãos e bárbaros, conquanto prestassem reverência aos seus respectivos sacerdotes, nunca se consideraram subordinados a eles.

De igual modo, o fato de os imperadores Constantino (312-337), Justiniano (527-565), e Carlos Magno (773/800-814) terem sido dedicados, não só aos Papas, mas também ao clero em geral, esse fato não que dizer que se lhes considerassem subordinados na esfera secular, ao contrário, agiram como superiores deles.

No que diz respeito a Constantino, impugnando o argumento de Inocêncio IV, explicitado na decretal *Eger cui lenia*, segundo o qual, ao doar muitas terras e bens à Igreja, Constantino outra coisa não fez, senão restituir-lhe o que lhe pertencia de direito, com base no *Decreto*⁵⁷, o *Invincibilis Doctor* afirma que aquele Imperador romano doou tais bens à Igreja, não lhe tendo restituído nada e que ele não recebeu do papa Silvestre I (314-335) qualquer bem, direitos e poderes. Logo, na esfera temporal, Constantino se julgava superior ao Papa e aos clérigos. Antes, foi ele que concedeu o primado à Igreja Romana e ao seu bispo sobre as demais sés primaciais.

⁵⁷ Ver, distinção 96, cânon *Constantinus*, FR I, pp. 342-345 e, ainda, *Constitutum Constantini*, ed. parcial em vernáculo por SOUZA, com base no texto de FUHRMANN (*MGH, Fontes Iuris Germanici Antiqui*, X, Hannover 1968, pp. 56-98). In *Leopoldianum*, 44 (1988) 54-59. Conforme aquele documento, forjado na cúria papal, entre os séculos IX e X, após ter transferido a capital do Império Romano para Constantinopla, conservando para si o governo das províncias orientais, o imperador Constantino doou ao papa S. Silvestre o senhorio e a jurisdição temporal sobre a cidade de Roma, sobre a Itália e suas cidades e regiões e sobre as províncias do Ocidente; o primado romano sobre as sés de Alexandria, de Antioquia, de Jerusalém, de Constantinopla e sobre todas as demais igrejas espalhadas pelo orbe. A propósito, é importante salientar que, em geral, os medievais não colocavam em dúvida a autenticidade daquela doação, embora, questionassem o direito de Constantino poder fazê-la. Entretanto, sua autenticidade veio a ser questionada e desmascarada em 1440, pelo humanista italiano Lorenzo Valla (1407-57).

Quanto a Justiniano, quem ler seu *Código* verá que jamais houve imperador cristão tão cioso de sua autoridade jurisdicional sobre todo Império e seus súditos, inclusive sobre o Papa, os bispos e o clero em geral, tendo inclusive regulamentado a conduta deles e lhes concedido inúmeros privilégios e, ainda, legislado acerca de assuntos e sobre os bens que tinham sido ofertados pelos fiéis à Igreja. De Carlos Magno e de suas palavras, recolhidas em uma capitular, não se pode inferir que esse imperador pensava que estivesse regularmente subordinado à Sé Apostólica na esfera temporal, apenas na espiritual, o que ele explicita numa outra lei, declarando que ela é mãe e mestra nesse âmbito⁵⁸.

No capítulo 13, para começar, o Franciscano inglês declara que replicar o quinto argumento proposto pelos curialistas, segundo o qual Jesus foi rei no âmbito secular, tendo concedido todo o seu poder a Pedro e, na pessoa dele aos seus sucessores, requer uma abordagem bem detalhada, entretanto, acrescenta que o tamanho imaginado para a obra em tela, não o permite fazê-lo.

Isso posto, ele começa a refutar o mencionado argumento, asseverando inicialmente que, o Filho de Deus, na condição de ser humano, não exerceu a realeza na esfera temporal e muito menos possuiu regularmente a plenitude do poder, embora, como Deus a possuísse, mas, enquanto homem, na esfera espiritual e prelado, ao instituir a religião cristã, gozou da *plenitudo potestatis*.

Além disso, essa tese é incompleta, falha e incorreta, porque Jesus tampouco deu a Pedro e a qualquer Papa todo poder que possuía, pois, de fato, Ele instituiu os sacramentos, o que nenhum Papa pode fazer; Ele podia dispensar qualquer discípulo do cumprimento das leis que outorgou, o que, igualmente, nenhum Romano Pontífice pode fazer; podia impor aos seus seguidores, a observância de sobreirogações⁵⁹, mesmo que não tivessem feito nada de errado que justificasse tal tipo de penitência, o que, também, nenhum Papa pode fazer com os cristãos. Enfim, Jesus fez muitas coisas que nenhum Sumo Pontífice pode fazer e, ainda, nenhuma outra autoridade concede todo poder que detém ao seu substituto, representante ou vigário, pois, se fizesse isso, o transformaria em alguém tão poderoso quanto ela própria. Logo, Jesus não atribuiu todo seu poder nem a Pedro nem aos Papas, embora, sejam os vigários d'Ele sobre a terra e, além disso, como no âmbito secular o Pontífice regularmente não detém algum poder, dada a natureza do mesmo, de modo algum o supremo poder temporal pode estar nas mãos dele⁶⁰.

Quanto ao argumento, apresentado por Inocêncio IV na sua mencionada bula, *Eger cui lenia*, baseado no fato de, na cerimônia da coroação imperial, o Imperador desembainhar e brandir a espada que recebeu do Papa, indicando com isso que lhe está submisso, Ockham rebate-o dizendo que esses gestos não significam tal coisa, primeiro, porque se ele quisesse, como muitos imperadores o fizeram, não estaria obrigado nem a

⁵⁸ Guilherme de Ockham, *Questão I*, c. 12, pp. 69-79.

⁵⁹ Trata-se de sacrifícios ou penitências demasiadamente exageradas ou descabidas, tais como, jejuar indefinidamente; expor-se às intempéries; abrir mão completamente de seus bens; esposo e esposa, unidos pelo Matrimônio terem de se abster das relações sexuais etc.

⁶⁰ Pouco depois, o *Venerabilis Inceptor* irá refutar a tese da *plenitudo potestatis* como um corolário do vicariato de Jesus, exercido pelos papas, no *Diálogo III*, I, I, 9, pp. 141 e seguintes.

ser coroado pelo Sumo Pontífice e, tampouco, dele receber a sua espada. Ademais, na verdade, aqueles gestos denotam, sim, que ele está apto a usar o gládio material, a fim de fazer justiça a todos e proteger os cristãos nas guerras justas⁶¹.

No tocante à sexta alegação dos curialistas, apresentada acima, de acordo com a qual, a superioridade do poder espiritual sobre o temporal se estriba na analogia deste com o corpo, inferior por ser constituído de matéria corrutível, daquela com a alma, superior e mais perfeita do que o corpo, por ser espiritual, e, os ministros do altar desempenharem ações mais importantes do que os dignitários seculares, o *Venerabilis Inceptor* a retorque dizendo que, é verdade que a alma possui uma natureza mais perfeita do que o corpo, entretanto, ela não exerce um controle geral sobre todas as ações realizadas por ele, por exemplo, sentir fome, frio e sede, situações essas que obrigam o ser humano a, respetivamente, procurar alimento, agasalho e água. Assim, de modo semelhante, embora o Romano Pontífice detenha a suprema autoridade espiritual, todavia, ele não possui nem exerce um amplíssimo poder na esfera secular, a qual está sob responsabilidade dos leigos que, entretanto, devem ser espiritualmente orientados por ele⁶².

No capítulo 15, contestando mais um argumento proposto pelos hierocratas, de acordo com o qual o Santo Padre, graças à sua condição, estaria *solutus omnibus legibus positivis*, Ockham afirma que não é bem assim. De fato, se o Papa está isento de obedecer às leis promulgadas pelos seus antecessores, porque *par in parem non obligat*, bem como àquelas outras leis decretadas pelos Concílios Gerais e pelas autoridades seculares, concernentes ao seu poder, dado que lidera toda a comunidade dos fiéis, todavia, por outro lado, desde que não sejam injustas, ele deve respeitar as leis que dizem respeito à liberdade, aos direitos e aos bens dos outros cristãos, a tal ponto que, se um potentado secular qualquer doar bens à Igreja, sob determinadas cláusulas legais, ele tem de as acatar, consoante, igualmente, estipulam as normas canônicas.

Semelhantemente, também não é uma verdade absoluta que as leis imperiais imitam os cânones. De fato, isso ocorre, apenas, quando tais leis se referem ao poder papal. As demais leis imperiais, a não ser que sejam injustas, sequer necessitam ser ratificadas pelas leis canônicas. Por isso, conquanto, o Papa ocasionalmente possa revogar leis imperiais, não pode regularmente fazer isso e, de igual modo, por esse motivo, o supremo poder temporal não deve estar nas mãos dele, a não ser que a lei divina tivesse ordenado isso⁶³.

No capítulo seguinte, o Menorita inglês replica o oitavo argumento proposto pelos curialistas a favor da plenitude do poder pontifício, afirmando que os fiéis não têm a obrigação de cumprir irrestritamente todas as leis que o Papa decretar, senão aquelas necessárias ao proveito da comunidade dos cristãos, resguardados os direitos e liberdade dos outros.

De seguida, esclarece que se alguém perguntar a quem cabe explicitar e esclarecer sobre o que é necessário à comunidade dos fiéis, diz que essa tarefa é da alçada de todas aquelas pessoas, clérigos e leigos, súditos ou autoridades que se destaquem pela sua sabe-

⁶¹ Guilherme de Ockham, *Questão I*, c. 13, pp. 79-80.

⁶² Guilherme de Ockham, *Questão I*, c. 14, pp. 80-81.

⁶³ Guilherme de Ockham, *Questão I*, c. 15, pp. 81-83.

doria nas Escrituras e nas ciências profanas e por sua capacidade de discernimento acerca de tudo.

Depois de ouvir tais pessoas, o Romano Pontífice deverá tomar as decisões relativas a cada situação apresentada, entretanto, se ele tomar uma decisão equivocada, qualquer um que ver que ele errou, tem a obrigação de questioná-lo, consoante seu *status* e o *ordo* a que pertence, isto é, a maneira de fazer isso não é idêntica para os intelectuais, os prelados, os reis, os príncipes, e os simples fiéis que, não possuem nenhum poder temporal⁶⁴.

O extenso capítulo 17 é o último em que Ockham rebate o argumento derradeiro apresentado em favor da plenitude do poder papal ilimitada, segundo o qual não é lícito a ninguém discordar de uma decisão do Sumo Pontífice. E começa a fazê-lo, afirmando que, numa dada situação concreta é perfeitamente válido dissentir de uma decisão do Romano Pontífice e dele apelar, pois, conforme estipulam os cânones, ele pode ser julgado por alguém em 3 casos e, um deles, é se ele abraçar uma heresia, por força do que será automaticamente afastado do seu ofício.

Fundamentam essa tese, à partida, o versículo da *Epístola a Tito*, 3 [10-11], no qual o Apóstolo diz ao seu colaborador que, depois de advertido por duas vezes, aquele que professa um ensinamento contrário à fé, deve ser formalmente excomungado, pois, na condição de pecador contumaz, já se excluiu da Igreja.

Além disso, reforça-a, um argumento de razão teológica, de acordo com o qual, pouco importa o seu *status*, dada a sua condição, semelhante a de um pagão, por não fazer parte da Igreja, um herege não é nem pode ser a cabeça da mesma. De fato, porque iluminada pelo Espírito Santo, a Igreja universal não pode errar no tocante aos ensinamentos acerca das Escrituras, mas, pode se equivocar, com respeito às ações humanas, inclusive as feitas pelo Sumo Pontífice.

Ademais, também, o *Livro Extra das Decretais*, declara que todos os hereges estão sob a autoridade e o julgamento do Concílio Geral, certamente presentes os casos de Ário, Eutíquio e Nestório. Logo, igualmente, um Papa herege.

Mas, se pairar no ar, apenas, a suspeição de heresia contra o Romano Pontífice, antes que ela seja devidamente comprovada e ele não tiver sido julgado e sentenciado como herege, não deverá ser deposto do Papado⁶⁵.

Em seguida, o Menorita inglês passa a responder à pergunta: A qual juiz um Papa, suspeito de ter professado uma heresia, pode vir a ser denunciado⁶⁶? Ele responde que poderá vir a ser acusado perante o bispo diocesano da cidade onde vive, pois, mesmo sendo Papa não goza de privilégio singular, tanto como os demais prelados, encontrados nessa condição, nem tampouco tem o direito de escolher um tribunal para ser julgado. Mas se esse antístite não puder ou não quiser ouvir os acusadores do Papa herege, então, outros bispos, comprometidos com a integridade da ortodoxia deverão

⁶⁴ Guilherme de Ockham, *Questão I*, c. 16, p. 83.

⁶⁵ Guilherme de Ockham, *Questão I*, c. 17, pp. 84-85.

⁶⁶ O *Inceptor Venerabilis* já tinha anteriormente tratado desse assunto no *Dialogus I VI*, capítulos 2, 3, 4, 5 e 6 e, irá fazê-lo novamente no *Dialogus III*, II, III, c. 23. Acrescenta aos seus pontos de vista a tese, segundo a qual, por dever de ofício, competente para julgar qualquer crime, o Imperador pode julgar e depor o Papa, se contra ele ficar provado que cometeu um crime passível de destituição do Papado.

ouvi-los, como aconteceu com o papa Marcelino, conforme lê-se no *Decreto*, o qual suspeito de ter cometido idolatria, não foi julgado por outros bispos, porque se arrependeu de seu delito, bem como, porque idolatria não é a mesma coisa que heresia. Entretanto, se nenhum prelado quiser ouvir tal acusação nem puder julgar o Papa herege, então, os demais católicos, especialmente o Imperador, poderão julgá-lo.

A razão disso é que, face ao cargo e à influência que exerce, ao professar uma heresia, o Romano Pontífice poderá arrastar consigo muita gente para a perversão e, obviamente, para a condenação eterna, pondo em perigo toda a *Societas christiana*. Portanto, os cânones que determinam que nenhum clérigo, menos o Sumo Pontífice, não podem ser julgados por juízes seculares, devem ser interpretados consoante a epiqueia, isto é, a equidade natural, com fundamento na razão e no Direito Divino, graças à qual se discerne que, de um lado, face a inúmeras situações, não contempladas especificamente pelas leis e, de outro, em vista da omissão, da negligência e da maldade dos dignitários eclesiásticos que se recusam a cumprir com seus deveres, um Papa sabidamente herege deve ser julgado pelo imperador.

O segundo caso em que o Romano Pontífice pode ser julgado por um outro homem, não exclusivamente por Deus, é aquele previsto no cânon *Si papa*, isto é, quando o seu delito for evidente, escandalizando a Igreja e ele não quiser se corrigir. Entretanto, nessa circunstância, também, antes que se comprove claramente a sua falta, em respeito à dignidade pontifícia, ele não deverá ser privado da mesma. Além disso, será admoestado a se submeter ao julgamento de uma pessoa sábia, insuspeita e prudente. Entrementes, se essa pessoa se recusar a aceitar tal mister, toda a Igreja deverá ficar sabendo disso, a começar da Igreja Romana, quer dizer, os seus integrantes, cujo líder é o próprio Papa, de modo que possam julgá-lo. Todavia, se eles não quiserem fazer isso, essa incumbência passa a ser da responsabilidade de qualquer cristão que possua um poder, mediante o qual possa coagi-lo.

O terceiro caso em que o Sumo Pontífice pode vir a ser julgado por alguém, ocorre se ele violar e se apropriar dos direitos e dos bens de outrem mas, neste caso, há que fazer uma distinção: de um lado, ele poderá ter feito isso contra uma pessoa que não tenha um superior no âmbito secular, por exemplo, o imperador, e de outro, contra quem o tenha. Nesta hipótese, o Papa poderá vir a ser julgado por alguém neutro, com a aquiescência da parte lesada, incluído o Imperador ou a quem ele delegar competência para tanto. Mas se o Romano Pontífice tiver lesado o Imperador, ele terá de comparecer ao seu tribunal⁶⁷.

Portanto, em vista desses três sobreditos casos, igualmente, é lícito, tanto apelar duma sentença do Papa, quanto dele recorrer extra judicialmente, pois, o direito assegura a todos que se sentem prejudicados, num julgamento ou por causa dum gravame, recorrer ou apelar a outrem, ainda mais, particularmente, de um Sumo Pontífice que se tornou herege e que, *ipso facto*, não mais faz parte da *Ecclesia* e deixou de gozar da dignidade e exercer a autoridade pontifícias e, assim, não mais é um juiz eclesiástico.

Todavia, conforme o direito divino, se uma autoridade secular aderir a uma heresia, não é lícito dela apelar, pois, estes, por terem se tornado hereges, não são imediatamente privados de seus direitos seculares e bens materiais, exceto aqueles comuns a

⁶⁷ Guilherme de Ockham, *Questão I*, c. 17, pp. 84-89.

todos os fiéis, clérigos e leigos, designados por bens eclesiásticos, salvo se, ao doá-los às igrejas, mosteiros e conventos, de direito, os doadores tiverem estipulado algumas condições, as quais, se não se opuserem às leis civis e canônicas, terão de ser respeitadas por quem os recebe⁶⁸.

Entretanto, tratando-se de uma causa relativa à fé, qualquer cristão tem o direito de apelar duma sentença prolatada por um Papa herege, porque o *Decreto* afirma que ela concerne a todos fiéis, conquanto, nesse caso não seja necessário apelar duma decisão dele, porque, se viesse a proferir uma sentença contra um dogma, por se opor às Escrituras, seria nula de direito. E nesse caso, bastava denunciá-lo publicamente de viva voz e por escrito, indicando qual é sua heresia e as suas causas. E, então, como se fosse algo indispensável à salvação, todos os fiéis teriam a obrigação de apoiar essa denúncia e defender seu propositor, salvo se essa acusação fosse maldosamente falsa⁶⁹.

Ainda, com respeito ao mencionado segundo caso, Ockham acrescenta que basta acusar o Papa, cujo delito escandaliza a Igreja, mas se o denunciante temer fazer isso, poderá, juntar uma apelação extra judicial, a fim de que Sumo Pontífice não venha a fazer algo contra ele e, no tocante ao terceiro caso, tanto é lícito acusá-lo, quanto apelar dele.

Portanto, em vista do que foi dito, com base no direito divino e nos cânones primitivos e legítimos, sancionados pelos primeiros Pontífices Romanos, não nas decretais promulgadas recentemente, conquanto, regularmente não seja permitido a nenhum cristão não obedecer a uma sentença do Papa nem dela apelar, ocasionalmente pode fazer isso, conforme os referidos casos e, assim, não há como demonstrar concretamente que ele possui o supremo poder temporal⁷⁰.

Abreviadamente, nos capítulos finais da *Prima Quaestio*, conforme a sequência dos mesmos, retornando ao princípio da mesma, Ockham responde como os defensores da terceira opinião, rebatem os argumentos aduzidos contra ela nos capítulos 1, 3 e 4⁷¹. Depois, como são refutados os argumentos apresentados em favor da terceira opinião, no capítulo quarto⁷² e, finalmente, de que modo os defensores da primeira opinião replicam os argumentos apresentados contra ela, nos capítulos 2 e 3⁷³. Ora bem, dado que isso foge ao propósito do presente estudo, não iremos analisá-los.

A modo de conclusão, parece-nos oportuno destacar abreviadamente alguns aspectos peculiares da abordagem desse tema por Ockham na *Quaestio* que acabamos de analisar.

Em primeiro lugar, indiscutivelmente, há uma originalidade na mesma, se comparada com outros textos por ele escritos depois, quanto, por exemplo a como o assunto é introduzido e no que concerne à refutação dos argumentos de Inocêncio IV, favoráveis a irrestrita *plenitude do poder* papal, especialmente, no âmbito secular.

Em segundo, conforme o indicamos nas notas remissivas, o Menorita inglês retoma e desenvolve amplamente em obras posteriores, a noção de *plenitudo potestatis* que defende, esboçados nesta obra e questão, no capítulo 7.

⁶⁸ Guilherme de Ockham, *Questão I*, c. 17, pp. 89-91.

⁶⁹ Guilherme de Ockham, *Questão I*, c. 17, p. 91.

⁷⁰ Guilherme de Ockham, *Questão I*, c. 17, p. 92.

⁷¹ Guilherme de Ockham, *Questão I*, c. 18, pp. 93-94.

⁷² Guilherme de Ockham, *Questão I*, c. 19, p. 95.

⁷³ Guilherme de Ockham, *Questão I*, c. 20, pp. 96-97.

Ainda a salientar é a semelhança metodológica de abordagem do(s) tema(s), conforme referimos antes, entre este tratado e o *Dialogus I e III*, razão pela qual tais obras são classificadas como «acadêmicas», isto é, por obedecer ao padrão vigente nas universidades de então, descartada a linguagem apaixonada e agressiva das obras de ocasião.

Enfim, não é demais reiterar que a revisão do conceito de *plenitudo potestatis*, na *Quaestio prima* do *Octo quaestiones*, quanto no *Dialogus III*, situa o *Inceptor Venerabilis* em uma posição bem distante dos radicalismos, quer dos hierocratas, quer de seu companheiro de exílio em Múnic Marsílio de Pádua, presente em muitos passos da *Dictio II* do *Defensor da Paz*⁷⁴.

⁷⁴ Tradução do latim e notas por SOUZA, José A. de C. R. de. Uma prévia edição desta tradução foi publicada em Marsílio de Pádua, *Defensor da Paz, introdução trad. e notas* José A. de C. R. de SOUZA, F. BERTELLONI, G. PIAIA (Clássicos do Pensamento Político, 12) Vozes, Petrópolis 1997.

APÊNDICE⁷⁵

{21} PRIMEIRA QUESTÃO <16>

Capítulo 1⁷⁶

Uma pessoa digna de toda veneração apresentou-me oito questões, dignando-se humildemente pedir-me a solução das mesmas. Mas ciente das minhas limitações, não fosse desejar atender o pedido do requerente, não só declinaria de resolvê-las, mas também evitaria a fadiga de discuti-las. Por conseguinte, confiando naquele que sempre revela aos pequeninos o que permanece impenetrável aos doutos e sábios⁷⁷, procurarei tratar brevemente tais questões, a fim de, ao menos, poder ocasionalmente contribuir para frutificar a engenhosidade de outros que venham a se ocupar com elas.

Portanto, em primeiro lugar, se discute se o supremo poder espiritual e o supremo poder temporal, dadas as suas naturezas, diferem entre si, por oposição, de maneira que, formal e simultaneamente não possam estar nas mãos duma mesma pessoa. Sobre essa questão podem haver e há opiniões contrárias.

Conforme uma delas, os mencionados dois poderes não podem estar nas mãos de uma mesma pessoa. Em favor dela se pode alegar o seguinte: aquelas coisas que por oposição estão separadas, dadas as suas naturezas, se distinguem entre si, de maneira que simultaneamente não possam estar nas mãos duma pessoa. Ora, os supremos poderes espiritual e temporal estão separados por oposição. Com efeito, em primeiro lugar, o poder humano coercivo se divide em poder espiritual e poder temporal. Logo, o poder espiritual e o poder temporal, contidos naqueles dois poderes, a saber, o supremo poder espiritual e o supremo poder temporal, dadas as {22} suas naturezas, distinguem-se entre si, de maneira que não podem estar simultaneamente nas mãos da mesma pessoa.

Ademais, aqueles dois poderes que são as cabeças de dois corpos diferentes não podem simultaneamente estar nas mãos duma mesma pessoa, tal como um ser humano não pode ser simultaneamente duas cabeças de corpos distintos. Ora, o supremo poder espiritual, o sumo pontífice, e o supremo poder temporal, o imperador, são as cabeças de corpos distintos, a saber, o dos clérigos e o dos leigos, que devem ser distintos, segundo as palavras de Jerônimo que se encontram inseridas no *Decreto*⁷⁸ e, igualmente,

⁷⁵ Tradução do latim e notas por J.A.C.R. de SOUZA. Uma prévia edição desta tradução foi publicada em Guilherme de Ockham, *Oito questões sobre o poder do papa*, introdução trad. e notas SOUZA, (col. Pensamento Franciscano, 6), EDUSF – EDIPUCRS, Bragança Paulista – Porto Alegre 2002.

⁷⁶ Os números entre {} indicam respectivamente, a paginação da sobredita edição em vernáculo; entre < > indicam a paginação da edição original aos cuidados de H.S. OFFLER, *Guillelmi de Ockham Opera Politica* vol. I, MUP, Manchester 1974, texto, pp. 15-217, e as complementações ao texto, não constantes do original, por exemplo, os versículos bíblicos. Entre [] completam-se as referências de passagens citadas por Ockham.

⁷⁷ Cf. *Mt* 11, 25.

⁷⁸ Cf. Causa XII, questão 1, cânone 7 *Duo*, ed. FR I, p. 678. Os editores do texto crítico em latim citam o decreto pela edição de A. FRIEDBERG, Graz 1959, 2 vols.; vol. I *Decretum magistri*

se pode coligir isso de outros cânones sagrados. Logo, não podem estar nas mãos duma mesma pessoa.

Além disso, o supremo poder temporal, dada a sua natureza, compreende a dominação, daí, em virtude de tal poder, o imperador ser o senhor do mundo e, por direito dos imperadores e dos reis, consoante o que estipula o *Decreto* <17> «cada um possui aquilo que possui»⁷⁹. Ora, o supremo poder espiritual, o sumo pontificado, bem como toda prelatura eclesiástica, exclui a dominação, conforme atesta o bem-aventurado Pedro, o qual, em sua *1ª Epístola canônica*, [5, 2, 3] diz a todos os prelados da Igreja: «Apascentai o rebanho de Deus que vos foi confiado», e em seguida, «não como dominadores, mas como verdadeiros modelos do rebanho, segundo a consciência». Portanto, aqueles dois poderes não podem estar nas mãos duma mesma pessoa.

Além disso, dadas as próprias respectivas condições naturais, um mesmo homem não pode ser pai e filho. Ora, aquele que exerce o supremo poder temporal, se for cristão, é filho da Igreja, {23} conforme está escrito no *Decreto*⁸⁰, – ao contrário, se for infiel, não é pai nem filho da Igreja –; ora, o sumo pontífice é o pai da Igreja universal. Logo, aqueles dois poderes não podem estar nas mãos duma mesma pessoa.

Ademais, dada a sua própria natureza, um mesmo homem não está nem pode estar submisso a si mesmo. Ora, o imperador ao exercer o supremo poder temporal está subordinando ao papa e é-lhe inferior, à semelhança de um bispo qualquer que também é inferior ao papa e se subordina a sua cabeça, consoante estipula o *Decreto*⁸¹. Logo, aqueles dois poderes não podem estar nas mãos duma mesma pessoa.

Capítulo 2 <17>⁸²

Os defensores duma outra opinião sustentam que, efetivamente, o supremo poder espiritual e o supremo poder temporal podem estar nas mãos dum mesmo homem, isto é, do sumo pontífice, não pelo fato de tal homem, quer dizer, o sumo pontífice, ser papa e leigo, mas que porque, em virtude do supremo poder espiritual, no que concerne à esfera secular, – tanto no que toca às coisas quanto no que tange às pessoas –, ele goza de um poder igual ou maior do que aquele possuído pelo imperador e por qualquer outro leigo, pois possui o supremo poder espiritual. Como é óbvio, costumam afirmar tal coisa, aqueles que sustentam que o papa possui a plenitude do poder nas esferas espiritual e temporal, de tal modo que pode fazer tudo o que quiser, desde que não seja

Gratiani, vol. II *Decretalium Collectiones*, daqui por diante simplesmente indicados por FR I ou II e a página. Não é despropositado lembrar que o *Decreto* subdivide em 101 *Distinctiones*, que por sua vez, se desdobram em *capitula*; em 36 *Causae*, que se subdividem em *quaestiones*, e estas em um certo número de *capitula*, e em mais 5 *Distinctiones*, referentes estas últimas ao culto divino, aos sacramentos e aos sacramentais.

⁷⁹ Cf. distinção 8, cânon 1, *Quo iure*, ed. FR I, p. 13. A rigor, tecnicamente, a palavra «capitulum» dever ser melhor traduzida por cânon ou cânone. Por isso, aqui, iremos corrigi-las.

⁸⁰ Cf. distinção 96, cânone 11, *Si imperator*, ed. FR I, p. 341.

⁸¹ Cf. distinção LXIII, cânon 3, *Valentinianus*, ed. FR I, p. 236.

⁸² Nesse capítulo, ainda que resumidamente, está expressa a doutrina acerca da hierocracia pontifícia.

expressamente contra a lei divina nem contra o direito natural, embora, possa ser contra o direito dos povos, o direito civil e o canônico. Por isso, o papa poderia fazer ou ordenar algo que, dado a sua natureza, é indiferente e não se opõe à lei de Deus, – a qual os cristãos têm de observar por força do que estabelece a Nova Lei – e nem é contrário à lei natural, Se o fizesse, o papa pecaria ou por causa duma intenção má ou devido a uma disposição ou crassa ou supina ignorância ou, ainda, por qualquer outro motivo, contudo, aquilo que, de fato, fizesse e ordenasse teria de ser respeitado e acatado por todos. Com efeito, muitas coisas não devem ser feitas, sem que não se cometa um pecado, e no entanto, conforme atesta [o *Livro Extra das Decretais*]⁸³, <18> são feitas e, uma vez ordenadas, devem ser acatadas⁸⁴. Ora, quem na esfera temporal possui tal plenitude do poder tem sobre os bens temporais tanto poder quanto o possui um leigo qualquer sobre quaisquer pessoas e bens temporais. Logo, se na esfera temporal o papa possui semelhante plenitude do poder, o supremo poder temporal está nas mãos do papa – embora não seja um leigo – e o possui verdadeira e substancialmente ainda que não assuma o título de imperador. Ora, nas mãos do papa encontra-se o supremo poder espiritual. Logo, os dois mencionados poderes estão nas mãos duma mesma pessoa.

Portanto, conforme os defensores dessa opinião, resta demonstrar que, na esfera temporal, o papa possui tal plenitude do poder, o que parece que pode ser comprovado de muitos modos. De fato, sem ter estabelecido exceção alguma, nem sobre as coisas espirituais nem sobre as temporais, como tinha prometido, Cristo conferiu a plenitude do poder ao bem-aventurado Pedro e, por extensão, a todos os seus sucessores, como se acha escrito no *Evangelho de Mateus*, 16 [18, 19], ao lhe dizer: «Tu es Pedro» e etc., e em seguida: «Tudo o que ligares no céu, será ligado na terra», etc. Logo, tampouco nós devemos excetuar algo de seu poder. Por conseguinte, não só na esfera espiritual mas também na temporal, o papa possui a plenitude do poder. Isso parece ser expressamente o ensinamento de Inocêncio III⁸⁵ que, conforme se lê no *Livro Extra das Decretais*, afirma: «O Senhor disse a Pedro, e na pessoa dele, {25} aos seus sucessores: ‘Tudo o que ligares sobre a terra, será ligado no céu’ etc nada excetuando, porque disse, ‘Tudo o que ligares’ etc.»⁸⁶.

Além disso, aquele que, mediante uma disposição divina, foi estabelecido sobre todos os povos e reinos, sem que tenha sido introduzida alguma exceção, possui a plenitude do poder sobre as coisas temporais, ou ao menos, possui tanto poder quanto o possui um leigo qualquer. Ora, sem introduzir exceção alguma, a vontade divina estabeleceu o papa sobre todos os povos e reinos. Com efeito, se na Antiga Lei de acordo com o que está escrito em *Jeremias* 1 [10], foi imediatamente dito por Deus ao sacer-

⁸³ Cf. título *de regularibus et transeuntibus ad religionem*, cânnon *ad apostolicam*, FR II, p. 575.

⁸⁴ Desde o princípio do último parágrafo até aqui, nos deparamos com tese e argumentação semelhantes, no opúsculo intitulado *Pode um príncipe, quando o requerem as necessidades bélicas, receber bens das igrejas, mesmo contra a vontade do papa*, c. 1, ed. em vernáculo, J.A.C.R. de SOUZA, p. 81, in *Guilherme de Ockham Obras Políticas, Coleção Pensamento Franciscano*, v. II, coedição Ed. PUC-RS/USF, Porto Alegre/Bragança Paulista, 1999.

⁸⁵ Papa entre 1198 e 1216.

⁸⁶ Cf. título *De maiortate et obedientiae*, cânnon *Solitae*, FR II, p. 198. Desde a 3.^a linha do parágrafo em apreço até aqui, verificamos argumento semelhante arrolado em favor da hierocracia pontifícia no opúsculo supra-referido *Pode um príncipe...*, c. 1, ed. citada, pp. 81-82.

dote: «Eis que te constitui sobre os povos e sobre os reinos», sem fazer distinção entre esses e aqueles povos e reinos, com maior razão se deve crer que, na Nova Lei, isso tenha sido dito ao sumo pontífice. Logo, na esfera temporal, o papa também possui tal plenitude do poder, mediante a qual, sem que tenha sido introduzida alguma exceção, pode fazer tudo que não se oponha à lei divina nem ao direito natural, posto que, conforme foi mencionado, em *Jeremias* 1, [10] está escrito: «Eis que te constitui sobre os povos e sobre os reinos, para arrancares e destruíres, para arruinares e dissipares, para edificares e plantares». Ora, através dessas palavras, que não supõem exceção alguma quanto ao que deve ser feito e ao que não deve ser feito, vê-se que a plenitude do poder foi concedida ao papa. Isso Inocêncio IV⁸⁷ parece afirmar expressamente <19> numa decretal de sua autoria, ao afirmar: «Na verdade, é preciso crer que o eterno poder dos pontífices de Cristo, estabelecido mediante a graça divina na primeiríssima sé de Pedro, não é de menor valor, antes é muito mais importante do que o poder sacerdotal tradicional que, na Antiga Lei, servia ao temporal. Entretanto, numa ocasião, Deus disse àquele que exercia o pontificado: ‘Eis {26} que te constitui sobre os povos e sobre os reinos para que arranques e plantes’ etc.»⁸⁸.

Ademais, aquele que, sem que haja exceção alguma, tem o poder para julgar os assuntos seculares, possui a plenitude do poder sobre as coisas temporais e seculares. Ora, sem que haja exceção alguma, o papa possui o poder para julgar os assuntos seculares. Com efeito, na *1ª Epístola aos Coríntios*, 6 [3], sem fazer distinção e sem excetuar os prelados espirituais e, especialmente, o sumo pontífice, o Apóstolo afirma: «Não sabeis que nós julgaremos os anjos? Quanto mais as coisas terrenas». Logo, sobre os assuntos seculares, o papa possui a plenitude do poder. Nisso também parece fundamentar-se o predito Inocêncio [IV] quando, pouco depois do passo referido acima, declara: «Se o Doutor dos gentios mostra claramente que não se deve estabelecer limites a tal plenitude do poder, ao dizer: ‘Não sabeis que julgaremos os anjos? Quanto mais as coisas terrenas’, por acaso, ao estender também às coisas temporais o poder concedido sobre os anjos, por acaso não terá desejado esclarecer isso, a fim de que se entenda que as autoridades menos importantes estão subordinadas àqueles aos quais estão submetidas as mais importantes?»⁸⁹.

Além disso, alguns indivíduos⁹⁰ esforçam-se em comprovar de muitos modos que, no tocante às coisas temporais, o papa é superior ao imperador e, por motivo semelhante, a qualquer outro que detém o poder secular e que, em consequência, o supremo poder secular naturalmente se encontra em suas mãos. De fato, conforme atesta o Antigo Testamento, tanto entre os judeus quanto entre os bárbaros e pagãos, a autoridade pontifícia precedia o poder régio e os reis honravam os pontífices aos quais estavam subordinados. Daí, Samuel ter ungido rei a Saul e ter-lhe conferido todo o {27} poder de que ele podia

⁸⁷ Pontífice romano entre 1243 e 1254.

⁸⁸ Cf. *Eger cui lenia*, c. 1245-1246, P. HERDE, (ed.), *Deutsches Archiv für Erforschung des Mittelalters*, XXIII (1967), pp. 518-519 e também *Jr* I, 10.

⁸⁹ *Ibidem*, p. 518.

⁹⁰ Ockham se refere a Ptolomeu de Lucca O.P. (1236-1326/7), e seu tratado *Determinatio compendiosa de iurisdictioni imperii* (c. 1280), c. 5, M. KRAMMER (ed.), p. 12-15, in *Monumenta Germaniae histórica, Fontes iuris Germanici antiqui*, Hannover 1909.

dispor⁹¹. Igualmente, o próprio Samuel depois de ter destronado Saul, estabeleceu Davi como rei⁹². Também o sacerdote Joiada, depois de ter ordenado a morte de Atália, estabeleceu Joás como rei⁹³. Igualmente, Alexandre reverenciou Jado, pontífice dos judeus⁹⁴ <20> e Tóttila, rei dos Vândalos⁹⁵, por ordem do papa Leão [I]⁹⁶ abandonou a Itália que tinha começado a devastar. Também os imperadores que se distinguiram por sua devoção, isto é, Constantino⁹⁷, Justiniano⁹⁸ e Carlos Magno⁹⁹, foram dedicados e submissos à Igreja. Portanto, no tocante ao poder temporal, o imperador é inferior ao papa.

Além disso, Cristo não só foi sacerdote, mas também rei supremo, porquanto detinha a plenitude do poder sobre as coisas temporais. Ora, toda a jurisdição de Cristo foi concedida ao seu vigário. Logo, o papa possui tal plenitude do poder sobre as coisas temporais, de maneira que o imperador ou qualquer outro possui alguma jurisdição sobre as coisas temporais, apenas mediante a concessão do próprio papa¹⁰⁰. Por conseguinte, o supremo poder laico encontra-se concretamente nas mãos do papa. A propósito, sempre no mesmo escrito, Inocêncio IV afirma que o imperador, ao receber a coroa do sumo pontífice, também recebe a espada na bainha e, ao desembainhá-la e ao brandi-la, demonstra que recebe todo seu o poder do papa¹⁰¹.

{28}Ademais, «como a alma está para o corpo, assim também as coisas espirituais» estão «para» as temporais ou «corpóreas; ora, a alma usa o corpo com um instrumento»¹⁰². Logo, aquele que exerce o supremo poder espiritual, utiliza o poder temporal como se fora um simples instrumento. Por conseguinte, o supremo poder secular se acha efetivamente nas mãos daquele em quem se encontra o supremo poder espiritual¹⁰³.

Além disso, o supremo poder secular ou laico encontra-se concretamente nas mãos daquele que está isento de observar todas as leis seculares e cujas leis servem de modelo para as seculares e laicas. Ora, o papa está isento de obedecer qualquer lei positiva e, com muita frequência, as suas leis são imitadas por todas as outras leis, porque, de acordo com o que afirmam os sagrados cânones «as leis» imperiais que, entre as leis seculares, são as supremas «não desdenham de imitar os sagrados cânones»¹⁰⁴. Logo, o supremo poder laico está nas mãos do papa¹⁰⁵.

⁹¹ *ISm*, 10, 1 e seguintes.

⁹² *ISm*, 16, 13.

⁹³ *2RS*, 11, 1-12

⁹⁴ Cf. Petrus Comestor, *Historia Scholastica, Esther* 4, (PL 198, 1496); Ptolomeu de Lucca O.P. *Determinatio compendiosa*, c. 5, ed. cit. p. 13.

⁹⁵ Na verdade, esse rei governou os Gódos e tal episódio ocorreu com Átila, rei dos hunos, conforme se pode verificar no *Chronicon pontificum et imperatorum* (c. 1278) de Martinho Polonus ou de Troppau O.P., L. WEILAND (ed.), in *MGH, Scriptores*, vol. XXII, Hannover 1872, p. 418.

⁹⁶ Pontífice romano entre 440-61.

⁹⁷ Imperador romano entre 312 (323)-337.

⁹⁸ Imperador romano entre 527-565.

⁹⁹ Imperador romano-cristão do Ocidente entre 800-814.

¹⁰⁰ Cf. *Determinatio compendiosa*, c. 6, ed. cit., pp. 15-18.

¹⁰¹ Cf. *Eger cui lenia*, ed. cit. p. 523. Cf. também, *Determinatio*, c. 7, ed. cit., p. 18.

¹⁰² Cf. Aristóteles, *De Anima*, 1, 3, 407b.

¹⁰³ Este parágrafo haure-se na *Determinatio compendiosa*, c. 7, ed. cit. p. 18.

¹⁰⁴ Cf. *Livro Extra das Decretais*, título *de iudiciis*, cânone *Clerici*, FR II, p. 241.

¹⁰⁵ Este parágrafo se fundamenta na *Determinatio compendiosa*, c. 9, ed. cit. p. 22.

Ademais, exercita concretamente o supremo poder laico aquele a quem é conveniente que todos os fiéis, clérigos ou leigos, sem excetuar ninguém, devem obedecer em tudo. Ora, é conveniente que todos os fiéis, clérigos e leigos, sem excetuar ninguém, devam obedecer ao papa em tudo, conforme, evidentemente se colige dos sagrados cânones e das leis civis, de acordo com o que estipula o *Decreto*¹⁰⁶ em inúmeras passagens. Logo, etc.

<21> Enfim, o supremo poder laico se encontra nas mãos daquela pessoa, de cujo julgamento não é lícito a ninguém discordar e de cujo julgamento ou sentença ou decreto, igualmente, não é lícito a ninguém apelar. Com efeito, determina o *Decreto*¹⁰⁷, em todas as causas, é lícito apelar de alguém que não tenha julgado corretamente; que não exerça o poder supremo e que possua um superior. Ora, segundo ordenado no *Decreto*¹⁰⁸, não é lícito a ninguém julgar uma decisão do papa e tampouco apelar dum seu julgamento. Logo, o supremo poder laico se encontra nas mãos do papa¹⁰⁹.

Capítulo 3 <21>

Há uma terceira opinião de certa forma intermediária entre as preditas, cujas teses algumas coisas estão de acordo e noutras dissentem delas. Seus defensores concordam com o teor da primeira opinião ao proporem que, de fato, o supremo poder espiritual e o supremo poder laico não se encontram nem devem estar nas mãos duma mesma pessoa. Entretanto, dissentem do seu conteúdo, ao afirmarem que esses dois poderes, dadas as suas naturezas, não se distinguem por oposição, mas antes, podem formalmente estar nas mãos duma mesma pessoa e, sob esse aspeto, seus propositores assentem com o teor da segunda opinião, mas divergem da mesma ao defenderem que esses dois poderes não se encontram na mesma pessoa, isto é, o sumo pontífice.

Portanto, em primeiro lugar, os que sustentam essa opinião esforçam-se em comprovar que esses dois poderes, dadas as suas naturezas, podem estar nas mãos duma mesma pessoa. Com efeito, todo poder espiritual que concerne àquele que exercer a autoridade espiritual, compete a uma pessoa ou em razão do [Sacramento] da Ordem ou devido à função que desempenha. Ora, a especificidade do poder laico não é incompatível nem com a Ordem nem com a atividade administrativa. Logo, este último poder considerado em si mesmo, pode encontrar-se nas mãos daquela própria pessoa que exerce o supremo poder espiritual.

Que o poder laico não seja incompatível com a Ordem é evidente. De fato, dada a sua natureza, o supremo poder laico não parece ter naturalmente maior incompatibilidade com a ordem sacerdotal ou com qualquer outra ordem do que a não suprema. Ora,

¹⁰⁶ Cf. distinção 12, cânone 2 *Praeceptis apostolicis*, FR I, p. 27; distinção 19, cânón 3 *In memoriam*, FR I, p. 60; cânón *Enimvero*, FR I, p. 61 e cânone *Ita Dominus*, FR I, p. 62.

¹⁰⁷ Cf. Causa II, questão 6, cânón 1 *Placuit*, FR I, p. 467, e cânón 9, p. 468.

¹⁰⁸ Cf. Causa IX, questão 3, cânón 10 *Patet*, FR I, p. 609; cânone *Ipsi, ibidem*, p. 611; cânón *Cuncta, ibidem* 611 e Causa XVII, questão 4, cânón 29, parágrafo *Qui autem*, FR I, p. 823, e *ibidem*, cânón 30 *Nemini*, FR I, p. 823.

¹⁰⁹ Este parágrafo, se fundamenta na *Determinatio compendiosa*, c. 9, p. 23.

{30} dada a sua natureza, o poder laico não supremo não é incompatível com nenhuma ordem, pois, se assim não fosse, um rei ou um outro leigo que se tornasse sacerdote ou bispo ou papa, imediatamente perderia todo poder temporal que possuísse sobre qualquer coisa ou pessoa. Ora, isso é um absurdo.

Ademais, o matrimônio não é incompatível com a Ordem. Por isso, na igreja primitiva, os sacerdotes e os bispos licitamente possuíram esposas. Logo, de per si, o poder laico, inclusive o supremo, não é naturalmente incompatível com o poder espiritual <22> pelo fato de o matrimônio regulamentar o ato carnal que está mais distante das coisas espirituais de quanto o está o poder laico sobre as coisas temporais.

Além disso, a Ordem e o poder laico não são mais incompatíveis entre si do que o podem ser a alma e o corpo. Ora, a alma e o corpo sempre estão num mesmo homem. Logo, dadas as suas naturezas, não se vê uma razão para que a Ordem e o poder laico, inclusive o supremo, ou o poder sobre as coisas temporais, não possa estar nas mãos duma mesma pessoa.

Além disso, as atividades relacionadas com a Ordem, que supõem um determinado poder, e os encargos do poder laico, inclusive do supremo, não são naturalmente incompatíveis entre si, antes podem estar nas mãos da mesma pessoa. Logo, com muito mais razão, dadas as suas naturezas, os poderes de ambos os ofícios podem estar nas mãos duma mesma pessoa. Comprova-se a premissa antecedente assim: a celebração do sacrifício de Cristo, a ordenação dos clérigos, a consagração das virgens, o ato de ligar ou de absolver ou quaisquer outros semelhantes não parecem ser válidos se efetuados pelo detentor do supremo poder laico; esses atos, dada a sua natureza, são incompatíveis com o poder de qualquer autoridade laica. Ora, julgar aqueles que estão envolvidos com os crimes seculares parece ser máxime incompatível com as atividades da ordem sacerdotal, e no entanto não o é, porque, de fato e de direito, o ato de julgar tais crimes compete ao juiz eclesiástico no caso de haver negligência do juiz secular. Com efeito, segundo o que estipula o *Livro Extra das Decretais*¹¹⁰ compete ao juiz eclesiástico suprir a negligência do juiz secular.

Portanto, vê-se que o poder laico não é incompatível com quem exerce o supremo poder espiritual por causa da ordem à qual pertence. Tampouco não lhe é incompatível enquanto se trata dum poder administrativo, seja porque o poder laico difere menos da administração do que da Ordem, seja também porquanto há mais espiritualidade na Ordem do que na administração e, ainda, pelo fato de nenhum ato efetuado pelo supremo poder laico ser incompatível com qualquer ato administrativo realizado por aquele que detém o supremo poder espiritual. Com efeito, julgar os criminosos aparenta ser máxime incompatível com o poder espiritual, mas não o é, porque, conforme foi dito, o juiz eclesiástico deve suprir a negligência do juiz secular.

Do que foi explanado, conclui-se que o supremo poder laico e o supremo poder espiritual, dadas as suas naturezas, podem estar nas mãos duma mesma pessoa.

¹¹⁰ Cf. título *de foro competenti*, cânone *Licet*, FR II, p. 251.

Em segundo lugar, na verdade, os defensores da sobredita opinião propõem que aqueles dois poderes não estão nem devem estar numa mesma pessoa, não devido à natureza dos mesmos, mas por causa da disposição de Deus e do direito divino, com base no qual se deve evitar que uma mesma pessoa presida normal ou regularmente as coisas temporais e as divinas, embora, aquele que exerce o supremo poder espiritual possa ocasionalmente fazer o que compete ao detentor do supremo <23> poder laico, de tal modo, porém, que o supremo poder laico não se encontre ordinariamente em suas mãos. Com efeito, a sobredita tese pretende negar que aqueles dois poderes encontrem-se ordinária ou regularmente nas mãos duma mesma pessoa, entretanto, não nega que isso possa ocasionalmente acontecer.

De muitos modos se pode demonstrar que aqueles dois poderes não estão nem devem estar nas mãos da mesma pessoa. Com {32} efeito, de acordo com o que estipula o *Decreto*¹¹¹, aquele que exerce o supremo poder laico deve ocupar-se com os assuntos seculares. Por outro lado, o que exerce o supremo poder espiritual, e também os que lhe estão subordinados, de maneira alguma devem ocupar-se com os assuntos seculares, conforme atesta o bem-aventurado Paulo, na 2.^a Carta a Timóteo 2 [4], ao dizer: «Ninguém, engajando-se no exército, se deixa envolver pelas questões da vida civil, se quer dar satisfação àquele que o arregimentou». O bem-aventurado Pedro diz claramente a mesma coisa, de acordo com o que se lê numa carta do bem-aventurado Clemente, inserida no *Decreto*: «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»¹¹². E num outro cânon desse livro, se lê: «Clemente, o crime de impiedade ser-te-ia imputado, se te preocupasses com as coisas mundanas, e negligenciasses o cuidado com a Palavra de Deus»¹¹³. E, conforme se lê no predito livro, um cânon sancionado pelos Apóstolos ordena a mesma coisa: «Nunca um bispo ou um sacerdote ou um diácono assuma encargos seculares; se o fizer, seja afastado de seu ministério»¹¹⁴. A isso também alude o 4.^o Concílio de Cartago, de acordo com o que se lê no mencionado livro: «O bispo não reivindique para si ocupar-se com a administração do patrimônio, mas dedique-se apenas à leitura e à pregação da Palavra e à oração»¹¹⁵. Isso também está expressamente dito noutros sagrados cânones e decretais¹¹⁶. Logo, conforme as leis {33} divinas e humanas, fundamentadas no direito divino, esses dois poderes absolutamente não devem estar nas mãos duma mesma pessoa.

¹¹¹ Cf. distinção 10, cânon *Imperium*, FR I, p. 20; distinção 96, cânon 11 *Si imperator* FR I, p. 341; Causa XI, questão 1, cânone *Sicut enim*, FR I, p. 634.

¹¹² Cf. Causa XI, questão 1, cânon 29 *Te quidem*, FR I, p. 634.

¹¹³ Cf. Causa XI, questão 1, cânon 30 *Sicut enim*, FR I, p. 634.

¹¹⁴ Cf. distinção 88, cânon 3 *Episcopus*, p. 307.

¹¹⁵ Cf. distinção 88, cânon 6 *Episcopus*, pp. 307-308.

¹¹⁶ Cf. Causa XXI, questão 3, cânones 1, 2, 3, 4 e último, FR I, pp. 855-857 e *Livro Extra das Decretais*, título *Ne clerici vel monachi saecularibus negotiis se immisceant*, cânon 1, e cânones *Sed nec e Clericis*, FR II, pp. 657-659. Tratando desse mesmo assunto noutros livros, Ockham recorreu às pre-

Ademais, não devem estar nas mãos duma mesma pessoa os poderes que Cristo quis que fossem distintos e fossem da competência de pessoas diferentes exercê-los. De fato, Cristo quis que o supremo poder laico e o supremo poder espiritual [24] fossem distintos e fossem da competência de pessoas diferentes exercê-los, o que, segundo se lê no *Decreto*¹¹⁷, atestam Cipriano e o papa Nicolau [I]¹¹⁸, quase empregando as mesmas palavras, os quais se reportam às razões porque ele quis fosse dessa maneira. Com efeito, afirma Nicolau: «Quando chegou o tempo da Verdade, o imperador não mais arrebatou para si os direitos do pontificado, nem o pontífice usurpou o título de imperador, porque, Jesus Cristo, mediador entre Deus e os homens, procedeu de maneira a distinguir as duas dignidades e a separar os deveres dos dois poderes, querendo dessa maneira oferecer um exemplo da sua salutar humildade e impedir que a soberba mergulhasse novamente a humanidade no inferno, e a fim de que os imperadores cristãos recorressem aos pontífices para obter a vida eterna, e os pontífices apenas utilizassem as leis imperiais no que concerne ao transcurso disciplinado das coisas terrenas, dado que o agir espiritual difere dos impulsos terrenos; portanto, quem se engaja com os assuntos de Deus, não deve de modo algum ocupar-se com os negócios seculares e, vice-versa, quem se ocupa com os assuntos seculares não deve estar à frente das coisas divinas»¹¹⁹.

Como se vê, dessas palavras infere-se claramente que, do mesmo modo como o imperador não deve usurpar para si o supremo poder espiritual, assim também, o papa não deve usurpar para si o supremo poder laico; infere-se também que Cristo ordenou que fosse dessa maneira, e não é lícito a ninguém transgredir essa ordem, a não ser que deseje obter a própria condenação, conforme o ensinamento do Apóstolo que se encontra na *Carta aos Romanos*, 13 [4]. Ora, Cristo estabeleceu que aqueles dois poderes deviam ser da competência de duas pessoas distintas, apresentando três motivos. O primeiro é o seguinte: se o imperador ou o pontífice possuísem ambos poderes, tornar-se-iam soberbos e mergulhariam no inferno. A propósito, a *Glosa* anota: «O primeiro homem foi condenado por causa da soberba, e devido a isso todos foram condenados a mergulhar no inferno, mas, com sua humildade, Cristo nos trouxe para cima»¹²⁰. Ora, se ambos exercessem os mesmos cargos, tornar-se-iam soberbos e, assim, mergulhariam novamente no inferno. O segundo é o seguinte: as duas pessoas distintas que detêm os dois supremos e diferentes poderes, isto é, o imperador e o papa devem precisar uma da outra. O terceiro motivo, o qual, a par dos precedentes, como se viu, está fundamentado na Sagrada Escritura, é o seguinte: aquele que está ao serviço de Deus, não deve envolver-se com os assuntos seculares e aquele que está ocupado com os negócios seculares não deve possuir o poder supremo sobre as coisas espirituais. Dessas asserções se

ditas citações, nomeadamente, no *Brevilóquio* II, c. 7, p. 56 (trad. DE BONI, Vozes, Petrópolis 1988) e no *Sobre o poder dos imperadores e dos papas*, c. 2, p. 176.

¹¹⁷ Cf. distinção 10, cânon 8 *Quoniam*, FR I, p. 21.

¹¹⁸ Pontífice romano entre 858-867.

¹¹⁹ Cf. distinção 96, cânon 6 *Cum ad verum* FR I, 339. Esse texto haure-se em *1Tm*, 2, 5 e em *2Tm* 2,4. Trata-se dum passo da *Epístola* 88, de 865, dirigida ao imperador bizantino Miguel III, (*MGH, Epistolae* VI, Hannover, p. 486).

¹²⁰ Cf. *Glosa ordinaria ad c. 6*, distinção 96, sobre a palavra *rursus*. Cf. ed. *iussu editum Gregorii XIII papae*, 3 volumes, Lião, 1671.

conclui que, de acordo com a disposição de Cristo, aqueles dois poderes supremos não devem estar nas mãos duma mesma pessoa.

Além disso, compete ao supremo poder laico portar armas e exercer um julgamento de sangue, conforme atesta o Apóstolo na *Carta aos Romanos* 13, [4], ao dizer: «não é à toa que porta a espada. Com efeito, é ministro de Deus para fazer justiça e punir quem faz o mal». <25> De acordo com o que se lê no *Decreto*, com esse propósito, Cipriano afirma: «O rei deve coibir os furtos, punir os adúlteros, fazer os ímpios desaparecer da face da terra, não permitir que os perjuros e os parricidas vivam»¹²¹. Igualmente, conforme se encontra inserido no *Decreto*, escrevendo contra os maniqueus, com essa mesma intenção, Agostinho quer que «a au- {35} toridade para guerrear seja da competência dos príncipes»¹²², e por conseguinte, em primeiro lugar, do supremo príncipe secular. Que Agostinho esteja a falar do príncipe secular é evidente, dado o que, acrescenta em seguida: «um homem justo, se por acaso presta serviço militar sob as ordens de um rei que é sacrílego, caso ele ordene, pode licitamente guerrear»¹²³. Ainda, com esse intuito, no *Livro dos Provérbios* 20 [8, 26], Salomão declara: «Um rei que está sentando no trono do juiz, com um seu olhar dissipa toda maldade», e «Um rei sábio dissipa os maus e faz recair sobre eles a sua maldade». Ora, mediante os seus exemplos e a sua doutrina, Cristo proibiu o seu vigário e os outros prelados espirituais de portar armas e de exercer um julgamento de sangue. De fato, como se lê no *Evangelho de João*, 18 [11], Ele disse a Pedro: «mete a tua espada na bainha», e no *Evangelho de Mateus*, 26 [52], está escrito: «mete a tua espada no seu lugar; com efeito, todo aquele que empunhar a espada, morrerá pela espada». Cristo não só proibiu Pedro de usar a espada, mas também os outros Apóstolos, conforme Lucas atesta em seu *Evangelho*, 22 [49-51], o qual diz: «Mas aqueles que estavam ao seu redor, vendo o que estava para acontecer, lhe disseram: ‘Senhor, devemos ferir com a espada?’ E um deles feriu o servo do sumo sacerdote e lhe cortou a orelha direita. Mas Jesus respondeu: ‘Deixai, basta’». Dessas palavras colige-se que Cristo proibiu os Apóstolos e os demais prelados de exercer o poder da espada e, por conseguinte, quis que se abstivessem de qualquer efusão de sangue.

Como se lê no *Evangelho de Mateus* 20, [25-28], Cristo impediu isso, quando lhes disse: «Sabeis que os príncipes das nações as dominam e os grandes as tiranizam. Entre vós não deverá ser assim; ao contrário, aquele que quiser tornar-se grande entre vós seja aquele que serve, e o que quiser ser o primeiro entre vós, seja o vosso servo. Desse modo, o Filho do homem não veio para ser servido, mas para servir».

{36} Dessas palavras se coligem duas conclusões, das quais a primeira é a seguinte: Cristo proibiu os Apóstolos de exercer o supremo poder secular. Com efeito, proibiu-lhes exercer «um poder» mas não «todo poder», seja porque quis que eles fossem os maiores e os primeiros entre os seus seguidores, e ordenou que exercessem um certo poder sobre os outros, quando disse a Pedro: «apascenta as minhas ovelhas» e, conforme se lê no *Evangelho de João*, 20 [22, 23], ao dizer a todos os Apóstolos: «Como o Pai me enviou também eu vos envio» e em seguida: «Aqueles a quem perdoardes os pecados ser-lhes-ão perdoados; aqueles aos quais não perdoardes, ser-lhes-ão retidos».

¹²¹ Cf. Causa XXIII, questão 5, cânon 40 *Rex*, FR I, p. 941.

¹²² Cf. Causa XXIII, questão 1, cânone 4 *Quid culpatur*, FR I, p. 893; cf. também Agostinho. *Contra Faustum* XXII, 75, PL 42, p. 448.

¹²³ *Ibidem*.

Em segundo lugar, colige-se <26> das mencionadas palavras de Cristo que ele quis que os Apóstolos o imitassem na renúncia ao exercício do poder sobre os outros, apresentando-se como um exemplo para eles, ao afirmar: «Desse modo, o Filho do homem não veio para ser servido, mas para servir», como se quisesse dizer: «Fazei do mesmo modo como me vistes fazer, a fim de que possais exercer sobre os outros um poder não maior do que aquele que vistes ser exercido por mim». Ora, Cristo, enquanto homem mortal, dando um exemplo ao seu vigário acerca de que modo deveria governar os seus súditos, nunca exerceu um julgamento de sangue ou o supremo poder secular, mas antes, declinou do mesmo, inclusive, quando lhe foi oferecida por outrem a ocasião de o exercer. Com efeito, conforme se lê no *Evangelho de João* 8, [3-5], quando «os escribas e fariseus lhe apresentaram uma mulher surpreendida em adultério e a colocaram no meio e disseram-lhe: ‘Mestre, essa mulher foi surpreendida em flagrante adultério. Na lei, Moisés ordenou apedrejar tais mulheres. Tu, porém, o que dizes?’», ele recusou se intrometer numa causa de sangue a ponto de não ter querido responder aos que lhe interrogavam acerca da sentença que, com base na lei, ele próprio ou um outro juiz deveria cominar àquela mulher.

Ademais, segundo está escrito no *Evangelho de Lucas* 9, [55-56], quando seus discípulos, Tiago e João, pediram para vingar com a pena de morte a atitude de desprezo dos samaritanos para com Cristo, Ele próprio, os repreendeu, dizendo-lhes: «Não sabeis {37} por qual espírito sois animados. O Filho do homem não veio para perder as vidas, mas para salvá-las». Não disse: «O desprezo dos samaritanos não é digno da morte», mas afirmou: «O Filho do homem não veio para perder as vidas, mas para salvá-las», como se quisesse dizer: «Embora, aquele desprezo seja digno da morte, todavia, não a cominarei, porque não vim ao mundo como homem mortal para suprimir a vida corpórea por causa dum crime, mas para dar a vida»¹²⁴.

Cristo ressuscitou três mortos, mas não puniu nenhum criminoso, por mais celebrado que fosse, com a morte ou com a amputação dum membro, embora, às vezes tivesse infligido determinado castigo corporal a certas pessoas. De fato, conforme está escrito no *Evangelho de João* 2, [15], depois de ter feito um chicote de cordas, expulsou do templo os que vendiam bois e ovelhas e «lançou ao chão o dinheiro dos cambistas». Além disso, ele próprio, quando era conduzido ao patíbulo, recusou se defender com armas. Daí, conforme se lê no *Evangelho de Mateus* 26 [53], ter dito a Pedro: «Julgas que eu não poderia apelar para o meu Pai, para que Ele pusesse à minha disposição mais de doze legiões de anjos», entretanto, de maneira nenhuma quis fazer isso. Por conseguinte, conquanto Cristo tenha ensinado com o exemplo que os prelados da Igreja possam punir os maus com leves penas corporais, no entanto, de fato, comprova que não devem servir-se das armas, nem devem castigar com a morte ou com a amputação dos membros. É exatamente isso que se vê nos

¹²⁴ Cf. exemplos e argumentação semelhante no *Brevilóquio*, II, c. 19, p. 81-82.

¹²⁵ Cf. Causa XXIII, questão 8, cânon 5 *Clerici*, cânone 6 *Quicumque*, FR I, p. 954; cânon 19 *Reprehensibile*, FR I, p. 958; cânon 30 *Hiis a quibus*, capítulo 31 *Si quis*, FR I, p. 964, e igualmente, a Causa XXIII, questão 1, cânon 1, cânon 2 *Poena*, cânon 3 *Unum*, FR I, 928-930; cânon 22 *Incestuosí*, FR I, p. 937 e o cânon 39 *Sunt quaedam*, FR I, p. 941, e a Causa XXIII, questão 1, cânon 1 *Nisi*, FR I, p. 890.

sagrados cânones¹²⁵, <27> e o *Livro Extra das Decretais*¹²⁶ atestarem e ordenarem, observando as indicações de Cristo.

{38} Portanto, colige-se das mencionadas passagens e de muitas outras que, portar armas e ordenar sentenças com pena de morte é apenas da competência dos leigos, não dos prelados espirituais, do que se conclui que o supremo poder espiritual e o supremo poder laico absolutamente não devem estar nas mãos duma mesma pessoa.

Capítulo 5 <27>

Posto que nesse opúsculo decidi externar apenas as opiniões de outrem, agora devo expor de que maneira os que defendem os mencionados pontos de vista podem responder aos argumentos contrários e, primeiramente, como os que sustentam a terceira opinião refutam as razões apresentadas pelos defensores da primeira.

Ao primeiro dos argumentos responde-se, afirmando que, embora aquelas coisas que se distinguem por oposição, como contrárias entre si, por causa de suas naturezas, primeiramente, não podem possuir o mesmo sujeito e, depois, poderiam estar em diversas partes do próprio sujeito, entretanto, muitas vezes, aquelas coisas que se distinguem por oposição, como as diversas espécies ou os modos duma determinada coisa e, por isso mesmo, não são idênticas, podem estar na mesma pessoa, ou melhor, primeiramente, podem estar no próprio sujeito. Com efeito, a ordem consagrada e a não consagrada de certo modo se distinguem por oposição, entretanto, estão na mesma pessoa, ou melhor, na mesma alma que é o sujeito primeiro de ambos, assim como, de certa maneira, a virtude intelectual e a moral se distinguem por oposição e, no entanto, ambas estão na mesma pessoa e, igualmente, isso se aplica também a inúmeros outros casos. Portanto, em primeiro lugar, pelo fato de o poder distinguir-se em espiritual e laico, não se pode concluir que não possam estar nas mãos duma mesma pessoa, embora, disso seja possível comprovar que não são o mesmo poder. Logo, no tocante ao supremo poder espiritual e ao supremo poder laico deve-se dizer que, conquanto se possa comprovar que não são nem possam ser um idêntico poder, dado que, de certo modo, se distinguem {39} por oposição, todavia, face às suas naturezas, podem estar nas mãos da mesma pessoa.

Ao segundo argumento, responde-se dizendo que o supremo poder espiritual e o supremo poder laico, dadas as suas naturezas, não necessariamente, se constituem em duas cabeças de dois diferentes corpos, isto é, respectivamente, o dos clérigos e o dos leigos, consoante aquilo que o Apóstolo diz na *Epístola aos Romanos*, 12 [5]: «De fato, todos constituem um só corpo em Cristo», seja porque, embora os clérigos devam distinguir-se <28> dos leigos no interior da multidão dos cristãos – distinção essa que já existia à época do bem-aventurado Jerônimo e que, ainda hoje, existe –, todavia, algumas pessoas crêem não ser impossível que os clérigos e os leigos possam afastar-se da fé e que, em consequência, possam fazer parte do mesmo gênero e é com respeito ao

¹²⁶ Cf. o título *Ne clerici vel monachi saecularibus negotiis se immisceant*, cânon *Clericis* FR II, p. 658; cânon *Sententiam*, FR II, pp. 659-660; cf. também, o título *de excessibus praelatorum*, cânon *Ex litteris*, FR II, p. 838.

gênero, e isso se enquadra na natureza das coisas, que um mesmo homem poderia possuir tanto o supremo poder espiritual quanto o laico.

Ao terceiro argumento responde-se duplamente. Uma maneira consiste em dizer que o sumo pontificado e qualquer outra prelatura eclesiástica excluem de si a dominação que se exerce sobre os servos, quer dizer, sobre homens não-livres, de maneira que nenhum antístite da Igreja, por força da prelatura ou do poder espiritual que detém, exerce uma dominação tal que seja senhor de qualquer cristão, senhor esse que na língua grega é designado por «déspota», conforme atesta Aristóteles na *Política*¹²⁷. E isto é assim, mediante a disposição de Cristo, pela qual nenhum principado eclesiástico, inclusive o supremo, é despótico, mas antes mais se assimila ao principado régio, segundo aquilo que Pedro escreve em sua *1.ª Epístola*, 2 [9]: «Mas, vós sois uma raça eleita, um sacerdócio régio», e de acordo com o que está escrito no *Apocalipse*, 1 [6]: [Cristo] «fez de nós um reino» sacerdotal, todavia, a prelatura eclesiástica não exclui de si o poder que se exerce sobre homens livres, com fundamento no qual um rei é senhor de seus súditos. Na verdade, segundo um passo de sua *1.ª Carta* [5, 3], anteriormente citado, e reiterado novamente, o bem-aventurado Pedro proibiu {40} os pastores da Igreja de exercer o primeiro tipo de dominação, ao dizer: «não como dominadores sobre o clero», porém, não os proibiu de exercer um poder [sobre eles]. E se alguém objetar, dizendo que isso se opõe aos sagrados cânones, porque, segundo os mesmos, os prelados da Igreja exercem uma dominação tanto sobre homens livres quanto sobre servos, porque a Igreja possui servos, responde-se, conforme algumas pessoas pensam, declarando que, de acordo com tais cânones, ninguém é servo da Igreja por causa da prelatura eclesiástica que foi estabelecida por Cristo, mas todo servo da Igreja o é por força duma disposição humana. Por isso, alguns homens são servos da Igreja, porque, foram espontaneamente dados à Igreja por seus senhores.

A outra maneira de responder ao terceiro argumento alegado na primeira opinião, consiste em afirmar que, de acordo com a autoridade de Pedro, ou melhor, consoante aquele ensinamento de Cristo, os prelados da Igreja devem ser servos e ministros dos outros. Por isso, a prelatura eclesiástica exclui de si aquela dominação que possui o detentor do supremo poder laico, porque o supremo poder espiritual não se constitui numa dominação de tal gênero nem essa dominação lhe é co-natural. Todavia, a prelatura eclesiástica não exclui a dominação da pessoa que a exerce. Por esse motivo, embora, segundo o bem-aventurado Pedro, aquele que exerce o supremo poder espiritual não deva exercitar essa dominação, entretanto, esse tipo de dominação não lhe é incompatível. Portanto, se algo não obstar, esse tipo de dominação e o supremo poder espiritual podem estar nas mãos duma mesma pessoa.

Ao quarto, em que se sustenta que o imperador não deve ser o sumo prelado espiritual e que, por conseguinte, se é um cristão, é filho da Igreja, se refuta, declarando que isso não provém <29> da natureza do supremo poder que ele possui. De fato, devido àquele supremo poder, poderia ser pai e não filho da Igreja. Por outro lado, o sobredito decreto, fala sobre a regra que deve ser observada no tocante ao imperador, não acerca da norma naturalmente apropriada.

¹²⁷ Cf. *Política* I, 7, 1255b 16.

Ao último argumento, diz-se que o imperador, o qual possui o supremo poder laico, não está subordinado ao papa devido à natureza do poder imperial, mas porque, possuindo o supremo poder laico, deve naturalmente faltar-lhe o supremo poder espiritual que é possuído pelo sumo pontífice. Logo, de fato, na esfera espiritual, é inferior ao sumo pontífice, mas não por causa da natureza do seu poder.

Capítulo 6 <29>

Agora, conforme a predita terceira opinião, falta responder aos argumentos apresentados na segunda opinião, os quais se fundamentam no pressuposto, segundo o qual, o papa possui a plenitude do poder tanto na esfera temporal quanto na esfera espiritual, pressuposto esse herético, no entender de algumas pessoas. De fato, opõe-se frontalmente às escrituras divinas, ao direito humano, ou canônico ou civil e à evidência da razão afirmar que o papa possua tal plenitude do poder tanto na esfera temporal quanto na esfera espiritual, a tal ponto que possa fazer tudo aquilo que não é contrário ao direito divino – o qual os cristãos, se quiserem se salvar, têm necessariamente a obrigação de observar – e ao direito natural indispensável e imutável, sem que se admita nenhuma exceção. Algumas pessoas se esforçam em comprovar de muitas maneiras. Resolvi, pois, inserir na presente discussão determinados argumentos contrários a esse pressuposto, abordando-os rapidamente e sem prolixidade.

O primeiro argumento, que algumas pessoas consideram o mais sólido é o seguinte: conforme os textos sagrados, a lei evangélica, se comparada com a lei mosaica, é uma lei de liberdade e isso deve ser entendido ao menos negativamente no sentido que, seja nas coisas temporais, seja nas espirituais, ela não implica em tanta servidão quanto houve na lei mosaica no que concerne às cerimônias e às práticas exteriores. De fato, se bem que, por causa dum novo motivo imprevisível, alguns ou todos cristãos por si próprios ou por intermédio de outrem possam estar subjugados a igual ou a maior servidão do que a predita, no entanto, a comunidade dos fiéis, graças à lei evangélica, não está obrigada a tanta servidão. E muito menos, por força dessa mesma lei, um homem pode ser submetido à tamanha servidão, especialmente, se não houver uma culpa ou um motivo evidente e razoável, e se qualquer um, pouco importa quem seja, ousar impô-la, automaticamente, por força da lei divina, tal determinação será nula. Ora, se graças à instituição de Cristo e mediante a lei evangélica, o papa possuísse tal plenitude do poder, a própria lei evangélica possuiria uma intolerável servidão muito maior do que aquela que a lei mosaica possuiu. Com efeito, graças à mesma, todos os cristãos se tornariam servos do papa e, em tal circunstância, este exerceria sobre eles um poder semelhante àquele que qualquer senhor temporal teve ou pode ter sobre seus servos, a tal ponto que o papa poderia dar, vender e submeter à servidão os reis e os outros homens. Ele também poderia impor à comunidade dos fiéis muitas cerimônias e práticas exteriores semelhantes às que houve na Antiga Lei e, assim, a lei evangélica possuiria uma servidão incomparavelmente maior do que aquela que houve na lei mosaica. Mas isso tudo parece herético a algumas pessoas. Logo, não se admite que o papa possui tal plenitude do poder.

Acerca desse argumento, como se vê, não resta senão comprovar que a lei evangélica é uma lei de liberdade e algumas pessoas afirmam que isso pode ser claramente

demonstrado, tanto se recorrendo à Sagrada Escritura quanto aos cânones sagrados. De fato, como afirmam tais pessoas, isso é testemunhado pelo bem-aventurado Tiago em sua *Epístola canônica*, 1 [25], pelo apóstolo Paulo na 2.^a *Carta aos Coríntios*, 3 [17] e naquela dirigida aos *Gálatas*, 2 [3-5] e 4 [31] e, igualmente, pelos bem-aventurados Pedro e Tiago nos *Atos*, 15 [10, 19-20, 22-23, 28-29], pelo papa Urbano¹²⁸, por Inocêncio III¹²⁹ e pelo bem-aventurado Agostinho respondendo às indagações de Januário¹³⁰, cujas palavras foram inseridas no *Decreto*¹³¹. Entretanto, com o propósito de abreviar, não cito essas autoridades, graças às quais, à muitíssimas outras, aquelas {43} pessoas afirmam que está claramente demonstrado que a lei evangélica é uma lei de liberdade se comparada com a Antiga Lei¹³².

Ademais, embora, enquanto Deus, Cristo tivesse possuído a plenitude do poder, entretanto, enquanto homem mortal renunciou-a, como se lê no *Evangelho de João*, 18 [36]: «O meu reino não é deste mundo». Mediante essas palavras, ele pretendeu negar que era rei na esfera temporal e, caso contrário, ao proferi-las perante Pilatos, jamais teria podido confutar a acusação dos judeus de se ter declarado rei em detrimento de César. De fato, como se lê no *Evangelho de Lucas*, 23 [2, 4], depois que os judeus O acusaram de ter se declarado rei, Pilatos disse: «Não encontro nenhuma culpa neste homem», advertindo que Cristo não afirmara que era rei na esfera temporal, mas que dissera ser rei num outro sentido. Com base nisso, Pilatos considerou que ele não se opunha a César e, por isso, o governador não o condenou porque se havia tornado rei na esfera temporal, mas antes, por causa da insistência dos judeus que lhe pediam que o crucificasse, conforme atesta Lucas [23, 22-23, 25], ao dizer: «Ora, ele», isto é Pilatos, «disse-lhes pela terceira vez: ‘Mas que mal fez este homem? Não encontro nele nada que justifique a sua condenação à morte; por isso, depois de o fazer flagelar, vou soltá-lo’. Eles, porém, insistiam com grandes gritos que fosse crucificado, e seus clamores tornavam-se cada vez mais fortes. Então Pilatos sentenciou que se atendesse ao pedido deles” e em seguida “entregou Jesus ao arbítrio deles».

Dessas palavras colige-se que Pilatos não julgou Cristo culpado dum crime digno da pena capital, o que, no entanto, teria feito, se Cristo fosse culpado ou se tivesse declarado haver recebido dos homens ou de Deus uma soberania temporal sobre a Judeia, onde César não queria que reinasse ninguém que não tivesse sido investido por ele próprio. Logo, Pilatos foi vencido pela maldade dos que lhe pediam e o atemorizavam, e que poderiam falsamente {44} acusá-lo perante César, dizendo que favorecia alguém que se dizia rei terreno e que não fora investido por César. De fato, eles gritavam e diziam ao governador, conforme se lê no *Evangelho de João* 19 [12]: «Se o libertas, não és amigo de César! Todo aquele que se faz rei, opõe-se a César!». Por isso, Pilatos aban-

¹²⁸ Cf. Causa XIX, questão 2, cânone 2 *Duae*, FR I, p. 840.

¹²⁹ Cf. *Livro Extra das Decretais*, título *de regularibus*, cânnon *Licet*, FR II, p. 575.

¹³⁰ Cf. *Epístula* 55, *Ad Inquisitiones Ianuarii Liber II*, 19, PL 33, p. 221.

¹³¹ Cf. distinção, cânone 12 *Omnia*, FR I, p. 30.

¹³² Desde o princípio da exposição do 1.^o argumento, até aqui, deparamo-nos com raciocínios semelhantes utilizados por Ockham noutros textos de sua lavra: *Tratado contra Benedito Livro VI*, c. 4, pp. 29-30; *Pode um príncipe...* c. 2, pp. 83-86; *Consulta sobre uma questão matrimonial*, 161 e no *Sobre o poder dos imperadores e dos papas*, c. 1-3, pp. 173-178, e no *Brevilóquio*, II, c. 3-4, pp. 47-50.

donou Jesus indo tanto contra a justiça quanto a sua consciência, atendendo àqueles que lhe pediam que fosse crucificado, embora, estivesse ciente de que Jesus lhe tinha dito «não sou rei». Daí, alguns se admirarem de que Pilatos, homem mundano e sem fé, tenha compreendido o verdadeiro significado das palavras de Cristo acerca de seu reino, e de que, ao contrário, alguns cristãos que também querem ser doutores da lei, não o entendam do mesmo modo. Daí, conforme o parecer dessas mesmas pessoas, não haver uma outra explicação para tal atitude, senão que eles estão obcecados por um mau sentimento. Ora, por força da disposição divina, na esfera temporal, o papa não possui um poder maior do que aquele que Cristo possuiu enquanto homem mortal, de quem ele é o vigário. Logo, na esfera temporal, o papa não possui tal plenitude do poder.

Além disso, os sagrados cânones testemunham que, na esfera temporal, o papa não possui tal plenitude do poder. De fato, não possui tal plenitude do poder sobre a esfera temporal, aquele a cuja jurisdição estão submetidas algumas terras e outras não estão. Ora, conforme estipula o *Livro Extra das Decretais*¹³³, por força de sua jurisdição temporal, ao papa estão subordinadas algumas terras, não todas.

Semelhantemente, contra aquele que possui tal plenitude do poder na esfera temporal não ocorre uma prescrição de seus bens. Ora, de acordo com o que determina o *Livro Extra das Decretais*¹³⁴, contra o papa, no tocante aos seus bens, ocorre uma prescrição, ao menos, a centenária. Logo, etc.

<32> {45} Além disso, na esfera temporal, não possui a plenitude do poder aquele que não pode alienar feudos e outros bens temporais que lhe foram confiados. Ora, segundo ordena o *Decreto*¹³⁵, o papa não pode alienar os bens da Igreja Romana. Logo, etc.

Ademais, através das leis civis pode-se provar que o papa não possui tal plenitude do poder. De fato, se o papa possuísse tal plenitude do poder, o império e todos os reinos do mundo proviriam dele, dado esse que se opõe ao que declaram as leis civis, no passo das *Autênticas* em que está escrito que o império procede de Deus: «Na verdade, o sacerdócio e o império são para todos os homens os dons mais importantes de Deus, oferecidos pela suprema clemência. O sacerdócio provê as coisas divinas, o império, ao contrário, preside e está estreitamente vinculado às coisas mundanas. Ambos possuem uma única e idêntica origem e provêem a vida humana»¹³⁶. E no *Código* assim está escrito: «Deus é o autor e o guia do nosso império que nos foi confiado pela majestade celeste»¹³⁷ etc. Portanto, o papa não possui tal plenitude do poder sobre o império.

¹³³ Cf. título *de hereticis*, cânon *Vergentis*, FR II, p. 783. Cf. também argumento semelhante arrolado no *Tratado contra Benedito*, VI, c. 4, p. 31, no *Pode um príncipe...* c. 2, p. 87 e no *Brevilóquio* II, c. 10, p. 60.

¹³⁴ Cf. título *de praescriptionibus*, cânon *Si diligenti*, FR, II, p. 389. Cf. também argumento idêntico citado no *Brevilóquio* II, c. 10, p. 61.

¹³⁵ Cf. Causa XII, questão 2, cânone 48 *Non liceat*, FR I, p. 693, e igualmente, argumento análogo citado no *Tratado contra Benedito*, VI, c. 6, p. 30 e no *Brevilóquio* II, c. 10, p. 61.

¹³⁶ Cf. *Novellae*, in *Corpus Iuris Civilis*, vol. III, 6.^a ed., Berlim, 1954, coluna 1, título 6, *Quomodo oporteat episcopos*, pp. 35-36.

¹³⁷ Cf. *Código de Justiniano*, in *Corpus Iuris Civilis*, vol. II, 11.^a ed., Berlim, 1954, C. *De veteri iure enucleando*, 1, 17, 1, p. 69.

Segundo parece às mesmas pessoas, de modo óbvio, isso também é comprovado racionalmente. De fato, o principado apostólico ou papal não menos concerne à utilidade dos fiéis do que a governo secular. Ora, conforme afirma Aristóteles na *Política*¹³⁸, o governo secular moderado, justo e reto foi instituído mais principalmente por causa do bem-comum dos súditos. Logo, com muito mais razão, o principado apostólico foi mais principalmente estabelecido por Cristo por causa do bem-comum de todos os fiéis¹³⁹. Ora, se o papa possuísse tal plenitude do poder, a sua soberania não estaria dirigida ao bem-comum, mas ao seu próprio proveito, seja {46} porque através dela o papa seria mais favorecido do que os súditos e, nesta circunstância, deveria mais apropriadamente ser chamado mercenário, quer dizer, aquele que procura o próprio lucro, do que pastor verdadeiro; seja porque tal soberania seria prejudicial aos súditos, posto que se o papa tivesse tal plenitude do poder, salvo num caso de necessidade extrema, ele poderia espoliar todos os cristãos de seus bens e liberdades e poderia submete-los à fadigas, a trabalhos, a ônus e a perigos imensos, e não lhes seria lícito resistir ao papa, mas estariam necessariamente obrigados a obedecer, o que lhes seria perigoso. Logo, conclui-se que o papa não possui tal plenitude do poder.

Além disso, a plenitude do poder é igual em todos os sumos pontífices, isto é, aquela que receberam de Cristo, em razão do papado. Ora, houve alguns sumos pontífices e, poderá haver outros, que não tinham competência para <33> exercê-la, por exemplo, os monges e outros clérigos regulares escolhidos nas congregações perfeitas. De fato, conforme determina o *Livro Extra das Decretais*¹⁴⁰, esses religiosos não são competentes para exercerem os direitos de propriedade e domínio, nem sobre os bens terrenos, nem sobre as pessoas, dado que, ao professar o voto de pobreza, renunciaram a tais direitos, e desta renúncia não podem ser isentos. Entretanto, o direito de propriedade está necessariamente incluído na mencionada plenitude do poder. Portanto, graças ao poder que lhe foi concedido por Cristo, nenhum papa possui semelhante plenitude do poder.

Mas, talvez, alguém dirá que um monge ou um outro religioso elevado ao papado, está imediatamente isento de cumprir o voto de pobreza, o que aparenta que se possa comprovar, alegando que está necessariamente anexo à perfeita vida religiosa tanto o voto de obediência quanto o voto de pobreza. Ora, o religioso elevado ao papado, está imediatamente isento de cumprir o voto de obediência, posto que não tem mais o dever de obedecer aos seus antigos superiores religiosos quanto um clérigo secular. Portanto, ele também está isento da renúncia ao direito de propriedade e do cumprimento do voto de pobreza.

{47} A essa pessoa responde-se, dizendo que o religioso elevado ao papado não está completamente isento do voto de obediência, nem está livre do seu cumprimento, à semelhança do que se passa com um clérigo secular, pois, ainda que, durante o tempo em que for papa, não tenha de obedecer aos seus antigos superiores, contudo, deverá observar a regra que jurou obedecer no que ela tem de substancial e naquilo em que ela não impede o exercício do cargo ao qual foi elevado. Além disso, ainda que se admita

¹³⁸ Cf. III, 6, 1279.^a 17-21.

¹³⁹ Cf. raciocínio semelhante no *Brevilóquio*, II, c. V, p. 51.

¹⁴⁰ Cf. título *de statu monachorum*, cânion *Cum ad monasterium*, FR II, p. 600.

que o voto de obediência não seja concernente de maneira específica àquilo que está ordenado na regra, mas se refira ao que é ou pode ser apenas estipulado pelos superiores, no entanto, o religioso, tendo sido eleito papa, não está isento de obedecer aos superiores de sua ordem, como se fosse um clérigo secular. De fato, se tal papa se tornasse herege ou fosse acusado por causa dum outro crime qualquer, do qual não quisesse se corrigir, sendo motivo de escândalo para a Igreja, seria deposto mediante uma sentença, ou espontaneamente, teria de renunciar ao papado voltando a ser religioso e, por isso, de fato e de direito, tem a obrigação de obedecer aos superiores de sua ordem. E assim, posto que tal papa, numa dada circunstância, pode deixar de ser papa, não está isento da obediência aos prelados de sua ordem, como o estaria se nunca tivesse sido um religioso. Por conseguinte, esse papa não está simplesmente isento do cumprimento do voto de obediência, porque sem ter professado um novo voto, pode estar e, de fato, continua vinculado à obediência devida aos seus antigos superiores. Isso não deve causar espanto, porque cada coisa tende a voltar espontaneamente à sua natureza. Logo, dado que o voto de pobreza faz parte da substância da regra perfeita e não impede o exercício do ofício papal, forçosamente tem-se que admitir que tal religioso elevado ao papado não pode possuir o direito de propriedade, especialmente, se não surgir um caso de necessidade. Daí, não é lícito ao papa pertencente a uma congregação religiosa possuir o direito de propriedade, salvo no caso em que for imprescindível que o papa pertencente a uma congregação religiosa assuma o direito de propriedade particular sobre determinado bem temporal. Salvo tal caso, não lhe é lícito possuir o direito de propriedade¹⁴¹.

Capítulo 7 <34>

Tendo sido visto de que modo os que sustentam a terceira opinião se empenham em comprovar que o papa não possui tal plenitude do poder que foi anteriormente explanada no capítulo 2, agora, se deve ver de que maneira tentam responder aos argumentos contrários.

Ao primeiro desses argumentos, que se baseia naquelas palavras «Tudo o que ligares» [Mt 16, 19] etc., responde-se declarando que Cristo não deu nem prometeu a Pedro tal plenitude do poder, e por isso, também não a prometeu nem a deu ao papa na pessoa de Pedro. Com efeito, tal poder não seria conveniente nem ao papa nem aos seus súditos, mas antes, é perigoso a ele e aos demais. Seria perigoso ao papa, porque o tornaria muito soberbo e lhe propiciaria a ocasião de perpetrar muitas maldades. Também seria perigoso aos seus súditos, porque a maior parte dos fiéis, entre os quais há muitos que são espiritualmente débeis e enfermos, senão padecendo enormes dificuldades, não suportariam os ônus que, de direito, o papa lhes poderia impor, mesmo que, pudesse haver uma culpa ou um motivo. Por isso, tal jugo lhes seria muito perigoso e deve-se temer que ao vínculo da obediência não se oponha a recusa categórica para suportar ônus tão gravosos¹⁴². Portanto, disso se colige que Cristo não teria dado ao papa algum

¹⁴¹ Cf. raciocínio semelhante no *Brevilóquio*, II, c. 8, pp. 57-59.

¹⁴² Cf. raciocínio semelhante no *Brevilóquio*, II, c. 8, pp. 52-53.

poder perigoso a si próprio e aos demais. Logo, não lhe deu tal plenitude do poder, mas concedeu-lhe apenas um outro tipo de plenitude do poder.

Mas, por outro lado, há quem diga que, graças às preditas palavras, Cristo não deu nem prometeu ao bem-aventurado Pedro poder algum, senão com respeito aos pecadores, porquanto apenas conferiu-lhe o poder de celebrar o sacramento da Penitência, isto é, o poder de ligar ou de desligar os homens dos seus pecados e que, {49} na verdade, esse poder não comporta nem o cancelamento da culpa, nem a renovação do estado de graça, muito menos a remissão do débito quanto à condenação eterna, pois, só Deus pode fazer tudo isso. Dizem, pois, que esse poder apenas demonstra que os homens estão absolvidos ou ligados perante a Igreja, e que por intermédio dele é possível impor-lhes uma certa satisfação neste mundo – por exemplo, a oração, o jejum ou qualquer outra coisa semelhante – e igualmente, reconciliar os pecadores com a comunhão dos fiéis, e ainda, infligir-lhes a excomunhão à qual devem se submeter, conquanto esse ato não implique se estar exercendo um julgamento coercivo sobre eles¹⁴³.

No entanto, outras pessoas, considerando que se corre um certo perigo restringindo desse modo o poder papal, afirmam que, graças àquelas palavras, ou melhor, através daquelas outras «Apascenta as minhas ovelhas», [Jo 21,17], na verdade, Cristo deu ou prometeu ao bem-aventurado Pedro e, na pessoa dele, ao papa, todo poder necessário para o governo dos fiéis, a fim de seja possível obter a vida eterna, resguardados, porém, os direitos e as liberdades legítimas, honestas e razoáveis de todos quantos, evidentemente, não cometam crimes e delitos, por causa dos quais, tenham de, com justiça, ser privados de seus direitos e liberdades.

Declaram, pois, que foi concedido ao papa «um poder necessário para o governo dos fiéis» com o intuito de não só retirar das mãos dele um poder pernicioso ou perigoso, mas também, numa dada ocasião, um poder útil, porém, não necessário. Por isso, graças apenas à disposição de Cristo, o papa não exerce um poder sobre os fiéis com respeito àquilo que se enquadra no âmbito das meras sobreerrogações, salvo, num caso de necessidade e de utilidade que deve se equiparar à necessidade.

Dizem eles que foi concedido ao papa [um poder] «a fim de que seja possível obter a vida eterna» para retirar de mãos dele um poder especial concernente àquelas coisas que não dispõem à vida eterna. Por esse motivo, Cristo disse a Pedro: «Dar-te-ei as chaves {50} do reino dos céus», [Mt 16, 19], como se quisesse dizer, «todo poder que te darei, é necessário para ti ou para os fiéis, a fim de se obter o reino dos céus». Daí, sobre as coisas temporais, o papa não possui algum poder especial que lhe tenha sido concedido por Cristo, senão quando, de certo modo se pudesse dizer que ele era necessário para se obter o reino dos céus como, por exemplo, na circunstância em que fosse necessário ao papa dispor de alguns bens temporais ou para evitar que um pecado seja cometido ou para evitar um perigo eminente ou a fim de que possa necessariamente concluir uma determinada obra meritória.

Afirmam eles «resguardados os direitos e liberdades» a fim de salientar que, por força de nenhum poder que lhe tenha sido concedido por Cristo, o papa pode suprimir os direitos e liberdades dos imperadores, dos reis e de quaisquer outros, clérigos ou

¹⁴³ É uma das teses sustentadas por Marsílio de Pádua em seu *Defensor da Paz*, II, c. 96, § § 6-8, trad. J.A.C.R. de SOUZA, ed. cit., pp. 275-280.

leigos, sem que haja culpa e motivo da parte deles, salvo em um caso de necessidade e de utilidade, que deve se equiparar à necessidade. Dizem isto porque tais direitos e liberdades não se opõem à lei divina, lei essa que os cristãos têm o dever de observar – porque, conquanto esses direitos e liberdades não estejam em consonância com a Antiga Lei, à qual os cristãos não têm a obrigação de guardar, devem eles gozar dos mesmos, – nem são contrários ao direito natural ou ao dos povos ou ao direito civil – pois, caso contrário, não deviam usufruir deles.

Dizem também «de todos quantos, evidentemente, não cometem crimes e delitos» etc., com vista a frisar que o papa recebeu de Cristo um poder para cominar o cômputo e devido castigo relativo a todo delito, quando <36> for necessário infligir tal castigo para o bem-comum de todos os fiéis, resguardado o direito dos outros juizes que exercem o seu poder sem negligência e sem culpa. De fato, se os outros juizes, a quem compete punir os réus, se empenham em fazer com que a justiça seja cumprida, graças ao poder que lhe foi concedido por Cristo, o papa não pode interferir de modo algum no castigo estabelecido por eles no tocante à punição de seus súditos. Igualmente, se os súditos ou quaisquer outros que exercem um poder eminente, não abusam, de modo algum, dos {51} seus direitos ou liberdades, salvo num caso de necessidade, o papa não deve privá-los dos mesmos.

Portanto, conforme tais pessoas, essa é a plenitude do poder que o papa possui, porquanto ela não é prejudicial tanto ao bem-comum quanto ao bem particular de qualquer um que não delinqüe. Com efeito, se o poder do papa for exercido para «punir os malfetores» [1Pd 2,14], por causa dele, o bem-comum seria prejudicado e, em consequência o do próprio papa. Ora, o papa deve preceder os demais homens pelos seus méritos e pela sua sabedoria – se um tal papa puder ser encontrado – pelo fato de esse poder ter sido estabelecido para «a edificação, não para a destruição» [2Cor 13,10] do bem, sobre o qual, na 2.^a Epistola aos Coríntios, último capítulo, falando em nome de todos os prelados, o Apóstolo diz ter-lhe sido concedido. Por isso, não extrapolando os seus próprios limites, esse poder há de ser plenissimamente vigente nas mãos do papa e, mediante tal poder ele deve querer «servir» e não «governar» os súditos, conforme diz Agostinho no seu livro *Cidade de Deus*, capítulo XIX¹⁴⁴, e está inserido no *Decreto*¹⁴⁵, para que possa haver limites à ação do papa, a fim de que, contra a vontade dos fiéis, não usurpe um poder maior que, embora seja capaz de o exercer, só poderá fazer, se os outros lhe queiram espontaneamente transferir, máxime se não tiver renunciado de modo algum, através dum voto, de exercer esse poder¹⁴⁶.

Portanto, essas pessoas respondendo ao predito argumento, afirmam que, embora aquelas palavras de Cristo, «tudo o que ligares» etc., tenham sido proferidas num sentido amplo, não devem ser entendidas de modo a não comportar nenhum exceção, apesar de certos indivíduos assim o quererem. Por conseguinte, elas dizem que tais palavras devem admitir algumas exceções e excluem que o papa possa fazer aquelas coisas

¹⁴⁴ Cf. XIX, 19, PL 41, p. 647.

¹⁴⁵ Cf. Causa 8, questão 1, cânone 11 *Qui episcopatum*, FR I, p. 594.

¹⁴⁶ Esse longo trecho que principia com as palavras «No entanto, outras pessoas...» é a tese de Ockham. Deparamos com argumentação semelhante no opúsculo *Pode um príncipe...*, c. 4, p. 99, 100, 101, e no tratado *Sobre o poder dos imperadores e dos papas*, c. 6, p. 183.

que são contrárias à {52} lei divina e evangélica e à lei da natureza. Logo, do poder pontifício essas coisas estão excluídas bem como todas as demais que Cristo, mediante suas palavras e seus exemplos, e os Apóstolos nos escritos canônicos (as palavras deles são aceitas a par das pronunciadas por Cristo, porque, conforme está escrito na *Segunda Carta de Pedro*, 1 [21], «foram ditas por inspiração do Espírito Santo»), demonstram que têm de ser excluídas, ainda que, se tais palavras proferidas por Cristo, forem tomadas ao pé da letra não comportem nenhuma exceção. Ora, Cristo e os Apóstolos demonstraram que devem ser excluídas do poder do papa todas as mencionadas coisas. De fato, Cristo deu a entender que o poder não necessário ao governo dos fiéis devia ser excluído, ao proibir os Apóstolos de exercer uma forma de governo dominativo semelhante àquela praticada pelos potentados seculares, e ao induzi-los a praticar a humildade, como se colige dos <37> *Evangelhos de Mateus*, 20 [25-28] e 23 [10-12], e *de Marcos*, 10 [42-45] e *de Lucas*, 22 [25-27]. Observando o ensinamento de Cristo, Pedro fez a mesma coisa, ao dizer «nem domineis sobre o clero» [*IPd* 5, 2]. De fato, ao se ordenar a alguém fazer algo, sem ter competência para tanto, se demonstra possuir um poder carente de toda forma de domínio. Por outro lado, quem faz duma coisa ou duma pessoa aquilo que quer, de certo modo demonstra que é o senhor delas.

Através da pregação e, paralelamente, do exemplo, Cristo também deu a entender que do poder de Pedro devia ser excluído o direito de tolher os direitos e as liberdades dos outros sem que, da parte deles, houvesse uma culpa e um motivo. Exemplo, através da pregação, é o que se lê no *Evangelho de Mateus*, 22 [21], ao ter dito «Dai a César o que é de César». Ora, essas palavras devem ser entendidas não só com respeito àquilo que é devido a César, mas acerca de tudo o que se deve a cada um. Seguindo a doutrina de Cristo, o Apóstolo demonstra isso quando, referindo-se também aos direitos pertencentes aos infiéis e a quaisquer outros, afirma [*Rm* 13, 7]: «Dai a cada um aquilo que lhe é devido: o imposto a quem é devido; a taxa a quem é devida; a reverência a quem é devida; a honra a quem é devida». Pois bem, se é preciso dar o devi- {53} do, os direitos e as liberdades não devem ser tirados de ninguém, sem que, da parte dele, haja uma culpa ou um motivo.

Igualmente, Cristo demonstrou a mesma coisa com o seu exemplo, conforme é evidente no *Evangelho de Mateus* 17, [23-26], ao pagar o tributo, apesar de não ter a obrigação de fazer isso. Por meio desse gesto, deu um exemplo a Pedro e a todos os outros que querem imitar a perfeição de sua vida, a fim de que renunciem a um direito para evitar um escândalo. Por isso, com esse exemplo, demonstrou muito mais que Pedro não podia tolher os direitos e as liberdades dos outros contra a vontade deles, porque se fizesse tal coisa provocaria um escândalo, o que convinha a Pedro evitar e absolutamente não podia fazer isso. De fato, quem não se escandalizaria se, contra sua vontade, fossem tolhidos os seus direitos e liberdades?

Do que foi dito e de outras tantas citações, quase inumeráveis, que algumas pessoas aduzem a esse respeito, conclui-se que Cristo quis que isso tudo estivesse excluído do poder que conferiu a Pedro, graças àquelas palavras que proferiu em sentido amplo. Disso se infere também que nem Pedro, e tampouco algum de seus sucessores, recebeu de Cristo, especialmente sobre a esfera temporal, aquela plenitude do poder que foi explanada no capítulo 2. Através das suas palavras e mediante os seus gestos, ele deu a entender que o seu vigário não devia exercer tal poder, graças à alguma faculdade que

lhe tivesse concedido, salvo num caso de necessidade, ao dizer a Pedro e a todos os demais Apóstolos, conforme se lê no *Evangelho de Mateus*, 10 [24]: «Não existe discípulo superior ao mestre, nem servo superior ao seu senhor» e em *João* 13 [16]: «O servo não é maior do que o seu senhor que o enviou», e de fato, ele próprio recusou exercer tal poder, como se lê no *Evangelho de João*, 6 [15]: «[Jesus] sabendo que viriam buscá-lo para fazê-lo rei, retirou-se de novo para o monte». Ademais, também, a uma certa pessoa que lhe pedia que fizesse um julgamento na esfera temporal entre ele e seu irmão, como se lê no *Evangelho de Lucas* 12 [14], respondeu: <38> «Homem, quem me estabeleceu juiz ou árbitro sobre vós», como se quisesse ter dito: «Ninguém», como anota a *Glosa* ao referido passo: «O Juiz que não se conside- {54} rou digno de julgar os litígios, não é árbitro dos bens temporais»¹⁴⁷. Como se vê, está evidente e irrefutavelmente comprovado que o vigário de Cristo não pode regularmente exercer tal poder, embora, casualmente o possa, segundo o que Inocêncio III parece dar a entender, de acordo com o que está escrito num trecho do *Livro Extra das Decretais*¹⁴⁸.

Capítulo 8 <38>

Do que foi antes dito, há especialmente duas coisas que podem ser contestadas. A primeira delas é que não parece que tal plenitude do poder seria prejudicial aos súditos, porquanto a obediência perfeita, inclusive aquela prometida com um voto, não é prejudicial [a quem a promete]. Ora, para haver obediência perfeita, é preciso que o prelado possua tal plenitude do poder. Logo, tal plenitude do poder nas mãos do papa não é prejudicial aos fiéis.

A segunda é afirmar que o papa ocasionalmente pode exercer tal plenitude do poder na esfera temporal, dado que isso contradiz o que foi precedentemente afirmado, pois, se «Não existe discípulo superior ao mestre, nem servo superior ao seu senhor», [*Mt* 10, 24], e Cristo não exerceu ocasionalmente tal plenitude do poder, decorre, então, que o papa não deve ocasionalmente exercer tal plenitude do poder.

À primeira dessas objeções reponde-se, dizendo que do mesmo modo como muitas coisas são salutares aos bons, mas são mortíferas para os maus, assim também, algumas coisas que são úteis e isentas de perigo para os perfeitos, ao contrário, são prejudiciais aos imperfeitos e implicam em perigos para eles, e por isso devem evitá-las. Com efeito, o martírio não implica num perigo tão grande que os perfeitos não sejam capazes de suportar, evitando-o com a fuga, entretanto, os imperfeitos não devem expor-se ao perigo conexo com o martírio, de acordo com o que testemunha Beda, o qual, comentando o passo do *Evangelho de Mateus*, 26 [56], «todos os discípulos o abandonando, fugiram», diz: «Os discípulos {55} que, fugindo se preveniram quanto a ser aprisionados, ensinam a cautela da fuga àqueles que se sentem menos capazes de suportar suplícios, aos quais é mais seguro se esconder do que se expor inadvertidamente»¹⁴⁹. Assim

¹⁴⁷ *Glosa ord. ad Luc.* 12, 14, *super verba quis me constituit.*

¹⁴⁸ Cf. título *Qui fili sint legitimi*, cânnon *Per venerabilem* FR II, p. 716.

¹⁴⁹ Cf. *In Matth. Ev. Exp.*, l. 4, cap. 26, PL 92, p. 117. Cf. também argumentação semelhante no *Brevilóquio*, II, c. V, ed. cit., pp. 52-53.

também é o que acontece com a tal plenitude do poder, posto que ela não seria prejudicial aos perfeitos que se submeteram voluntariamente à obediência perfeitíssima, entretanto, seria prejudicial aos imperfeitos, aos quais o dever de observar uma obediência perfeitíssima se constitui numa discriminação. Portanto, dado que na comunidade dos fiéis há muitos imperfeitos, quanto a todos os fiéis, não convém que o papa possua tal plenitude do poder, porquanto ela é prejudicial, aos menos <39> perfeitos, aos quais, ao contrário, é mais seguro não ter de observar a obediência perfeitíssima, dado que estariam obrigados a suportar os ônus e os perigos que, de direito, caso o papa possuísse tal plenitude do poder maldosa ou indiscriminadamente lhes poderia impor observar.

À segunda objeção se responde, declarando que Cristo não exerceu [ocasionalmente] tal plenitude do poder, porque não ocorreu um caso em que conviria aos fiéis que ele a tivesse exercido. Todavia, Cristo não teria se abtido de a exercer, se tivesse surgido um caso em que teria sido necessário exercê-la. Aliás, para dar a entender isso, Cristo fez algumas coisas, ou graças ao poder da sua natureza divina ou graças ao poder da sua natureza humana, porém, não regular, mas ocasionalmente, quando disse aos demônios que entrassem nos porcos, que depois se afogaram na água, [Mt 8, 28-32] e quando amaldiçoou a figueira para que não produzisse mais frutos [Mt 8, 21, 19]. Portanto, na esfera temporal, em caso de necessidade, o papa possui uma certa plenitude do poder não regular, mas ocasionalmente, não aquela mencionada antes [no capítulo 2].

{56} Capítulo 9 <39>

Logo, falta responder às palavras de Inocêncio III, que muito claramente se opõem ao que foi dito, às quais se redargue, dizendo que sabem à heresia evidente, bem como algumas outras asserções do próprio Inocêncio, a não ser que sejam violentamente distorcidas, opondo-se ao seu significado literal. Ademais, as preditas palavras contradizem algumas outras de suas próprias asserções. Com efeito, a sua assertiva que se encontra no *Livro Extra das Decretais*: «Ora como a palavra *Deuteronomio* pela natureza do vocábulo significa segunda lei, e se comprova isso pelo fato de o que aí está determinado tem de ser observado no Novo Testamento»¹⁵⁰, a não ser que seja bem explicada, é um erro palmar. De fato, por ela pode-se entender que ele defende que aquilo que está determinado no *Deuteronomio* deve ser literalmente observado [à época] do Novo Testamento, isto é, do mesmo modo como tinha de ser respeitado no [tempo] do Antigo Testamento. Ora, isso deve ser considerado errôneo no tocante a muitas coisas, posto que, conforme é evidente em várias passagens dos capítulos XII e XIV e num número considerável de outros passos desse livro, muitas cerimônias sacramentais e judiciárias não foram mantidas na Nova Lei, e não se compreende porque devam ser mantidas aquelas coisas que foram estabelecidas no *Deuteronomio* mais do que aquelas outras que estão estipuladas nos demais livros escritos por Moisés. Ou então entende Inocêncio III que as prescrições do *Deuteronomio* devam ser observadas conforme o seu

¹⁵⁰ Cf. título *Qui filli sint legitimi*, cânon *Per venerabilem*, FR II, p. 716. Cf. também *Dt* 12, 13-27; 14, 3 e seguintes.

significado místico ou moral, e se for assim que pensava, em consonância com o que diz o *Decreto*¹⁵¹. Mas então, não só se deve observar aquilo que está estipulado no *Deuteronômio*, mas também tudo o mais que está ordenado nos outros livros de Moisés. Portanto, se com aquela asserção Inocêncio III quer dar a entender que mais <40> devem ser observadas aquelas coisas que estão ordenadas no *Deuteronômio* do que as que estão prescritas noutros livros de leis – especialmente, {57} por que se fosse outro o seu sentido, tais palavras seriam completamente inapropriadas à conclusão que ele pretende comprovar – decorre que a assertiva, se não for muito bem esclarecida, tem de ser considerada herética.

Ademais, o próprio papa afirma no *Livro Extra das Decretais* que «aquele que quebrando o próprio juramento, sobre o qual tampouco pediu um conselho à Sé Apostólica, levado pelo vício da ambição, ousou usurpar para si o reino, é um perjuro porque a Igreja Romana deveria ter sido previamente consultada sobre aquele juramento. Nem vale alegar como justificação plena daquele seu ato, dizer que tal juramento era considerado ilícito, porquanto devíamos ter sido consultado previamente acerca do mesmo»¹⁵². Ora, a não ser que tais palavras sejam completamente esclarecidas, opondo-se ao seu significado óbvio, parecem incidir em absurdos heréticos. Com efeito, o papa, não fazendo uma distinção entre um juramento ilícito e um outro lícito, ao dizer aquelas palavras pretende que ninguém deve quebrar o próprio juramento ilícito, antes de consultar o sumo pontífice. Ora, disso podem decorrer inúmeros absurdos contra os bons costumes, por exemplo, se alguém jurasse ilicitamente não querer se abster da fornicação, do furto, do homicídio ou de qualquer outro pecado, antes de consultar o papa sobre isso, nunca essa pessoa deveria abster-se de praticar tais atos. Também seguiria que se alguém jurasse que não iria louvar a Deus, ou não amar o próximo, ou não restituir os bens alheios ou algo semelhante, antes de consultar a Igreja Romana a respeito, não deveria louvar a Deus, nem amar o próximo, nem restituir os bens alheios, atos esses que se considera saberem à heresia evidente e serem fomento ao pecado e à iniquidade.

Além disso, as citadas palavras de Inocêncio III em favor da predita plenitude do poder espiritual, a não ser que sejam explicadas bem claramente, opõem-se a outras palavras proferidas por ele próprio, como se lê no *Livro Extra das Decretais*, ao dizer «Nós consideramos que não cabe à Igreja, mas ao rei julgar a respeito de tais propriedades, porque isso é da sua competência- {58} cia»¹⁵³, etc. Dessas palavras colige-se que ao papa, que é a Igreja ou a cabeça da Igreja, não compete julgar a respeito de propriedades e, por conseguinte, na esfera temporal, não possui tal plenitude do poder, o que, conforme se constata, igualmente, se pode coligir de muitas outras decretais do próprio Inocêncio¹⁵⁴.

Logo, diz-se que é preciso explicar claramente aquelas palavras de Inocêncio III, ao afirmar que Cristo não introduziu nenhuma exceção quando disse a Pedro «Tudo o que

¹⁵¹ Cf. distinção 6, parágrafo *Hiis ita*, FR I, p. 11.

¹⁵² Cf. título *de electione*, cânone *Venerabilem*, FR II, p. 781.

¹⁵³ Cf. título *Qui filli sint legitimi*, cânone *Causa*, FR II, p. 712.

¹⁵⁴ Cf. também argumentação semelhante contra as mesmas fontes pontificias no *Brevilóquio* II, c. 15, cit., pp. 71-73, e raciocínio bastante similar no *Pode um príncipe...*, c. 5, pp. 107-108.

ligares» etc., [Mt 16, 19], a fim de que não se enquadrem numa heresia evidente. Ora, conforme o seu significado ortodoxo, elas podem ser explicadas de duas maneiras, uma das quais é aquela significando que Cristo ao dizer a Pedro «Tudo o que ligares» etc., não introduziu verbal e expressamente nenhuma exceção; contudo, mediante outras frases e com o seu exemplo mostrou que deviam ser excluídas [do poder de Pedro] <41> muitas coisas e, por isso, tais coisas devem ser excluídas por nós.

A outra maneira é aquela significando que Cristo não excluiu nada [do poder de Pedro] quanto ao que é necessário para o governo dos fiéis e que não prejudica os direitos e as liberdades dos outros. Logo, mediante aquelas palavras «Tudo o que ligares» etc., Cristo não prometeu a Pedro nenhum poder não necessário ao governo dos fiéis, nem que lhes fosse prejudicial, particularmente, daquelas pessoas que não abusam enorme ou notavelmente de seus direitos e liberdades, nem negligenciam deploravelmente atribuir a cada um o seu direito.

Capítulo 10 <41>

À segunda alegação aduzida supra no capítulo 2, em favor da plenitude do poder espiritual que se fundamenta e que é comprovada por meio da autoridade de Jeremias, segundo a qual, não excluindo nada, Deus estabeleceu o papa acima dos povos e dos {59} reinos, responde-se que deve ser considerada sofisticada por muitos motivos. Em primeiro lugar, porque ao sumo sacerdote absolutamente não foi dito «Eis que te constitui sobre os povos e sobre os reinos» [Jr 1, 10]. Com efeito, isso foi dito a Jeremias que não era sumo sacerdote. Em segundo, porque, embora, Jeremias fosse sacerdote, as preditas palavras não lhe foram dirigidas enquanto tal, mas na condição de profeta. Daí, como se lê no mesmo passo, àquelas palavras, Deus fez preceder a seguinte frase: «Deite como profeta às nações». Em terceiro lugar, porquanto Jeremias nunca exerceu tal poder nem disse aos povos que tinha recebido aquele poder de Deus. Portanto, quem quiser concluir que, mediante aquelas palavras, o papa possui tal plenitude de poder, também tire a conclusão que qualquer sacerdote e todo profeta recebeu de Deus tal plenitude do poder. Em quarto, o argumento supra não parece concluir bem, pois, embora aquilo que concerne às coisas espirituais e celestes deva ser exercido mais pelo sumo pontífice da Nova Lei do que pelo sumo sacerdote da Antiga Lei, contudo, o mesmo não vale para aquilo que diz respeito às coisas materiais ou às terrenas ou seculares. Caso contrário, como o sacerdote da Antiga Lei podia casar, assim também o sacerdote, inclusive, o sumo sacerdote da Nova Lei, congruentemente poderia; igualmente, do mesmo modo como na Antiga Lei, o sumo sacerdote podia decentemente se envolver com as guerras, participando de batalhas, ocupar-se com os julgamentos envolvendo derramamento de sangue que implicavam na condenação à morte e na mutilação das pessoas, assim igualmente conviria que o sumo sacerdote da Nova Lei se ocupasse com semelhantes coisas. Isso tudo e outras coisas idênticas, devem ser consideradas absurdas. Por isso, do poder e do domínio que o sumo sacerdote da Antiga Lei possuiu na esfera temporal, não se pode deduzir que, sobre a esfera temporal, o papa possua algum poder, senão aquele que se deve crer necessário a ele e aos demais. Em quinto lugar, [tal argumento] não conclui bem porquanto, embora, aquelas palavras não

admitam alguma exceção, no entanto, de outras frases da Escritura pode-se deduzir que se devem fazer algumas exceções¹⁵⁵.

{60} <42> Muitas e diferentes são as respostas a Inocêncio IV. De fato, algumas pessoas afirmam que é preciso entender corretamente suas palavras, segundo as quais, ele quis dizer que o eterno poder dos pontífices de Cristo, exercido sobre as coisas temporais ocasionalmente, não regularmente, é muito superior àquele dos pontífices da Antiga Lei. Daí, se lhes foi dito «Eis que te constitui sobre os povos e sobre os reinos», com mais razão deve-se entender que a mesma coisa foi dita ao sumo pontífice da Nova Lei, isto é, «que apenas ocasionalmente, não regularmente, inclusive na esfera temporal, assumas a jurisdição sobre os povos e reinos, caso contrário, prejudicarás o exercício legítimo do poder dos reis e dos príncipes». Que essa tenha sido a intenção de Inocêncio IV, aquelas pessoas coligem das palavras que seguem, quando ele disse: «Portanto, se admite que o romano pontífice ocasionalmente exerça o julgamento pontifício sobre qualquer cristão, independentemente de sua condição social, máxime em razão do pecado, depois que ele, por desprezo, mergulhar nas profundezas dos vícios, e desse modo, considerá-lo publicano e herege, e assim ordenar que seja excluído do corpo dos fiéis»¹⁵⁶. Mediante essas palavras, indica-se que, a não ser ocasionalmente, o pontífice romano não pode exercer um julgamento temporal sobre todos os cristãos, do que se conclui que o papa não possui regularmente a predita plenitude do poder.

Todavia, outras pessoas não tentam justificar o mencionado Inocêncio, especialmente por lhes parecer que naquela sua mesma decretal assevera e declara uma heresia evidente e injustificável, ao dizer que fora da Igreja não existe nenhum poder ordenado por Deus, nem fora dela foi concedido um poder ou jurisdição, mas que, apenas, foi permitido por ele, e que tampouco, fora da dela, não pode ser encontrado nenhum poder governamental secular¹⁵⁷. Dizem tais pessoas que isso tudo deve ser reputado como he- {61} resia, o que, conforme argumentam em várias obras¹⁵⁸, empenham-se em comprovar de muitas maneiras, e de cujas provas alegadas me ocuparei brevemente.

Todavia, a fim de que a argumentação deles fique bem clara, de acordo com o que dizem, em primeiro lugar é preciso saber que, antes e depois do advento de Cristo, entre os infiéis existiu um verdadeiro domínio sobre os bens temporais e um verdadeiro, legítimo e ordenado poder do gládio material – uma verdadeira jurisdição temporal, não apenas <43> permitida, mas também concedida por Deus, posto que ele permite aos tiranos, aos ladrões e àqueles que se apropriam indevidamente dos bens e dos direitos dos outros usurpar o poder e o domínio, – conquanto, aqueles que possuem tal poder entre os infiéis sempre ou frequentemente o usaram de maneira ilegítima e desordenadamente. No entanto, o abuso do poder, da parte de quem o exerce, e o poder legiti-

¹⁵⁵ No tocante a esse trecho que principia com a referência à famosa citação de *Jeremias*, deparamo-nos com argumentação bastante semelhante no opúsculo *Pode um príncipe...*, c. 6, pp. 111-112 e no *Brevilóquio V*, c. 10, pp. 178-180.

¹⁵⁶ Cf. *Eger cui lenia*, p. 519. As autoridades bíblicas que fundamentam esse passo da decretal se encontram em *Pr* 18, 3 e em *Mt* 18, 17.

¹⁵⁷ *Ibidem*, ed. cit., pp. 520-522.

¹⁵⁸ Cf. argumentação semelhante no opúsculo de Ockham, *Pode um príncipe*, c. 2, p. 90, e, principalmente ainda, no *Brevilóquio*, III, c. 2-4, pp. 97-108.

mamente possuído por alguém, de modo algum se opõem àqueles, e nem estão em contradição com aqueles que o detêm e o exercem, mas podem estar conjunta e simultaneamente nas mãos da mesma pessoa, segundo afirma Agostinho, conforme se lê no *Decreto*, o qual diz «A perversidade da ação tirânica não será louvada, ainda que o tirano trate os súditos com a clemência régia. Igualmente, o ordenamento do poder régio não é reprovável pelo fato de um rei se deixar conduzir pela crueldade tirânica. De fato, uma coisa é querer usar de modo justo o poder injusto, e outra, é querer usar injustamente o poder justo»¹⁵⁹. Dessas palavras fica evidente que o poder justo e o abuso do poder podem coexistir numa mesma pessoa. Por esse motivo, admitindo que tudo o que os infiéis fizeram, estando fora da Igreja, está destinado à Geena e que eles abusaram do poder, não se pode comprovar que não possuíram nenhum poder legítimo e verdadeiro.

Portanto, comprova-se do seguinte modo que antes e depois do advento de Cristo, entre os infiéis, houve um verdadeiro {62} poder do gládio material e um domínio legítimo sobre os bens materiais: o domínio sobre os bens materiais foi dado por Deus a determinados homens, domínio esse que absolutamente não era lícito ser-lhes retirado nem pelos fiéis. Tal poder não só fora permitido, mas também concedido por quem pode dar e conceder um domínio verdadeiro e legítimo. Ora, como está escrito no *Deuteronomio*, 2 [4-5, 9], Deus deu aos filhos de Esaú, de Moab e de Amon, que eram infiéis, determinadas regiões, que não era lícito ser-lhes retiradas pelos fiéis. Logo, embora, eles fossem infiéis, possuíram um domínio legítimo e verdadeiro sobre os bens temporais, conquanto pudessem abusar dele.

Além disso, aquele que é ungido por força duma determinação divina especial, não só recebeu de Deus um poder do gládio material permitido, mas também concedido, porque a unção régia legítima comporta um poder legítimo. Ora, como se lê, no *3.º Livro dos Reis*, 19 [15-17], Deus ordenou ao profeta Elias que ungesse Azael rei da Síria, o qual, no entanto, era infiel. Logo, Azael possuiu um poder do gládio legítimo. A respeito dele, no mesmo passo, pouco depois, se acrescenta: «qualquer um que fugir da espada de Azael, Jeu o matará».

Ademais, possui o verdadeiro – e não apenas o permitido – domínio sobre os bens temporais aquele a quem os fiéis têm a obrigação de dar aquilo que ele diz lhe pertencer. Com efeito, ninguém tem a obrigação de dar aquilo que um tirano, ou um ladrão ou um usurpador reivindica. Ora, Cristo quis e ordenou aos fiéis que dessem a César aquilo que ele dizia lhe pertencer, quando disse: «Dai a César, o que é de César». [*Mt* 22, 21]. Logo, <44> aquele César, a saber, Tibério, que viveu entre os infiéis, possuiu um domínio verdadeiro e legítimo sobre os bens matérias.

Além disso, possui um poder legítimo e verdadeiro aquele a quem os fiéis devem estar submissos, não só para evitar um perigo, mas também por um motivo de consciência. Ora, no tempo dos apóstolos, os cristãos deviam estar submissos aos potentados infiéis, não só para evitar um perigo, mas também por um motivo de consciência, conforme testemunha o Apóstolo na *Carta aos Romanos*, 13 [5], ao dizer: «Portanto, é necessário que estejais submis- {63} sos não só por temor da cólera, mas também por motivo de consciência». Portanto, os infiéis possuíram um poder legítimo e verdadeiro.

¹⁵⁹ Cf. Causa XIV, questão 5, cânon 9 *Neque enim*, FR I, p. 740, e Agostinho, *De bono coniug.* 14, PL 40, pp. 384-385.

Que, nessa passagem, o Apóstolo por «autoridades superiores» [Rm 13,1] estivesse a se referir aos infiéis é evidente, em razão daquilo que escreveu na 1.^a Carta a Timóteo 6 [1-2], dizendo: «Todos os que estão sob o jugo da escravidão devem considerar os seus próprios senhores como dignos de todo respeito, para que o nome do Senhor nem a sua doutrina não sejam blasfemados. Os que têm senhores fiéis não os desprezem, por serem irmãos, ao contrário, que os sirvam melhor ainda, porque são fiéis». Nesse passo, o Apóstolo dá claramente a entender que entre os verdadeiros senhores, uns eram fiéis, outros infiéis e que ambos deviam ser servidos.

Além disso, também quando ele diz na *Carta aos Romanos* 13, [1]: «Todo homem esteja submisso às autoridades superiores», quis que os fiéis igualmente estivessem submetidos aos potentados infiéis, porque, ao dizer «Não há poder que não proceda de Deus, e os poderes que existem, foram estabelecidos por Deus», sabia perfeitamente que o poder que havia entre os infiéis, havia sido estabelecido e não apenas permitido por Deus, posto que, a respeito daquele poder afirmou: «quem se opõe ao poder, opõe-se a uma disposição de Deus», o que não pode ser entendido acerca dum poder permitido, mas não concedido. Com efeito, nossos antepassados, no Antigo Testamento, os quais muitas vezes resistiram aos infiéis que exerciam sobre eles o poder permitido por Deus, não se opuseram à disposição de Deus, porque, ao resistir-lhes jamais foram condenados, aliás, antes foram louvados e merecedores de recompensa. Igualmente, se os cristãos tentassem resistir aos infiéis que lhes oprimiam e que possuíam um poder permitido por Deus, absolutamente não estariam se opondo à disposição de Deus.

Logo, fora da Igreja, entre os infiéis, pode-se encontrar um poder legítimo e concedido, não só permitido, embora, eles abusem frequentemente daquele poder legítimo, à semelhança de alguns cristãos pecadores que, no entanto, possuindo um poder legítimo, muitas vezes abusam do mesmo. Em *A Cidade de Deus*, capítulos {64} 4 e 5¹⁶⁰, Agostinho compartilha e sustenta essa mesma opinião, a saber, que o poder é concedido e dado por Deus tanto aos fiéis quanto aos infiéis maus.

Portanto, aquelas pessoas, dado que consideram que o predito Inocêncio IV não possa ser desculpado por causa do mencionado erro contido nas suas referidas palavras, não julgam que tenham de expô-las consoante um outro significado diferente daquele que dão a entender. <45> Pelo contrário, dizem que aquelas palavras são a tal ponto irracionais que, de modo claro, mostram que o seu autor era minimamente perito nas escrituras divinas, seja porque delas não se recolhe que o poder dos pontífices, estabelecido sob a graça de Cristo na Sé Apostólica, na esfera temporal, tenha sido um poder muito maior do que o do sacerdócio de Aarão (antes, na esfera temporal, ele possui regularmente um poder menor, pois, mediante a disposição divina, muitos e maiores poderes temporais foram atribuídos ao sacerdócio da Antiga Lei do que ao sacerdócio da Nova Lei), seja também porquanto o poder pontifício de Pedro não foi igual ao poder pontifício de Cristo, o qual, graças à autoridade de seu pontificado, pôde instituir os Sacramentos, o que Pedro absolutamente não podia fazer; igualmente, Ele pôde dispensar em muitas coisas, nas quais, Pedro não tinha o poder de dispensar; seja ainda, porque Deus não disse: «Eis que te constitui» [Jr 1, 10] etc., a alguém que exercia o poder pontifício. De fato, Jeremias, não era pontífice, mas um sacerdote de condição bem humilde.

¹⁶⁰ Cf. *De civitate Dei*, IV, 33; *ibidem*, V, 19; *ibidem* V, 21, PL 41, 139, 166, 167-168.

À terceira alegação aduzida anteriormente no capítulo 2, responde-se afirmando que o Apóstolo ao dizer «Não sabeis que nós julgaremos os anjos? Quanto mais as coisas terrenas», [1Cor 6, 3], não falava em seu próprio nome ou no do sumo pontífice, ou ainda, em nome dos clérigos, mas em nome de todos fiéis, clérigos e leigos, porque do seu conjunto deviam ser escolhidas e estabelecidas as pessoas para julgar os assuntos seculares, resguardado o direito dos juízes infiéis que não eram negligentes quanto a fazer justiça no tocante àquilo que é da competência deles, antes que, venham a ser legitimamente privados da sua jurisdição. Na verdade, não é necessário que algum bispo ou um sacerdote exerça esse ofício, antes, deve ser um leigo idôneo, se tal pessoa for encontrada, caso contrário, então, um clérigo idôneo deve ser incumbido dessa tarefa, o qual, face a uma necessidade premente possa julgar os assuntos seculares. Entretanto, nenhum deles deve ser estabelecido de tal modo que possua regularmente o poder de julgar, sem exceção alguma, todos os assuntos seculares, de maneira que, no tocante aos mesmos, possua a mencionada plenitude do poder, porque seria perigoso à comunidade dos fiéis que qualquer um dos mortais, na esfera temporal, possuísse tal poder sobre os demais. Daí, nem o papa nem o imperador deverem possuir tal poder sobre a comunidade dos fiéis, porque, nenhum dos dois pode privar os subordinados dos seus direitos e liberdades, sem que haja um motivo ou uma culpa da parte deles, salvo em caso de necessidade. Portanto, quando se diz que o papa deve julgar os assuntos seculares, sem se admitir alguma exceção, nega-se essa assertiva.

<46> E quando se tenta comprová-la, afirmando que, sem fazer distinção nem exceção alguma, o Apóstolo disse: «Não sabeis que nós julgaremos os anjos? Quanto mais as coisas terrenas», [1Cor 6, 3], aludindo aos prelados espirituais e, precipuamente, ao sumo pontífice, com foi dito, responde-se dizendo que o Apóstolo não proferiu aquelas palavras, referindo-se apenas aos prelados espirituais, nem precipuamente ao sumo pontífice, salvo num caso excepcional, mas, proferiu-as aludindo, de certo modo, à pessoa da comunidade dos fiéis. E conquanto, nessa passagem, ele não tenha introduzido alguma distinção ou feito alguma exceção, contudo, quis que os fiéis tivessem presentes as exceções que estabeleceu noutros passos, com o propósito de não entrar em contradição consigo mesmo, ou melhor, para não se opor a Cristo, que estabeleceu Pedro sumo pontífice de todos os fiéis, não para dominá-los mas para apascentá-los, não para o proveito e o orgulho de Pedro, mas, principalmente, por causa da utilidade dos fiéis. Por {66} esse motivo, Cristo não conferiu a Pedro nenhum «poder» senão para «a edificação», não «para a destruição», [2Cor 13,10] e, com o propósito de evitar muitos perigos, não quis que eles estivessem subordinados aos sucessores de Pedro, senão naquilo que é necessário, salvos os direitos e as liberdades não só dos fiéis, mas também dos infiéis, antes que esses últimos possam vir a ser privados de seus direitos e liberdades por causa dum motivo específico razoável e evidente, através duma sentença merecidamente prolatada por um príncipe cristão leigo, ou, num caso excepcional, por um príncipe eclesiástico. Daí, em muitas passagens, o Apóstolo ordenar aos fiéis que obedecam e prestem reverência às autoridades, inclusive às infiéis, e que lhes sejam submissos, e ao dizer claramente na 1.^a Carta aos Coríntios 6 [4] que os fiéis deviam julgar os assuntos seculares, não pensava que todos tivessem de ser julgados pelos próprios fiéis, sem que houvesse exceção alguma, e não por juízes infiéis.

Portanto, à semelhança do que estipulam as sanções canônicas¹⁶¹, diz-se que naquele predito capítulo, o Apóstolo tencionava exortar os Coríntios a que, primeiramente, se o juiz puder, deve reconciliar as partes, antes que venham demandar em seu tribunal. De modo idêntico, nos casos que podem ser resolvidos através de árbitros, sem que haja prejuízo do direito do superior, julgava que agem melhor aqueles que procuram resolver as querelas que têm entre si recorrendo a árbitros ou juízes escolhidos por eles próprios, que são partes na causa, a fim de que estes ponham um fim apropriado à questão. Assim, também, os próprios Coríntios (e pela mesma razão os outros fiéis) que tivessem negócios seculares entre si, se não desejassem suportar uma injúria e <47> sofrer uma fraude e quisessem obter seu direito graças a uma decisão arbitral (caso não pudessem fazer de outro modo), deviam estabelecer entre si juízes cristãos e perante eles, não diante de juízes infiéis, reaverem o seu direito, sem que houvesse um prejuízo ilícito do direito dos juízes infiéis a quem estavam subordinados. Por isso, em três casos os cristãos de Corinto puderam licitamente ser julgados pelos infiéis. Primeiro: se os infiéis, como parte, apresentassem a causa aos juízes infiéis a quem estavam subordinados. Segundo: se um réu cristão coagido por um acusador cristão, embora isso seja iníquo, fosse levado ao julgamento [num tribunal] dos infiéis. Terceiro: se o acusador tivesse de reivindicar o seu direito, o qual não poderia vir a ser obtido, senão recorrendo exclusivamente a juízes infiéis.

Nos outros casos, o Apóstolo quis que eles ou aceitassem a injúria ou suportassem a fraude, ou que fossem julgados por juízes cristãos, estabelecidos por cristãos, a fim de que, o quanto lhes fosse licitamente possível, evitassem ser julgados pelos infiéis, não só causando-lhes um escândalo, mas também com o propósito de impedir que estes se inteirassem das fraudes e das injúrias que os cristãos maus e iníquos não se envergonhavam de fazer contra os seus irmãos, de modo que aos infiéis se apresentasse uma ocasião tanto para falar mal dos cristãos quanto para blasfemar contra a doutrina do Senhor¹⁶².

Alguns dizem que as palavras de Inocêncio IV, aduzidas ao final do argumento mencionado, precisam ser explicadas para que possam ser bem entendidas, de maneira que o poder do papa não seja restringido quanto àquilo que regularmente é necessário ao governo dos fiéis, salvos, conforme foi explanado, os direitos e as liberdades dos outros, inclusive para que, ocasionalmente, não seja minimamente restringido quanto às coisas necessárias que têm de ser feitas quando não houver um outro que queira, possa e deva fazer o que é necessário e útil.

{68} No entanto, outras pessoas não querem explicar as preditas palavras de Inocêncio [IV] pelo fato de, segundo outras frases que proferiu, claramente se verificar que, conforme pensava, Cristo «estabeleceu uma monarquia régia» na Sé Apostólica e que fora da Igreja não há nenhum poder régio. Eles crêem que tais asserções são heréti-

¹⁶¹ Cf. Causa V, questão 2, cânón *Si primates*, FR I, pp. 546-547; distinção 90, cânón *Studentum*, FR I, p. 314; *Livro Extra das Decretais*, título de *simonia*, cânón *Querelam*, FR II, p. 753; Causa XXIII, 8.^a e última questão, cânón 31 *Si quis membrorum*, FR I, p. 964; *Livro Extra das Decretais*, título de *transactionibus*, cânón *Ex parte*, FR II, p. 210; Causa XXIII, questão 4, cânón 29 *Si illic*, FR I, p. 912.

¹⁶² No tocante a esse trecho que principia com a referência à famosa citação da *Carta aos Coríntios*, deparamo-nos com argumentação semelhante no opúsculo *Pode um príncipe...*, c. 6, pp. 113-114 e, igualmente, no *Brevilóquio V*, c. 9, pp. 174-178.

cas, porque contradizem o teor da Sagrada Escritura, de acordo com o que julgam ter demonstrativamente comprovado. Portanto, eles dizem que o papa Inocêncio, inúmeras vezes mencionado, errou explicitamente, em primeiro lugar, ao afirmar que o Apóstolo demonstrou que tal plenitude do poder não deve ser restringida, pois, crêem que foi precedentemente comprovado que, em muitas passagens, Paulo quis que ela fosse restringida. Em segundo, afirmam que ele erra ao dizer que «as coisas menos importantes devem ser entendidas como subordinadas àquele poder ao qual as coisas mais importantes estão subordinadas»¹⁶³, <48> o que, segundo tais pessoas, não é universalmente verdadeiro, sem se admitir alguma exceção, embora, em muitos casos o possa ser. De fato, os bispos estão regularmente subordinados ao seu arcebispo, entretanto, a este último, os súditos dos bispos estão subordinados apenas em casos particulares.

Ademais, muitas vezes, os poderes mais eminentes convêm àqueles a quem os poderes menores não convêm, conforme atesta Gregório [Magno], o qual nas *Morais*, livro XIX, comentando as palavras do Apóstolo «Se tiverdes litígio por causa das coisas terrenas, estabeleci os que são menos considerados na Igreja para julgá-las» [*ICor* 6, 4], declara o seguinte: «Os que na Igreja têm pouca importância e não demonstram ser dotados com os dons das grandes virtudes, julguem os negócios terrenos». E em seguida: «Entretanto, aqueles que foram aquinhoados com os dons espirituais, certamente, não devem ocupar-se com os assuntos terrenos, a fim de que não sejam obrigados a envolver-se com os bens inferiores, e assim, possam dedicar-se com zelo aos bens superiores»¹⁶⁴. Dessas palavras conclui-se que nunca as coisas menos importantes estão regularmente subordinadas àquele poder ao qual {69} as coisas mais importantes estão subordinadas, e isso é o que o Apóstolo dá claramente a entender, quando afirma «Ninguém, engajando-se no exército, se deixa envolver pelas questões da vida civil» [*2Tm* 2, 4]. E segundo foi alegado supra, no capítulo 4, Pedro também declara explicitamente tal coisa, e isso foi inserido no *Decreto*¹⁶⁵. Logo, pelo fato de o papa ser juiz na esfera espiritual, de modo algum se pode inferir que deve regularmente julgar as questões seculares, mas de tal fato pode-se concluir que, num determinado caso, quando não houver um outro juiz de condição inferior que, de ofício, possa e queira julgar com justiça as questões seculares, o papa pode imiscuir-se num julgamento desse tipo, do mesmo modo que um membro do corpo, se pode, assume a função dum outro membro, quando este último é deficiente ou não pode realizá-la. De fato, quem não pode caminhar em pé, tenta rastejar com as mãos, e quem não pode golpear com as mãos, tenta morder.

Capítulo 12 <48>

Responde-se de muitos modos à quarta alegação, referida no capítulo 2, através da qual algumas pessoas também se empenham em comprovar que, particularmente no

¹⁶³ Cf. *Eger cui lenia*, pp. 520-521.

¹⁶⁴ Cf. PL 76, p. 125.

¹⁶⁵ Cf. Causa XI, questão 1, cânon 29 *Te quidem*, FR I, p. 634; cânon 30 *Sicut enim*, FR I, p. 634.

que concerne à autoridade e ao poder temporal, o papa é superior a qualquer outra pessoa que possui um poder ou um domínio.

Um dos modos de responder a essa asserção é o seguinte: conquanto na Antiga Lei, a autoridade pontifícia tenha sido inclusive anteposta à dignidade régia na esfera temporal, contudo, na Nova Lei não deve ser dessa maneira, porque a autoridade pontifícia é mais espiritual e está <49> mais distante dos assuntos terrenos do que a autoridade pontifícia foi e esteve na Antiga Lei, do mesmo modo que a Nova Lei é mais espiritual do que a Antiga Lei.

Todavia, os preditos defensores do quarto argumento¹⁶⁶ não levam em conta essa resposta, dizendo que a Igreja deve imitar as ações e as obras constantes do Antigo Testamento, porque, de {70} acordo com o que está escrito na *Carta aos Romanos*, 15 [4], «tudo quanto outrora nele foi escrito, foi escrito para nossa instrução». Logo, tal como era o relacionamento do rei com o pontífice no [tempo] do Antigo Testamento, assim igualmente, no Novo Testamento, deve ser o relacionamento do rei com o papa.

Mas se responde que esse argumento é herético, porque disso seguiria que a circuncisão, as prescrições alimentares, outros cerimoniais e preceitos legais contidos no Antigo Testamento deveriam continuar sendo imitados pela Igreja, e como os sacerdotes da Antiga Lei guerreavam e exerciam julgamentos envolvendo derramamento de sangue, assim também, o papa deveria se ocupar com tais coisas, o que é uma heresia pensar. Portanto, de modo algum, a Igreja tem de imitar as ações e as obras que os sacerdotes do Antigo Testamento fizeram, a não ser os princípios morais, os quais todos os homens sabem que estão indispensavelmente obrigados a cumprir. Ora, quando se alega a frase do Apóstolo com intenção idêntica: «tudo quanto outrora nele foi escrito, foi escrito para nossa instrução», se redargue, afirmando que não é porque estivéssemos obrigados a fazer literalmente tudo aquilo, mas «a fim de que, pela paciência e consolação que as escrituras propiciam, tenhamos esperança», e compreendêssemos-las plenamente segundo o espírito, não conforme a letra.

O segundo modo de responder ao predito argumento é dizendo que, no Antigo Testamento, a ordem sacerdotal não estava anteposta à dignidade régia de modo que dispusesse regularmente dos bens materiais e exercesse a jurisdição secular, embora, o sacerdote estivesse anteposto a todos naquilo que concernia aos sacrifícios a serem oferecidos a Deus e no que dizia respeito ao culto divino. Semelhantemente, a autoridade pontifícia está anteposta à dignidade régia, não no que concerne ao governo e à jurisdição temporal. Ora, os que sustentam essa tese não negam absolutamente que a autoridade pontifícia deva estar anteposta à dignidade régia, mas apenas dizem que, na esfera temporal, ela não deve ser anteposta, quando os leigos exercem estrêtua, correta e legitimamente o poder que lhes foi confiado, exceto em caso de necessidade.

{71} Na verdade, ao alegar que, quando Samuel era sumo sacerdote e pontífice em Israel, ele instituiu como rei a Saul, um homem de condição simples, e depois, o destituiu do trono por causa de seu delito, e elevou Davi à realeza, os defensores do predito argumento erram claramente e de muitas maneiras contra o teor da Sagrada Escritura, a tal ponto que, ao se referir dessa maneira a tal assunto, demonstram ignorá-la completamente, em primeiro lugar, porque Samuel não era sumo sacerdote nem pontífice em

¹⁶⁶ Cf. Ptolomeu de Lucca O.P., *Determinatio compendiosa*, c. 5, p. 12.

Israel, mas apenas juiz e, aliás, também não pertencia à estirpe de Levi, e portanto, não era sacerdote, nem sumo, nem de condição inferior, segundo o que se colige do *1.º Livro dos Paralipômenos*, 6 [1-15].

Em segundo, igualmente erram, porque Samuel não estabeleceu Saul como rei, pelo fato de, na esfera temporal, gozar particularmente dum poder superior em grau e eminência quanto <50> à dignidade régia, mas por estar obedecendo a um preceito divino, ao qual também um homem de condição ínfima, que não se distingue por possuir algum poder – por exemplo, o eclesiástico ou o secular – tem de obedecer. De igual modo, como se lê no *4.º Livro dos Reis*, 9 [1-6], um certo discípulo dos profetas, por ordem de Eliseu, ungiu Jeu rei de Israel, contudo, na esfera temporal, nem ele nem o profeta Eliseu gozaram particularmente duma autoridade maior do que a dignidade régia. Disso, como se vê evidentemente, conclui-se que graças à unção não se pode deduzir que o imperador ou qualquer outro rei do tempo da graça seja inferior àquele por quem é ungido, da mesma forma que, pelo fato de Samuel ter ungido rei a Saul, não se pode inferir que, na esfera temporal, inclusive no tocante à jurisdição temporal, ele fosse superior a Saul, porquanto, Samuel apenas exerceu o cargo de juiz que é inferior à dignidade régia¹⁶⁷.

Ademais, dado que, por ordem divina, Samuel depôs Saul por causa do delito que ele cometeu, também não se pode inferir que, no tocante ao poder público e à jurisdição temporal lhe fosse superior, porque não o depôs na condição de superior, no que concerne ao governo temporal, mas enquanto exercia e executava um preceito divino, do mesmo modo que, por ordem de Deus, um {72} camponês pode depor o imperador, ou melhor, o papa, embora, Deus não lhe tenha conferido nenhum outro poder, nem sobre a esfera temporal nem sobre o âmbito espiritual.

Como foi dito, as preditas pessoas que sustentam tal argumento erram, em terceiro lugar, ao afirmar que Samuel depôs Saul do trono por causa do delito que ele cometeu. De fato, no *Livro dos Reis* não se lê que Samuel depôs Saul, mas que Deus o depôs, e que Samuel promulgou e anunciou isso a Saul, embora, esteja escrito que ele o estabeleceu como rei, conforme se lê no *1.º Livro dos reis*, 8 [22], quando o Senhor disse a Samuel: «Ouve a voz do povo e constituí um rei sobre eles», e, por isso, ele o ungiu rei. De fato, a respeito de sua deposição, no *1.º Livro dos Reis*, 15 [23, 26, 28], lêem-se as seguintes palavras que Samuel disse a Saul: «Porque tu rejeitaste a palavra do Senhor, o Senhor te rejeitou para que não sejas rei», e em seguida, «Disse Samuel a Saul: ‘não irei contigo, porque rejeitaste a palavra do Senhor, e o Senhor te rejeitou para que não sejas rei’, e depois, «Hoje, o Senhor separou de ti o reino de Israel», e no capítulo 16 [1] assim está escrito: «E o Senhor disse a Samuel: ‘até quando chorarás tu Saul, tendo-o eu rejeitado para que não reine sobre Israel?’». Essas frases aquelas pessoas alegam em favor de sua tese. Ora, das mesmas não se depreende que Samuel depôs Saul, mas que ele foi o nuncio da deposição efetuada por Deus. Por esse motivo, daquela deposição não se pode concluir que, graças à plenitude do poder e ao seu bel-prazer, o papa possa depor o imperador ou qualquer outro rei, a não ser naquele caso e quando o povo não quiser ou não puder fazer isso. Daí, a respeito do papa Zacarias¹⁶⁸, um passo do *Decreto*, «dizer,

¹⁶⁷ Cf. argumentação bastante idêntica no *Brevilóquio* V, c. 7, pp. 168-169.

¹⁶⁸ Papa entre 741-751.

ter ele deposto»¹⁶⁹ o rei dos francos, porque, segundo anota a *Glosa* a essa passagem «concordou com os que o depuseram»¹⁷⁰.

Do que os defensores [do quarto argumento] aduzem a respeito do que sacerdote Joiada fez e, igualmente, que ungiu rei a Joás, como se lê no *4.º Livro dos Reis*, 11 [12], não se conclui que Joiada fosse superior ao rei, especialmente, quanto à jurisdição {73} temporal, porque, em inúmeras passagens da Sagradas Escrituras e noutros escritos, lê-se que algumas pessoas escolheram e instituíram os reis, a quem, eles próprios não eram superiores, antes, lhes estavam subordinados, embora, os tivessem instituído. De fato, conforme está escrito no *3.º Livro dos Reis*, 12 [21], os filhos de Israel estabeleceram rei a Jeroboão, e no capítulo 16 [16, 21], está escrito que «Todos os israelitas fizeram rei a Amri», e em seguida: «A metade do povo seguia Tebni, filho de Ginet para o estabelecer rei». E no *4.º Livro dos Reis*, 14 [21], está escrito que o povo de Judá estabeleceu Azarias como rei no lugar de seu pai. E no capítulo 21 [24] do mesmo livro, assim está escrito: «Mas o povo do país matou todos aqueles que tinham conspirado contra o rei Amon, e em seu lugar, constituíram rei a Josias, seu filho». Também Jerônimo na *Epístola a Evandro* afirma que o exército estabelece o imperador, e isso foi inserido no *Decreto*¹⁷¹.

Desses e de inúmeros outros textos colige-se que os inferiores constituem e fazem os reis, a quem, no entanto, estão subordinados. Por esse motivo, do fato de Joiada ter ungido e estabelecido rei a Joás, não se pode inferir que Joiada lhe fosse superior no que diz respeito à jurisdição temporal. Com efeito, também outras pessoas, com Joiada, fizeram rei a Joás, e a respeito deles se diz que [IV Rs 11,12] «o fizeram rei, o ungiu, o aplaudiram e gritaram: 'viva o rei!'. Tampouco vale dizer que Joiada se mostrava superior porque matou Atália, que havia usurpado o trono para si. De fato, não fez isso enquanto era superior do rei, mas na condição de tutor, regente, instrutor, conselheiro e vigário dele, agindo em seu lugar, pois, àquela altura, o rei tinha sete anos e não podia governar por si próprio.

O que se diz acerca de Alexandre, isto é, que reverenciou o sacerdote Jado, parece, na verdade, não ter nenhum fundamento, porquanto não o reverenciou como se fosse o seu superior na esfera temporal, mas enquanto era sumo sacerdote, do mesmo modo como, nas missas, os imperadores, os reis e os príncipes reverenciam os simples sacerdotes ajoelhando-se perante eles e beijando su- {74} as mãos; entretanto, na esfera temporal, reconhecem os sacerdotes como seus superiores. De igual modo, Tótila não abandonou <52> a Itália à insistência do papa Leão [Magno], pelo fato de o considerar seu superior no âmbito temporal, mas porque o julgava um santo homem e, portanto, temia ofendê-lo. Daí, algumas pessoas se admirarem de certos escritores, os quais recorrendo a exemplos tirados [das histórias] dos bárbaros e dos pagãos, tentarem comprovar que, na esfera temporal, o papa é superior, quando, de fato, entre todos os bárbaros e pagãos, os imperadores e os reis, que não eram seus sacerdotes, sempre se consideraram como estando acima deles, especialmente, quanto a poder dispor daquilo que não tinha

¹⁶⁹ Cf. Causa XV, questão 6, cânón 3 *Alius*, FR I, p. 756.

¹⁷⁰ Cf. *Glosa ord. ad loc. cit. s.v. deposuit*.

¹⁷¹ Cf. distinção 93, capítulo 24 *Legimus*, FR I, p. 328, e igualmente, Jerônimo, *Epístola CXLVI*, PL 22, p. 1194.

a menor relação com o culto de seus deuses. E, no entanto, muitos desses reis prestavam-lhes não pouca honra e reverência, embora, alguns deles, não tivessem honrado os sacerdotes e os templos consagrados a outros cultos, conforme se lê a respeito de Pompeu¹⁷², o qual não prestou a reverência devida ao templo de Deus e ao sacerdote e, por esse motivo, desde então, não mereceu mais gozar da prosperidade que, até aquele momento, tinha usufruído.

O que, na verdade, os defensores do predito [quarto argumento] aduzem como exemplo acerca [da atitude] de Constantino, Justiniano e Carlos Magno, antes, parece que lhes é adverso. De fato, embora esses imperadores tenham sido devotados não só aos sumos pontífices, mas também aos sacerdotes e a todos os clérigos, entretanto, no âmbito secular, nunca se consideraram subordinados ao clero, mas agiram como superiores dele.

Com efeito, acerca de Constantino, isso é expressamente evidente, através do que se depreende dos gestos do papa Silvestre¹⁷³, conforme está referido no *Decreto*¹⁷⁴. Ora, disso se infere claramente que, ao contrário do que afirma Inocêncio IV, «Constantino {75} no nunca restituiu à Igreja» algum poder que, antes, ela tivesse exercido, e não recebeu de Silvestre qualquer poder secular ou temporal, direitos ou bens, mas deu e concedeu ao papa algum poder e a posse sobre bens. De fato, naquele texto não se encontra a palavra «restituir» ou «receber» ou uma outra equivalente, mas aí, muitas vezes, estão inseridos o termo «atribuir» e outros semelhantes quanto à significação. Com efeito, no texto se lê que «No quarto dia após seu batismo, o imperador Constantino deu [ao pontífice] da Igreja Romana o seguinte privilégio: que em todo orbe os bispos e os sacerdotes tenham-no como cabeça, do mesmo modo como os juizes têm o rei como sua cabeça»¹⁷⁵. E infra: «Somos nós que lhe atribuímos poder e glória, dignidade e força, e a honorificência imperial. E decretamos e sancionamos que [ele] possua e exerça <53> o primado tanto sobre as quatro sés, a de Alexandria, a de Antioquia, a de Jerusalém e a de Constantinopla, quanto sobre as demais igrejas de Deus, espalhadas por todo o orbe»¹⁷⁶. E um pouco mais adiante: «Às igrejas dos bem-aventurados Pedro e Paulo, oferecemos-lhes bens imóveis e as dotamos com diversos bens, como para dar início às suas esplêndidas possessões»¹⁷⁷. E ainda: «Eis que concedemos e entregamos ao bem-aventurado pontífice e papa Silvestre, tanto o palácio quanto a cidade de Roma e todas as províncias, cidades e lugares da Itália e das regiões ocidentais», e decretamos «através duma constituição pragmática que ele e os seus sucessores possam dispor delas e concedemos que, de direito, possam caber à Santa igreja Romana»¹⁷⁸. E infra: «Decidimos que tudo o que foi estabelecido e que confirmamos através desta sacra

¹⁷² Cf. Ptolomeu de Lucca, O.P., *Determinatio compendiosa*, c. 5, pp. 13-14. Cf. também COMESTOR, Pedro, *Hist. schol. libri II, Machab.*, c. 9, PL 198, p. 1529.

¹⁷³ Papa entre 314 e 335.

¹⁷⁴ Cf. distinção 96, cânon 14 *Constantinus*, FR I, pp. 342-345. Cf. também *Constitutum Constantini*, ed. parcial em vernáculo SOUZA, com base no texto de FUHRMANN, (*MGH, Fontes Juris Germanici Antiqui*, X, Hannover 1968, pp. 56-98). In *Leopoldianum* 44 (1988) pp. 54-59.

¹⁷⁵ Cf. Cf. distinção 96, cânon 14 *Constantinus*, FR I, p. 342.

¹⁷⁶ *Ibidem*, p. 343.

¹⁷⁷ *Ibidem*, p. 343.

¹⁷⁸ *Ibidem*, p. 344.

[decisão] imperial e de outros decretos imperiais permaneça intacto, firme e inviolável até o final dos tempos»¹⁷⁹. Conforme se vê, dessas palavras deduz-se claramente que, Constantino de modo algum tencionava restituir ao sumo pontífice qualquer bem temporal, como se, antes, o tivesse injustamente possuído ou usurpado, nem pretendia «restituir» ou «dar algo de novo», como se, de direito, não lhe pertencesse; ao contrário, quis demonstrar que aqueles bens aos quais fazia referência, eram, pela primeira vez, por ele oferecidos, concedidos, atribuídos e dados. Disso se infere que, na esfera temporal, Constantino considerou-se superior ao papa e aos clérigos a quem oferecia tais bens temporais. Daí, se, contra as palavras do próprio Constantino, forem aduzidas aquelas citadas passagens [do texto], que parecem indicar que ele se reputava inferior ao papa, tais passos devem ser entendidos no que se refere às coisas espirituais, a menos que não se queira comprovar que ele tivesse entrado em contradição consigo próprio. Aliás, o próprio Constantino dá a entender exatamente isso, no trecho onde antes afirmou: «que o pontífice que se encontra à frente da mesma sacrossanta Igreja romana seja o mais excelso e o primeiro entre todos os sacerdotes do mundo e que de acordo com seu julgamento se determine o que for necessário para promover o culto divino e a solidez da fé cristã»¹⁸⁰. Tomando o argumento num sentido contrário, dessas palavras se depreende que o papa não devia simples e regularmente dispor dos bens temporais, comuns aos cristãos e aos demais. Disso segue que, na esfera temporal, ele não possui regularmente a plenitude do poder¹⁸¹.

Ademais, algumas pessoas admiram-se do fato de Justiniano ter sido citado como exemplo pelos defensores [do predito quarto argumento], pois, parece-lhes que os defensores, ao terem procedido dessa maneira, não tenham lido as leis de Justiniano, dado que nem antes nem depois dele próprio, jamais houve um imperador cristão sequer que, ao legislar e mandar promulgar as leis em toda parte, a fim de que todos se inteirassem delas e as cumprissem, tivesse atribuído tão expressamente a si uma tal superioridade, jurisdição e poder sobre as coisas e as pessoas do papa e dos clérigos e sobre aquilo quanto o papa reivindica, seja ou na condição de senhor, ou como se fora uma doação ou uma restituição da {77} parte de Constantino Magno. De fato, compete ao superior <54> legislar para os outros, ordenando por quanto tempo os súditos podem gozar dos bens alheios possuídos por eles, e que cumpram essa lei. Ora, isso fez Justiniano acerca do papa, dos outros clérigos, e no tocante aos bens da Igreja Romana e também de outras igrejas, conforme está escrito nas *Autênticas*: «Que a Igreja Romana goze, no máximo, de cem anos de exceção»¹⁸². Logo, na esfera temporal, Justiniano se considerava superior ao papa, inclusive, no tocante àqueles bens atribuídos à Igreja Romana.

Do mesmo modo, é próprio do superior sancionar as normas que devem ter força de lei. Ora, isso também fez Justiniano quanto às leis eclesíásticas, compreendidas, inclusive, as decretadas pelos quatro principais concílios, conforme se encontra inserido

¹⁷⁹ *Ibidem*, p. 345.

¹⁸⁰ *Ibidem*, p. 343.

¹⁸¹ Com referência a esse famoso texto, de passagem, OCKHAM igualmente tratou a seu respeito no *Brevilóquio* VI, c. 3-4, pp. 190-194.

¹⁸² *Novellae* 9, coll. II, título 4, p. 91.

nas *Autênticas*¹⁸³. Logo, Justiniano também procedeu como superior, no tocante ao poder de os concílios gerais estatuírem leis.

Do mesmo modo, compete ao superior ou a quem possui o poder sobre os clérigos estatuir, ordenar, mandar e prescrever qual deva ser o número deles no tocante a cada igreja; de quais obrigações as igrejas devem estar isentas e, por outro lado, de quais não o devem; quais são os bens eclesiásticos que não devem ser alienados; quantas doações é lícito a alguém fazer às igrejas; em quais lugares os clérigos devem ser ordenados; a quem compete punir os clérigos delinqüentes; quais mulheres os clérigos podem reter junto de si e que saibam quais lhes estão proibidas; quais bens que pertenceram aos clérigos falecidos, sem ter feito testamento, devem ser atribuídos às igrejas e quais aos outros; que os clérigos, sem autorização, não se dirijam a uma outra cidade; onde a santa cruz e as relíquias dos mártires devem ser conservadas; quando o bispo ou outrem têm o direito de exigir o que foi deixado pelos testadores, com vista a resgatar os prisioneiros; com qual pena deve ser punida a pessoa que tiver obtido uma sé episcopal, movida pela ambição e tendo desembolsado dinheiro; perante quais juízes os clérigos devem litigar; quais bispos devem gozar da imunidade de tutela ou testamentária ou legítima ou dativa; de que modo deve ser punido {78} um clérigo que, antes de receber a sentença definitiva, mediante uma manobra dilatatória subreptícia, recorreu ao auxílio da apelação; que ninguém, contra a sua vontade, seja constrangido a litigar perante o bispo; a quem compete punir o antístite que repete o sacramento do Batismo. Ora, nas suas leis¹⁸⁴, Justiniano estatuiu, ordenou, mandou e prescreveu essas e muitas outras coisas que competem àquele que possui um poder jurisdicional<55>. Portanto, tendo estabelecido essas e muitas outras leis referentes aos clérigos e aos seus bens, e tendo-lhes concedido suas liberdades, imunidades e privilégios, Justiniano mostrou claramente que se julgava superior ao papa e aos demais clérigos.

Igualmente, acerca de Carlos Magno não se lê que, na esfera temporal, se reputava inferior ao sumo pontífice. Ora, um sinal disso é que os reis da Francia que se dizem sucessores dele «absolutamente não reconhecem possuir um superior na esfera temporal»¹⁸⁵, conforme está escrito no *Livro Extra das Decretais*. Nem obsta a isso, uma capitular do mesmo Carlos que está inserida no *Decreto*, em que diz que «é lícito à Santa Sé impor um vínculo apenas suportável»¹⁸⁶, mas que deva ser suportado. Ora, aparenta e se infere dessas palavras que o próprio Carlos se reputou inferior ao sumo pontífice. No

¹⁸³ *Novellae* 131, 1, coll. IX, título 6, pp. 654-655.

¹⁸⁴ *Código*, I, 2, leis 4, 5, 7, 10, 11, 14, 19, *ibidem*, pp. 12-16; *ibidem*, I, 3, leis, 11, 14, 19, 20, 22, 26, 28, 30, 32, 51, pp. 19-35; *ibidem*, I, 4, leis 2, 3, 13, pp. 39-40; *ibidem*, I, 6, 1, p. 60. Consoante as referências arroladas por Ockham, no corpo do texto, cf. 1.º, C. *de sacrosanctis ecclesiis et rebus et privilegiis earum*; l. *Non plures*; 2.º no mesmo, l. *Placet*; 3.º, no mesmo, l. *Ad instructiones*, l. *Iubemus* e l. *Neminen*; 4.º, no mesmo, l. *Iubemus*; 5.º, no mesmo, l. *Illud quod*; 6.º no C., *de episcopis et clericis*, l. *In ecclesiis*; 7.º, no mesmo, l. *Quicumque*; 8.º, no mesmo, l. *Eum, qui*; 9.º, no mesmo, l. *Si quis presbyter*; 10.º, no mesmo, l. *Si qua per calumpniam*; 11.º, no mesmo, l. *Decernimus*; 12.º, no mesmo, l. *Nulli licere*; 13.º, no mesmo, l. *Si quemquam*; 14.º, no mesmo, l. *Omnes*; 15.º, no mesmo, l. *Generaliter*; 16.º no C. *de episcopali audientia*, l. *Si clericus*; 17.º, no mesmo, l. *Decernimus*; 18.º, no C. *Ne sacro baptismo iteretur*, primeira lei.

¹⁸⁵ Cf. título *Qui filii sint legitimi*, cânone *Per venerabilem*, FR II, p. 715.

¹⁸⁶ Cf. distinção 19, cânón 3 *In memoriam*, FR I, pp. 60-61.

entanto, Carlos não julgava que a Sé Apostólica podia regularmente lhe impor algum vínculo na esfera temporal, só na espiritual, o que ele dá a entender numa outra capitular, ao anunciar: «Nós honramos a Santa Igreja Romana e Sé {79} Apostólica, em memória do bem-aventurado apóstolo Pedro, a fim de que essa Igreja, que para nós é a mãe da dignidade sacerdotal, seja a mestra da doutrina eclesiástica»¹⁸⁷. Logo, dessas palavras se colige que a Sé Apostólica é mãe e mestra na esfera espiritual. Portanto, se se toma o argumento em sentido contrário, no âmbito secular, ela não é mãe e mestra.

Capítulo 13 <55>

O quinto argumento aduzido supra, no capítulo 2, que requereria um tratamento mais amplo do que a brevidade deste opúsculo permite, pelo fato de muitos o alegarem como prova. Na visão de algumas pessoas, contém ele uma enorme quantidade de erros, aos quais se responde de maneira concisa, dizendo que é duplamente incompleto.

Em primeiro lugar, porque Cristo encarnado, enquanto era homem mortal, não foi rei no âmbito secular, e tampouco, nessa esfera, possuiu regularmente tal plenitude de poder, embora, enquanto Deus possuísse um amplíssimo poder, e enquanto homem, na esfera espiritual – por exemplo, na condição de prelado e instituidor da Nova Lei também possuiu a plenitude do poder.

<56> Em segundo, porque o argumento supra é deficiente, dado que, na esfera espiritual, inclusive enquanto homem, Cristo não concedeu nem a Pedro nem a algum sumo pontífice todo poder que possuiu. De fato, enquanto homem e prelado de todos os fiéis, Cristo instituiu novos sacramentos, poder esse que não concedeu a nenhum papa; igualmente, podia isentar alguém do cumprimento das leis que instituiu, o que, no entanto, nenhum papa o pode fazer. Também podia impor sobreerrogações aos que lhe estavam subordinados, sem que da parte deles, houvesse alguma culpa, o que, todavia, de forma alguma, o papa regularmente pode fazer. E, assim, Cristo pôde fazer muitas coisas que o papa não pode fazer, porque, inclusive, enquanto homem, foi o senhor da Antiga Lei, o que ele dá a entender, quando no *Evangelho de Mateus*, 12 [8], afirma: «O Filho do homem também é o senhor do sábado», e desse modo, {80} igualmente, foi senhor da Nova Lei, da qual, entretanto, o papa não é. Portanto, o argumento supra é falso, ao afirmar que todo o poder jurisdicional de Cristo foi concedido ao seu vigário. De fato, nunca ou raramente, alguém confia toda a sua jurisdição ao seu vigário, antes, para algumas pessoas é evidente que, o vigário de alguém sempre possui necessariamente menos poder do que aquele possuído por aquela pessoa de quem ele é o vigário. E se se disser que, nomeando Pedro seu vigário e confiando-lhe o seu poder, Cristo nada excluiu do mesmo, e, portanto, concedeu-lhe toda sua jurisdição, parece a algumas pessoas que isso, evidentemente, deve ser desconsiderado, pois, conforme se demonstrou, mediante suas palavras e seus exemplos, Cristo excluiu muita coisa [do poder que concedeu a Pedro]. Logo, posto que, na esfera temporal, o papa não possui regularmente um poder, decorre também que, dada a sua natureza, o supremo poder temporal absolutamente não pode estar nas suas mãos.

¹⁸⁷ *Ibidem*, p. 60.

A Inocência IV responde-se dizendo que, ao ser coroado imperador pelo sumo pontífice e dele receber a espada embainhada, o imperador não desembainha e brande a espada para demonstrar que, na esfera secular, é inferior ao papa, dado que se, espontaneamente, não quiser, ele não está obrigado a receber do papa a espada na bainha, nem tampouco, a menos que deseje, ser coroado pelo pontífice. Com efeito, houve muitos imperadores legítimos que absolutamente não foram coroados pelo papa e consideraram que o sumo pontífice era indigno de qualquer honra. Por esse motivo, quando lhe apraz ser coroado pelo papa, o imperador também quer dele receber a espada na bainha, desembainhá-la e brandi-la, a fim de comprovar que, se for necessário, mediante o uso do gládio material está preparado para fazer justiça a todos e, precipuamente, defender os cristãos nas guerras justas.

Capítulo 14 <57>

Ao sexto argumento apresentado no capítulo 2, responde-se afirmando que no tocante a muitas, mas não a todas as coisas, do mesmo modo como a alma se relaciona com o corpo, assim também as coisas espirituais se relacionam com as temporais ou corpóreas, posto que, semelhantemente, como a alma é mais nobre do que o corpo, assim também, as coisas espirituais são mais dignas do que as temporais; e igualmente, como a alma governa o corpo em muitas coisas, assim também, conforme as exigências, em muitos aspectos, as coisas temporais devem estar dispostas às espirituais. Todavia, dado que a alma racional não exerce um pleníssimo poder sobre o corpo, visto que este realiza inúmeros atos que não dependem do controle da alma racional, assim também, aquele que, na esfera espiritual, possui um poder, não possui, entretanto um pleníssimo poder na esfera temporal. Daí, conquanto o papa possua o supremo poder espiritual e, por isso, seja mais digno do que aquele que possui o supremo poder laico e que deve ser orientado pelo papa em muitas coisas no âmbito espiritual, contudo, o supremo poder laico não está nem dever estar nas mãos do papa.

Capítulo 15 <57>

Ao sétimo argumento responde-se, afirmando que o papa não está completamente isento de obedecer quaisquer leis positivas, sem que se admita haver alguma exceção. De fato, «posto que o igual não exerce um poder sobre o seu igual»¹⁸⁸, ele está isento de cumprir quaisquer leis meramente positivas, decretadas pelos sumos pontífices, de modo que nenhuma delas pode vinculá-lo. Semelhantemente, também está isento de obedecer a quaisquer leis decretadas pelos concílios gerais, e ainda, pelos imperadores, reis e outros, leis essas que tratem do que concerne ao seu poder, mas não está isento de cumprir aquelas outras leis que dizem respeito aos direitos e às liberdades de outrem.

¹⁸⁸ Cf. *Decretales Gregorii Papae IX*, livro I, título VI, c. 20, in *CIC*, vol. 2, p. 62. Cf. também *Digesto*, curantibus, T. MOMMSEN – P. KRUEGER, 16.^a ed., vol. I, Berlim 1956, I, IV, 8, 4, p. 97; *ibidem*, I, 13, 4, p. 564. Cf. o uso do mesmo princípio legal, infra, quinta questão, c. 6.

Na verdade, o papa está duplamente isento de obedecer às leis meramente positivas decretadas pelos concílios gerais ou por quaisquer outras pessoas, leis essas que, na esfera espiritual, tratem {82} daquilo que ele têm necessariamente de fazer para governar a comunidade dos fiéis, posto que ele não tem a obrigação de observá-las, e também, porque pode abrogá-las e anulá-las, promulgando outras em seu lugar. A razão para tanto, dadas essas situações, é que o papa é superior ao concílio geral, ou melhor, é superior a todo o resto da comunidade dos fiéis.

Entretanto, à parte aquela condição, o papa não está isento de obedecer àquelas leis concernentes aos direitos, às liberdades e aos bens dos outros. Com efeito, se tais leis de per si não são iníquas, o papa não pode abrogá-las e, algumas vezes, ao menos ocasionalmente, terá de observá-las. <58> De fato, se o imperador ou um rei ou um príncipe ou outrem doarem ao papa os próprios bens, impondo a observância de determinadas leis e condições razoáveis, se ele quiser receber e conservar aqueles bens ou direitos, terá de respeitar aquelas leis e suas cláusulas restritivas, porque, conforme estipulam o *Decreto*¹⁸⁹ e o *Livro Extra das Decretais*¹⁹⁰, todo aquele que doa um bem que lhe pertence, inclusive, quando o doa à Igreja, pode introduzir uma cláusula que deseje¹⁹¹.

Quando se afirma no predito argumento que, igualmente, as «leis» imperiais «não desdenham imitar os sagrados cânones», responde-se que isso não é necessariamente verdadeiro, senão quando são estatuídas leis relativas ao poder pontifício, de modo que, se algo for estabelecido pelo imperador ou por outrem, quanto ao proveito ou a um privilégio que se concede ao papa ou a quaisquer outros clérigos, tal decisão não tem nenhuma validade, a não ser que venha a ser aprovada pelo sumo pontífice. Por outro lado, as demais leis obtêm uma validade estável, independentemente da ratificação dos cânones, e tampouco, convém que elas os imitem, porque são razoáveis e justas, mas se fossem iníquas, poderiam ser abrogadas por cânones justos. Por esse motivo, embora o papa ocasionalmente possa julgar as leis [civis], contudo, não pode regularmente abrogá-las.

Daí, o supremo poder laico não estar nem dever estar nas mãos do sumo pontífice, embora, pudesse estar se, mediante a lei divina, o contrário não tivesse sido ordenado.

Capítulo 16 <58>

Ao oitavo argumento aduzido supra no capítulo 2, responde-se, declarando que não é necessário a toda comunidade dos fiéis, sem exceção, obedecer ao papa em tudo, mas é imprescindível que todos, sem exceção, lhe obedeam naquelas coisas que são necessárias à comunidade dos fiéis, salvos os direitos e liberdades dos outros.

Se também for indagado, a quem compete ajuizar sobre o que é necessário ao governo da comunidade dos fiéis, responde-se dizendo que, graças a uma simples noção

¹⁸⁹ Cf. Causa XVIII, questão 2, capítulo 30 *Eleutherius*, FR I, p. 838.

¹⁹⁰ Cf. título *de conditionibus appositis*, cânnon *Verum*, FR II, p. 683.

¹⁹¹ Deparamo-nos com princípio e argumentação semelhantes, aplicados ao mesmo caso, no opúsculo *Pode um príncipe...*, c. 7 e 8, p. 120, p. 121 e no *Sobre o poder dos imperadores e dos papas*, c. 24, p. 215.

ou ensinamento, é fácil ver que ajuizar sobre isso é da competência dos sábios, peritos na lei divina, e que se destacam nas ciências humanas, bem como dos que se distinguem por sua capacidade de discernimento, pouco importando se são súditos ou prelados, clérigos seculares ou regulares, mestres ou não professores, pobres ou ricos e poderosos. Por outro lado, tendo ouvido o conselho desses sábios, principalmente, é da competência do sumo pontífice decidir ratificada e legalmente a respeito disso, mas se por acaso, tomar uma decisão errônea, os sábios, ou melhor, qualquer um que souber que ele errou, ao fazer isso, estão obrigados a se lhe opor, uma vez que é lícito a qualquer um, de acordo com a ordem a que pertence e o seu estado, assim proceder, dado que os sábios devem resistir-lhe de uma forma, os prelados de outra, os reis e os príncipes de outro jeito, os simples de outro modo, e aqueles que não possuem nenhum poder temporal, ainda numa outra maneira¹⁹², desde que sejam observados o lugar, o tempo e outras circunstâncias requeridas para tanto.

{84} *Capítulo 17 <59>*

Ao último argumento apresentado em favor daquela opinião, responde-se, afirmando que, num dado caso, mediante uma sentença, é lícito discordar, inclusive, potestativa e judicialmente, duma decisão do sumo pontífice, e também, dele apelar.

De fato, determinadas pessoas se empenham em comprovar que num dado caso, seja lícito julgar uma decisão do sumo pontífice, afirmando que, se num dado caso, é lícito julgar o próprio papa, logo, também o é julgar uma decisão sua. A premissa antecedente é evidente por força dum decreto de Bonifácio mártir que está inserido no *Decreto*¹⁹³. Ora, conforme pensam algumas pessoas, em três casos o papa tem de se submeter a um julgamento humano. Primeiro, no caso de heresia, como diz o sobredito cânone. Mas nesse cânone considera-se tanto se o papa é efetivamente herege, quanto se apenas é acusado de suspeito de professar uma heresia. Todavia, se o papa for efetivamente herege, seja conforme o direito divino, seja consoante o direito humano, estará imediata e legalmente privado do papado e destituído de toda dignidade eclesiástica.

Na verdade, que mediante o direito divino, o papa deverá ser privado do papado, algumas pessoas, como lhes parece, o comprovam apresentando muitos argumentos demonstrativos, em favor dos quais basta citar uma só autoridade e um só motivo. De fato, acerca disso o Apóstolo dá testemunho, na *Epístola a Tito*, 3 [10-11], ao afirmar: «Afasta o herege, depois de uma primeira e uma segunda admoestação, ciente de que um homem que procede dessa maneira, perverteu-se e é um pecador que se condena a si próprio». Ademais, aquele que não faz parte da Igreja, nem no número nem no mérito, não é a sua verdadeira cabeça. Ora, nenhum herege, ainda que se julgue cabeça da Igreja, faz parte da mesma, nem no número nem no mérito. Logo, nenhum herege é cabeça da Igreja, ainda que se julgue ser. Igualmente, aquela mulher que, durante dois anos foi considerada pontífice, não era cabeça da Igreja, {85} embora, assim fosse consi-

¹⁹² Este último parágrafo se aproxima bastante da argumentação que, em situações parecidas, Ockham sustenta no tratado *Pode um príncipe...*, c. 11, p. 135, e no *Brevilóquio*, I, c. 7, pp. 37-38.

¹⁹³ Cf. distinção 40, cânone 6 *Si papa*, FR I, p. 146.

derada por todos, mas, eles, efetivamente, se enganaram. De fato, conquanto a Igreja universal não possa errar acerca do que concerne à lei, especialmente, à divina, entretanto, pode enganar-se quanto às ações terrenas e, na verdade, erra quando um papa, considerado por todos como um santo, é um pecador. Logo, um papa verdadeiro, se depois se torna um herege, por força do direito divino, segundo o qual nenhum infiel faz parte da igreja, é privado do papado e, também <60>, por força do que estipula o direito canônico, igualmente, é privado de toda dignidade eclesiástica. Na verdade, conforme determina o *Livro Extra das Decretais*, todos os hereges «quaisquer que sejam os seus títulos estão»¹⁹⁴ condenados pelo concílio geral, o qual, ainda exerce o poder judiciário sobre o papa herege. Portanto, dado que o cânon aludido não exclui o papa herege, tampouco nós devemos excluí-lo.

Todavia, se primeiramente, o papa é apenas suspeito de ter cometido uma heresia e, só depois, é acusado, não deve imediatamente ser privado de nenhuma dignidade. Entretanto, se de fato, o papa se mostra herege, e contra ele é proferida uma sentença, se dela não apelar, a sentença transita sobre uma matéria julgada.

Mas alguém poderá perguntar: perante qual juiz o papa pode e deve ser acusado de ter cometido uma heresia? Algumas pessoas respondem à questão, dizendo que ele pode ser acusado de ter cometido heresia perante o bispo diocesano onde vive, porque não se lê no direito que se conceda algum privilégio especial ao papa herege, além daquele que é concedido aos demais bispos hereges. Nem se lê que alguém, por causa do delito que cometeu, possa escolher o foro do julgamento, do mesmo modo se outros bispos encontrarem antístites hereges na diocese dum outro prelado, esses últimos podem ser julgados por eles, embora, não possam ser solenemente degradados, e assim pode ser julgado também o papa, caso se torne um herege, especialmente se notório.

{86} Por outro lado, se o papa se encontrar na diocese romana, ou se o bispo da diocese onde ele permanece, não quiser ou não puder ouvir os acusadores do papa herege, outros bispos, levados pelo zelo da fé, devem ouvi-los, o que algumas pessoas se empenham em comprovar, alegando o seguinte exemplo: como o bem-aventurado papa Marcelino tivesse notoriamente cometido idolatria, e por esse motivo, com razão, não era considerado um herege, mas suspeito de heresia, conforme se lê no *Decreto*¹⁹⁵, os bispos reuniram-se para o inquirir. Então, porque eles não o consideraram herege, mas apenas idólatra e arrependido de ter cometido aquele delito, não quiseram julgá-lo. Ora, de modo algum eles teriam feito semelhante inquirição, caso não se considerassem superiores ao papa, inclusive se perante eles tivesse sido acusado de ter cometido uma heresia, porque, nesse caso, os outros bispos exercem um poder sobre o papa herege.

Todavia, se os bispos ou não quiserem ou não puderem julgar o papa herege, os outros católicos, máxime o imperador, se for católico, poderá julgá-lo. De fato, anota a *Glosa* a um passo da distinção XVII, sobre o cânon *Nec licuit*: «em toda parte onde falta a autoridade eclesiástica, recorre-se ao braço secular»¹⁹⁶. Por esse motivo, quaisquer

¹⁹⁴ Cf. título *de haereticis*, cânon *Excommunicamus*, FR, II, p. 787. Cf. também Concílio de Latrão IV (1215), cânon 3, in *Conciliarum Oecumenicorum Decreta, curantibus* G. ALBERIGO – G.L. DOSSETI – P.P. JOANNOU – C. LEONARDI – P. PRODI, ed. tertia, Bologna 1973, pp. 233-235.

¹⁹⁵ Cf. distinção 21, cânone 7 *Nunc autem*, FR I, p. 71.

¹⁹⁶ Cf. *Glosa ord. ad c.4*, distinção XVII, s.v. *per seculares*.

cânones, os quais, aliás, têm menos valor do que os direitos divino e natural, que dizem que o papa, e pela mesma razão, um clérigo ou um bispo não devem comparecer perante um juiz secular, <61> devem ser interpretados recorrendo-se à epiqueia¹⁹⁷, que é uma certa virtude ou equidade natural, mediante a qual se discerne em quais casos as leis devem ser cumpridas e em quais não devem ser. Neste caso, conforme se colige do *Digesto*, posto que «todas as situações particulares» e, por conseguinte, todos os casos «não podem ser singularmente contemplados pelas leis»¹⁹⁸, de acordo com o critério da equidade natural, fundada na razão e nos textos sagrados, decorre que, tais cânones nunca devem ser entendidos como favoráveis, no tocante a um {87} papa herege, quando, por impotência, maldade ou negligência depreciável, consta faltar a autoridade eclesiástica. Daí, a *Glosa* anotar a um passo da Causa II, questão 4, sobre o cânone *Praesul*, que não se requer o mesmo número de testemunhas contra o papa, quanto se requer contra um bispo e contra os cardeais da Igreja Romana: «ou melhor, bastam duas, até de condição social inferior, porque ele próprio foi elevado a tão eminente posição que não se compara com os outros, e por isso, deve ser condenado sem ter esperança de perdão, conforme está escrito na distinção 2, título sobre a penitência, capítulo *Principium*»¹⁹⁹. Essas são as palavras da *Glosa*. Ora, no caso duma heresia, o papa poderá arrastar muita gente para a sua heresia e perversão, por causa da magnitude do perigo que ameaça a Igreja universal, se ele tornar um herege, e por causa da autoridade e do poder, tanto espiritual quanto secular que possui, graças aos quais, se crê que exceda as demais pessoas. Daí ser razoável que, ele seja enquadrado na pior do que na melhor condição, e para mais, devido, especialmente, se tratar daquela pessoa que tem o poder de promulgar os cânones apropriados. Disso resulta de maneira evidente que, neste caso, os cânones não devem ser interpretados como aplicáveis ao papa e seguramente, aqueles que os promulgaram, se tivessem pensando nessa eventualidade e temido que poderiam ser entendidos como dizendo respeito ao papa, teriam introduzido exceções. Ora, isso não deve causar admiração, pois assim como está estipulado no *Livro Extra das Decretais*, que «na Igreja Romana algo de especial» foi estabelecido, «porque» em muitos casos «não é possível apresentar um recurso à autoridade superior»²⁰⁰, assim também, no tocante ao papa herege, dado que, mais do que ninguém, ele poderá ser prejudicial à comunidade dos fiéis, não sem razão poderia se estatuir algo, quando alguém investido com a dignidade pontifícia, caísse na depravação herética, posto que, segundo está determinado no *Livro Extra das Decretais* e no *Livro Sexto*: «Onde o perigo for {88} maior, sem dúvida, aí se deve decidir com o máximo cuidado»²⁰¹, o que equivale àquela norma do *Decreto*²⁰², em que se ordena que, perante as situações mais delicadas, o seu exame deve ser mais cuidadoso e, por conseguinte, há que se tomar todas as precauções.

<62> Em segundo lugar, de acordo com o que anota a *Glosa* a um passo da distinção 40, sobre o cânon *Si papa*, tais pessoas dizem que o papa deverá submeter-se a um

¹⁹⁷ Cf. Aristóteles, *Ética a Nicômaco*, livro V, c. 14, 1137.^a 31 1138.^a 2.

¹⁹⁸ Cf. *Digesto*, I, 3, 12, título *de legibus*, l. *Non possunt omnes articulu*, p. 34.

¹⁹⁹ Cf. *Glosa ord. ad c. 2*, Causa II, q. 4, s.v. *Praesul*.

²⁰⁰ Cf. título *de electione*, cânon *Licet*, FR II, p. 51.

²⁰¹ Cf. *Liber sextus decretalium Bonifacii Papae VIII*, livro I, título VI, cânon 3 *Ubi*, in *Corpus iuris canonici (CIC)*, vol. II, p. 946.

juízo humano, todas as vezes que «o seu crime for notório e por causa dele a Igreja se escandalizar e» se ele «for incorrigível»²⁰³. Mas alguém poderá perguntar: nesse caso, perante qual juiz o papa poderá vir a ser acusado? Algumas pessoas respondem, dizendo que por causa do respeito que se deve ao ofício que o papa exerce e do qual não deverá ser imediatamente privado, em primeiro lugar, seguindo o exemplo do papa Leão, que está inserido no *Decreto*²⁰⁴, ele deverá ser exortado a se submeter a um homem sábio e prudente, não suspeito ao próprio papa nem a outros. Todavia, se essa pessoa não quiser aceitar essa incumbência, porque o crime do papa é notório, não é necessário apresentar testemunhas, mas convém que toda a Igreja saiba disso. Na verdade, inicialmente, é preciso dizer tal coisa à Igreja Romana, isto é, aos seus membros, da qual, de certo modo, o papa é o próprio bispo, de forma que possam mais facilmente estar no [local apropriado] a fim de que venha a ser acusado perante eles e possam proceder ao julgamento. Todavia, se tais pessoas não quiserem ou não puderem julgá-lo, a competência para julgar tal papa reverte a qualquer católico que possua um poder temporal tal que, graças ao mesmo, o possa coagir, especialmente, se o seu crime puser em perigo a comunidade dos fiéis. É isso que algumas pessoas se empenham em comprovar recorrendo a muitos argumentos hauridos nas leis divinas e humanas, argumentos esses que não são apresentados, com vista a abreviar a argumentação.

{89} Em terceiro lugar, conforme propõem algumas pessoas, o papa terá de se submeter a um julgamento humano, se usurpar ou detiver injustamente os bens ou direitos alheios. E se lhes for indagado, neste caso, perante qual juiz o papa tem que se justificar, respondem dizendo que é preciso distinguir entre duas situações, a saber, ou terá cometido uma injustiça contra quem, na esfera secular, não possui um superior, isto é, o imperador, ou a terá cometido contra aquele que possui. Nesta segunda hipótese, então, o papa terá de submeter-se ao julgamento de alguém neutro, ou com a concordância da outra parte, terá de escolher juízes, que exerçam sobre eles o poder de julgar. Nessa circunstância, devido a tal tipo de crime cometido pelo papa, se o imperador quiser poderá exercer a função de autoridade neutra e julgá-lo ou delegar seu poder a outrem que tenha competência para fazê-lo; porém, no caso de o papa invadir ou se apropriar de um bem pertencente ao imperador, será conveniente que venha a comparecer perante o tribunal deste. Algumas pessoas procuram comprovar de muitas maneiras essas e outras coisas relacionadas com tal assunto, provas essas que não as examino, com o propósito de abreviar, prosseguindo no tema em exame.

<63> Do que foi exposto, quer dizer, dos preditos casos em que o papa tem de se submeter a um julgamento humano, algumas pessoas tentam mostrar que, então, é lícito tanto apelar duma decisão do papa e daquele que o representa, quanto denunciá-lo extra-judicialmente, a fim de que não venha a fazer algo contra o que apela e denuncia. De fato, quando alguém tem de se submeter a um julgamento humano, é-lhe lícito apelar daquele que o julgou, tanto contra a sentença, se tiver julgado mal, quanto dum gravame passado ou futuro, e pouco importa se o que apela ou denuncia considere-o juiz ou não. Por isso, todos oprimidos ou os que temem vir a sê-lo, em todas as causas

²⁰² Cf. Causa VII, questão 2, cânon *Nuper*, FR I, p. 589.

²⁰³ Cf. *Glosa ord. ad c. 6*, distinção 40, s.v. *a fide devius*.

²⁰⁴ Cf. questão 7, cânon *os sí*, FR I, p. 496.

em que possam provavelmente vir a ser acusados, têm o direito de apelar dela, posto que a apelação é uma garantia para os oprimidos, conforme determina o *Livro Extra das Decretais*²⁰⁵. Logo, como nos três casos acima referidos, o papa {90} pode vir a ser acusado, decorre que, em tais casos é lícito dele apelar.

Portanto, essas pessoas afirmam que se por acaso um papa se tornar herege e continuar exercendo as funções pontifícias, é lícito a todos os homens apelar de qualquer sentença que vier a proferir acerca de, não importa qual causa, bem como de todo gravame que lhes tiver infligido ou cominado. É que não estão a apelar dum juiz, mas contra alguém que não é mais papa e que não possui mais nenhum poder eclesiástico, dado que, por força do direito divino, todo herege, ainda que permaneça oculto, está proibido de exercer toda dignidade eclesiástica, porquanto ninguém pode exercer uma dignidade eclesiástica, senão fizer parte da comunidade dos fiéis, embora, graças àquele mesmo direito, não esteja privado da dignidade secular se, por ventura, a possuir, pois, quanto à dignidade secular, inclusive um infiel, pode possuí-la, como, no tempo de Cristo e dos Apóstolos, Nero de fato a possuiu. Por esse motivo, com base na lei divina, em toda causa, qualquer um que necessite pode apelar do papa que se tornar herege, como se ele não fosse um juiz eclesiástico. Mas se o imperador ou um rei ou um príncipe se tornarem hereges, com base na lei divina, não é lícito deles apelar como se não fosse um juiz secular, conquanto, para algumas pessoas, graças ao direito humano canônico seria possível fazer isso. De fato, com base na lei divina, os hereges não são imediatamente privados de seus bens e de seus direitos temporais, conquanto, por força do direito divino sejam imediatamente privados dos direitos e dos bens temporais comuns, a saber, os que foram dados à comunidade dos fiéis à qual pertencem todos os bens temporais, designados por eclesiásticos. Com efeito, os bens assim designados pertencem à Igreja, a qual não é o papa, ou o conjunto dos clérigos, mas é a comunidade dos fiéis que compreende os clérigos e os leigos, os homens e as mulheres. Depois de Deus, essa Igreja é a primeira e principal proprietária de todos os bens temporais e dos direitos eclesiásticos, a não ser que alguns <64> doadores de seus bens e direitos tenham claramente dito ou tenham verossimilmente querido doá-los com a propriedade a uma pessoa ou a uma corporação eclesiástica. De fato, ao doarem os seus bens e direitos, os {91} leigos que quiserem podem impor condições e normas, desde que não sejam contrárias às leis; se com tais condições e normas os donatários concordarem, eles e os doadores têm a obrigação de observá-las²⁰⁶.

Por outro lado, tratando-se duma causa relativa à fé é lícito a qualquer católico apelar da decisão dum papa herege, porque é do interesse dele – e de fato, uma causa relativa à fé, segundo o que diz o *Decreto*, «diz respeito a todos os cristãos e lhes pertence integralmente»²⁰⁷ – embora, nesta circunstância, não seja simplesmente necessário apelar da decisão dum papa herege, inclusive se ele proferisse uma sentença contra a

²⁰⁵ Cf. título de *appellationibus*, cânone *Cum speciali*, FR II, p. 438.

²⁰⁶ Com referência aos direitos que os doadores têm, ao dispor de seus bens em favor da Igreja ou de uma congregação religiosa ou outra pessoa jurídica eclesiástica, a fonte principal em Ockham se estriba é o *Código de Justiniano*, 4, 35, 21, p. 175. Deparamo-nos com tese e argumentação semelhante, infra, na quinta questão, c. 6, bem como, no opúsculo *Pode um príncipe...*, c. 7, p. 119; *ibidem*, c. 11, p. 133, e no tratado *Sobre o poder dos imperadores e dos papas*, c. 24, p. 215.

verdade católica definitiva, porque toda sentença desse tipo, pelo fato de ser contrária ao direito divino, seria imediatamente nula, ainda que a apelação não tivesse sido suspensa. Por isso, nesse caso, bastaria acusar o tal papa herege, ou melhor, se não se encontrasse um juiz que o quisesse acusar ou que não ousasse ouvir [o acusador], seria suficiente anunciar em público, verbalmente e por escrito, perante quaisquer pessoas que o tal papa é herege e apontar o motivo ou as causas da sua heresia, acerca da qual tanto se deveria proceder, com base no direito divino e humano, que todos os católicos têm a obrigação de observar, quanto em qualquer outra causa, não importa qual seja, se pode apelar de qualquer juiz. Com efeito, todos os católicos, consoante a sua condição pessoal e social, deveriam apoiar essa denúncia em favor da fé cristã, desde que o denunciante estivesse firmemente convencido dela, exceto se se tratasse duma denúncia falsa e, como se fosse algo necessário à própria salvação, eles teriam de se sentir obrigados a defendê-lo contra quem, em boa fé ou hipocritamente, apoiasse o papa e seus cúmplices. Entretanto, nes- {92} se caso, tais pessoas dizem que, devido aos que ignoram os direitos divino e humano, a formalidade da apelação não seria prejudicial, antes, muito útil.

Tais pessoas afirmam também que, no segundo caso, a saber, quando o crime do papa for notório e, por causa dele a Igreja se escandalizar, e ele se mostrar incorrigível, bastaria acusá-lo, a não ser que por causa desse crime, alguém temesse acusá-lo. Nessa hipótese, então, o acusador poderia fazer uma apelação extrajudicial contra um futuro gravame, para evitar que o papa faça algo em seu prejuízo. Noutros casos relacionados com este, seria igualmente lícito apelar, mas não pretendo expressar minha opinião acerca de quais são eles.

Ainda, conforme tais pessoas, no terceiro caso, isto é, quando o papa usurpar e detiver injustamente bens e direitos alheios, tanto seria lícito acusá-lo, quanto dele apelar, mas, agora, não é o momento para tratar disso.

<65> Portanto, com base nas sobreditas afirmações, aos que se empenham em também comprovar detalhadamente os casos singulares, é evidente que, segundo tais pessoas, embora não seja regularmente lícito julgar o papa, bem como apelar de sua decisão, nesses casos é lícito fazer isso e, por esse motivo, não se pode comprovar que, de fato ou graças ao direito divino, o supremo poder laico está nas mãos do pontífice. A todos os cânones que possam ser aduzidos contra essa asserção, afirmam eles, que os legítimos cânones, isto é, os que foram decretados pelos antigos padres, se opõem ao teor de algumas decretais, promulgadas por alguns indivíduos que viveram depois, e por isso, as reputam heréticas, e acrescentam que os mesmos têm de ser corretamente entendidos, quer dizer, não é regularmente lícito, mas apenas ocasionalmente, julgar uma decisão pontifícia nem tampouco é lícito apelar do papa, quando os atos do sumo pontífice concernem àquilo que é regularmente da sua competência fazer.

Entretanto, a qualquer um é regularmente lícito julgar todos os crimes evidentes do papa, os quais absolutamente não fazem nenhum bem, não, porém, proferindo uma sentença judicial, e de modo algum, ou ilicitamente perdoando-o ou defendendo-o, mas se {93} lhe opondo cordialmente. Em favor dessa tese se pode alegar o que disse-

²⁰⁷ Cf. distinção 96, cânón 4 *Ubinam*, FR I, p. 338. Igualmente, cf. infra, terceira questão, c. 12.

ram Beda, e está inserido no *Livro Extra das Decretais*²⁰⁸, Jerônimo, e também consta do *Decreto*²⁰⁹, e o que anota a *Glosa* a um trecho da distinção 40, acerca do capítulo *Nos non*²¹⁰.

Capítulo 18 <65>

Tendo sido visto de que modo os defensores da terceira opinião redargüem os argumentos que contra a mesma foram aduzidos supra nos capítulos 1 e 2, agora, se deve ver de que maneira se empenham em responder às objeções que contra ela foram apresentadas nos capítulos 1, 3 e 4.

Ao primeiro argumento, aduzido no capítulo 1, pode-se responder, afirmando que a expressão «supremo poder espiritual» pode ser tomada em duas aceções, uma das quais significando todo o poder que foi concedido por Cristo ao supremo juiz na esfera espiritual, e conforme essa interpretação, de acordo com tais pessoas, o supremo poder espiritual e o supremo poder laico, dadas as suas naturezas, absolutamente não se distinguem entre si; entretanto, o supremo poder laico, face a sua natureza, é uma parte do supremo poder espiritual, o qual, no entanto, com respeito às coisas temporais é simplesmente supremo, porque aquele poder que o imperador possui é menor e, na verdade, de certa forma, deriva do poder espiritual, entendido dessa maneira²¹¹.

{94} A outra aceção relativa a supremo poder espiritual denota que ele diz respeito só <66> à esfera espiritual, não à temporal e, compreendida dessa maneira, o supremo poder espiritual e o supremo poder laico, isto é, aquele que concerne apenas ao âmbito temporal, não ao espiritual, de certo modo, distinguem-se entre si por oposição, mas eles podem, entretanto, estar nas mãos duma mesma pessoa, segundo foi claramente explanado na terceira opinião apresentada no capítulo 5.

Ao segundo, diz-se que os detentores desses dois poderes não são duas cabeças de dois corpos diferentes, mas trata-se dum corpo que possui os dois preditos poderes.

Ao terceiro argumento, responde-se que o poder do papa não exclui a dominação, embora, exclua sim, a dominação tirânica e injusta acerca da qual, o bem-aventurado Pedro fala em sua *1.ª Epístola*, 5 [3].

Ao quarto, diz-se que aquele que exerce o supremo poder laico e, precisamente por esse motivo, não detém o poder espiritual, se for cristão, é filho da Igreja. Portanto,

²⁰⁸ Cf. título *de regulis iuris*, cânone *Estote*, FR II, p. 927 e, igualmente, Beda, *Expos.in Evang. Lc.II, ad 6*, PL 92, 408.

²⁰⁹ Causa XI, questão 3, cânon 57 *Si quis dixerit, ibidem*, cânon 58 *Si quis hominem*, FR I, p. 659, e também, Jerônimo *Comment. In Ep. ad Philemonem* v. 4, PL 26, 609-610.

²¹⁰ *Gl. Ord. ad c.1*, distinção 40, *s.v. Quis enim*.

²¹¹ Essa tese é defendida por Tiago de Viterbo OSA no seu tratado *De regimine Christiano* (c. 1302), II, c. 7, H.X. ARQUILIÈRE (ed.), pp. 236-238; II, c. 8, pp. 268-269; II, c. 10, pp. 288-89, e na senda desse autor Álvaro Pais (1349), primeiramente, no opúsculo *Sobre o poder da Igreja* (c. 1328-1330), trad. de J.A.C.R. de SOUZA, in *Temas de Filosofia Medieval, Leopoldianum*, 48 (1990) 220-231, e estudo precedente acerca do texto, pp. 197-216, depois, no *Estado e Pranto da Igreja* (c. 1332-1340), livro I, artigo [94] 40, ed. bilíngüe de M.P. de MENESES, vol. I, INIC, Lisboa 1988, pp. 504-517; *ibidem*, livro I, artigos 51-54, vol. II, INIC, Lisboa 1990, pp. 307-423.

dado que o imperador só exerce o poder laico, se for cristão, é filho da Igreja. Mas quem exerce o supremo poder na esfera temporal e o supremo poder espiritual é o pai de todos os fiéis.

Ao quinto argumento responde-se que se pode designar por imperador ou àquele que, entre os leigos, detém o supremo poder sem possuir o supremo poder espiritual (e ele é inferior ao papa e comumente é chamado imperador), ou àquele que, na esfera temporal, simplesmente possui o supremo poder e o exerce sobre os leigos, e ele não é inferior ao papa, mas é o papa, conquanto comumente o papa não seja designado pelo vocábulo «imperador», mas por um outro nome mais digno, a saber, «apostólico», «papa», «sumo pontífice» ou «sacerdote».

{95} Capítulo 19 <66>

Igualmente, conforme pensam aquelas pessoas que sustentam essa opinião se redarguem os argumentos que, supra, no capítulo 4, foram aduzidos em favor da terceira opinião, e que se opõem à segunda.

De fato, contra o primeiro dos argumentos, declara-se que, por si próprio, o papa não deve regularmente se ocupar com os assuntos seculares, segundo aquilo que o Apóstolo diz e os cânones sagrados estipulam, mas os tem de confiar a outros. De fato, consoante o que determina o *Decreto*²¹², muitas pessoas têm de delegar a outrem inúmeras tarefas que, pessoalmente, não devem fazer, conquanto as possam fazer <67> por si próprios, todavia, ao fazerem, estão a pecar e, e inclusive, muitas vezes, mortalmente. E tal é o caso do papa, o qual se fizer algo na esfera temporal, pouco importa o que seja, ainda que o possa fazer, desde que não seja contrário às leis divina e natural, contudo, se o fizer, poderá estar pecando mortalmente, porque faz pessoalmente o que devia ser feito por outrem.

Contra o segundo, diz-se que aqueles dois poderes são distintos, entretanto, podem estar nas mãos duma mesma pessoa, e de fato estão, embora, regularmente, não estejam nem devam estar nas mãos da mesma pessoa quanto ao seu exercício, porque a pessoa que detém o supremo poder espiritual, por si própria, não deve exercer um outro poder, senão, talvez, num caso excepcional.

Contra o terceiro argumento, afirma-se que o papa pessoalmente não deve recorrer ao uso de armas e tampouco julgar questões que envolvam derramamento de sangue, entretanto, pode e deve confiar essas incumbências a outrem. Por esse motivo, Cristo proibiu que o seu vigário usasse regularmente o gládio material, entretanto, não o proibiu de o atribuir a outrem. É desse modo que os defensores de tal opinião entendem e explicam todas as autoridades e demais cânones que aparentam indicar o contrário.

²¹² Cf. Causa V, questão 3, último cânon FR I, p. 547; distinção 88, cânon 7 *Episcopus gubernationem*, FR I, 308; Causa XII, questão 8, cânon 24 *Praecipimus*, FR I, p. 685.

Enfim, por último resta ver de que maneira os que sustentam a primeira opinião se empenham em responder os argumentos que, contra ela, foram aduzidos nos capítulos 2 e 3.

Àquilo que foi alegado no capítulo 2, em favor da segunda opinião, talvez, os defensores da primeira opinião respondessem do mesmo modo como argumentam os propositores da terceira opinião. Àquilo que se aduz no capítulo 3 para comprovar que os dois poderes, embora não devam, mas, contudo, podem estar nas mãos duma mesma pessoa, responde-se, afirmando que, devido à condição papal, o supremo poder laico não se coaduna com o detentor do supremo poder espiritual, posto que, do mesmo modo como a condição papal não se coaduna com o sexo feminino, assim também, não se coaduna com o supremo poder laico. Isso se afirma, embora, a condição papal não se oponha a todo tipo de poder laico, porque, o supremo poder laico se estende a muitas coisas que não se coadunam com a condição papal, às quais nem todo poder laico pode estender-se. É por essa razão que, se algum rei se tornar papa, perde o poder laico supremo, embora, não perca o poder laico inferior ou menor.

Ademais, também, o matrimônio não se coaduna com a condição papal, embora não se oponha à ordem sacerdotal. Daí, embora, à época da Igreja Primitiva, tanto os bispos quanto os sacerdotes tivessem tido esposas e pudessem contrair matrimônio, entretanto, não se lê que, algum papa ao exercer o papado tivesse contraído matrimônio. <68> Além disso, igualmente, a condição papal e o supremo poder laico não são incompatíveis mais do que o espírito e o corpo, e mais do que o sexo masculino e o feminino e, por isso, como o corpo e o espírito estão num mesmo ser humano, contudo, a condição papal não se coaduna tanto com o sexo feminino quanto com o supremo poder laico. Além disso, proferir uma sentença de morte não se coaduna com a condição papal, ação essa que, no entanto, é da competência do detentor do supremo poder laico.

{97} Em suma, embora, o supremo poder laico não se coadune com aquele que exerce o supremo poder espiritual, nem em razão da ordem sacerdotal e, tampouco, devido à atividade administrativa, todavia, na verdade, não se lhe coaduna por causa da condição papal, a qual não é compatível com muitos atos judiciais da competência daquele que exerce o supremo poder laico, conquanto, possa ser compatível com os mesmos atos no que se refere à sua substância, do mesmo modo que ela não é compatível com o manter relações sexuais, embora, quanto à substância desse ato, não se lhe oponha.

William James: Self e Emoções
(Por ocasião do seu centenário, 1910-2010)

Comunicações apresentadas no colóquio do Mind Language and Action Group do Instituto de Filosofia da Universidade do Porto, que decorreu na Faculdade de Letras a 31 de Maio de 2011.

Organizadores: Paulo Tunhas e Paulo Jesus

MARIA TERESA TEIXEIRA*

A EXPERIÊNCIA RELIGIOSA E A TEMPORALIDADE EM WILLIAM JAMES

William James pode ser caracterizado como o pai da filosofia da temporalidade. A temporalidade deve ser entendida como duração real e vivida, por oposição a um tempo abstracto e meramente quantitativo. James é também um dos grandes pioneiros dos estudos da consciência, adoptando uma perspectiva psicológica e filosófica e tentando investigar todos os fenómenos da consciência por mais heterodoxos que se apresentem em relação aos saberes instituídos. É assim que o filósofo americano trata fenómenos como a telepatia, a mediunidade, a hipnose, a personalidade dissociativa e a religiosidade, considerando-os a todos como fenómenos da consciência. A sua obra *The Varieties of Religious Experience*, publicada em 1902, surge e mantém-se até hoje como a obra de referência que aglutina uma perspectiva filosófico-psicológica da experiência religiosa individual. William James explora os aspectos não só relativos à actividade mental como também a perspectiva ontológica dos estados psicológicos. Esta perspectiva deve ser integrada com o seu estudo da temporalidade e comparada com ideias sobre a duração, a memória o tempo e a evolução desenvolvidas por outros filósofos como Henri Bergson e Sri Aurobindo.

William James descreve o pensamento como o que ocorre e se desenvolve como algo de primordial¹. A corrente do pensamento é uma continuidade que não admite quebra nem fissura. Mas a sua continuidade não é uma uniformidade de estados que se sucedem. Os estados da consciência diferem entre si, podendo distinguir-se uns dos outros; a sua identificação enquanto unidades individuais em nada prejudica o fluir da consciência. A consciência tem paragens i.e. “lugares de descanso” e avanços i.e. “lugares de voo”. Mas estas suas características também em nada prejudicam a continuidade do fluxo temporal, revelando-se apenas como facetas de uma mesma realidade sempre contínua sem admitir partição. O fluxo da consciência exhibe uma recorrente heterogeneidade, não permitindo a repetição dos seus estados; cada um é um novo estado da consciência, que é na verdade memória e reconstrução activa de um estado de consciência que já se verificou, mas que não volta a ocorrer.

* Centro de Filosofia da Universidade de Lisboa.

¹ «The first fact for us, then, as psychologists, is that thinking of some sort goes on. [...] thought goes on», *Principles of Psychology*, vol. I, pp. 224-225.

A introdução da novidade nos estados da consciência permite a permanente reinvenção de um tempo novo alheio à tautologia dos nossos mecanismos intelectualistas. Em última análise, a constatação da novidade justifica a liberdade e afasta o determinismo. Nos seus *Principles of Psychology*, William James diz que o problema da autodeterminação não é resolúvel a nível simplesmente psicológico². A questão da liberdade é ética. Não é propriamente uma questão de escolha entre alternativas, mas uma questão do que cada um decide tornar-se³. O homem livre é comparável a um escultor que pode esculpir a sua estátua de diversíssimas maneiras, mas que agradece tê-la feito do modo como fez porque esta era afinal a sua maneira de a esculpir; a estátua, num certo sentido, sempre tinha existido, mas havia ainda que a extrair da própria realidade⁴. Cada escultor esculpe a sua própria estátua partindo de uma amálgama indefinida e rejeitando partes da matéria-prima que lhe é apresentada. Desta amálgama de matéria-prima também resultam outras estátuas diferentes executadas por outros escultores. Como diz James «Outros escultores, outras estátuas a partir da mesma pedra! Outras mentes, outros mundos a partir do mesmo caos monótono e inexpressivo⁵». Para James, o livre arbítrio exerce-se assim através de uma concentração e atenção com a sua própria duração e intensidade⁶.

A perspectiva jamesiana esboça já a teoria bergsoniana da liberdade. Bergson rejeita o determinismo, assim como as construções mecanicistas da liberdade. O acto livre não é o confluir de causas que necessariamente conduzam a um certo efeito, porque o resultado do seu desenvolvimento pode ser apenas um; nem é um oscilar entre dois polos de alternativa, idealizados como os elementos preexistentes entre os quais se opta. A liberdade é uma dinâmica da qual resulta uma maturação que decorre de um processo de crescimento e desenvolvimento, apoiado na amálgama de dados oferecidos à consciência, e que tem por base o próprio eu. Diz Bergson: «é preciso procurar a liberdade numa certa nuance ou qualidade da própria acção, e não numa relação deste acto com aquilo que ele não é ou com aquilo que ele podia ter sido. A falta de clareza resulta do modo como uns e outros representam a deliberação como forma de oscilação no espaço, enquanto ela é um progresso dinâmico onde o eu e os próprios motivos estão num contínuo devir, como verdadeiros seres vivos. O eu, infalível nas suas constatações imediatas, sente-se livre e declara-o; mas a partir do momento em que procura explicar a sua liberdade, não se apercebe dela senão por uma refração através do espaço⁷.»

² Volume II, p. 572.

³ *Principles of Psychology*, vol. I, p. 288.

⁴ *Ibid.*

⁵ «Other Sculptors, other statues from the same stone! Other minds, other worlds from the same monotonous and inexpressive chaos», *Ibid.*, p. 289.

⁶ *Principles of Psychology*, vol. II, p. 571.

⁷ «... il faut chercher la liberté dans une certaine nuance ou qualité de l'action même, et non dans un rapport de cet acte avec ce qu'il n'est pas ou avec ce qu'il aurait pu être. Toute l'obscurité vient de ce que les uns et les autres se représentent la délibération sous forme d'oscillation dans l'espace, alors qu'elle consiste en un progrès dynamique où le moi et les motifs eux-mêmes sont dans un continuel devenir, comme de véritables êtres vivants. Le moi, infailible dans ses constatations immédiates, se sent libre et le déclare ; mais dès qu'il cherche à s'expliquer sa liberté, il ne s'aperçoit plus que par une espèce de réfraction à travers l'espace», *Essai sur les données immédiates de la conscience*, pp. 137|120.

Vladimir Jankélévitch, diz-nos a este propósito que a liberdade não se encontra na deliberação, mas sim na decisão⁸. Na verdade, a deliberação é tão só e apenas a legitimação da decisão tomada. Ao invés do que a nossa inteligência intelectualista representa habitualmente, a deliberação ocorre depois da decisão e destina-se simplesmente a fundamentar aquilo que a vontade já concretizou. A deliberação não é um avaliar isento perante factos que consideramos em abstracto e sem comprometimento prévio, como gostamos de dizer a nós próprios. A liberdade é um envolvimento com a vida, uma manifestação da autenticidade do eu que, na sua dinâmica de liberdade, se exprime por inteiro e dispensa as aporias respeitáveis e convenientes, aconselhadas pela nossa inteligência. Tal como William James, Bergson identifica o acto livre com o artista que completa a sua obra. «Em suma, somos livres quando os nossos actos emanam da nossa personalidade por inteiro, quando eles a exprimem, quando têm com ela aquela semelhança indefinível que encontramos por vezes entre a obra e o artista⁹». Na filosofia bergsoniana, tal como na filosofia do pragmatista americano, a duração é indissociável da obra de arte ... e também das obras da natureza: «[...] o retrato parece-se certamente com o modelo e certamente também com o artista; mas a solução concreta trás consigo aquele nada imprevisível que é o todo da obra de arte. E é esse nada que leva tempo. Um vazio de matéria, que se cria a si próprio como forma. A germinação e a floração dessa forma prolongam-se numa duração sem contracção que adere fortemente a elas. O mesmo acontece com as obras da natureza. O que aparece de novo sai de um impulso interior que é progresso ou sucessão, que confere à sucessão uma virtude própria ou que retira da sucessão toda a sua virtude, que, em qualquer caso, torna a sucessão ou a continuidade de interpenetração no tempo, irreduzível a uma simples justaposição instantânea no espaço¹⁰.» O tempo nasce assim como algo que é criador de si e que confere avanço e desenvolvimento a todos os existentes que são também eles tempo. O novo retira toda a sua novidade da continuidade temporal. A duração encerra uma virtude própria que é verdadeiramente causadora de si. Os existentes duram e essa duração é causa sui.

A duração é assim um revelar da existência, que é aliás constitutiva desse facto. É do desvelar da duração que surge o que poderíamos designar por experiências superiores da consciência. Neste tipo de experiências incluímos a experiência artística e outras experiências de grau ainda mais elevado: a experiência moral e a experiência religiosa. É no âmbito da duração e do modo como se forma a liberdade na duração que surgem as

⁸ Henri Bergson, p. 66.

⁹ «Bref, nous sommes libres quand nos actes émanent de notre personnalité entière, quand ils l'expriment, quand ils ont avec elle cette indéfinissable ressemblance qu'on trouve parfois entre l'œuvre et l'artiste», *Essai sur les données immédiates de la conscience*, pp. 129-113.

¹⁰ «... le portrait ressemblera sûrement au modèle et sûrement aussi à l'artiste ; mais la solution concrète apporte avec elle cet imprévisible rien qui est le tout de l'œuvre d'art. Et c'est ce rien qui prend du temps. Néant de matière, il se crée lui-même comme forme. La germination et la floraison de cette forme s'allongent en une irrétrécissable durée, qui fait corps avec elles. De même pour les œuvres de la nature. Ce qui y paraît de nouveau sort d'une poussée intérieure qui est progrès ou succession, qui confère à la succession une vertu propre ou qui tient de la succession toute sa vertu, qui, en tout cas, rend la succession, ou *continuité d'interpénétration* dans le temps, irréductible à une simple juxtaposition instantanée dans l'espace», *L'évolution créatrice*, pp. 340/783.

experiências religiosas que William James estudou, como a conversão, a santidade, a oração, os estados místicos.

O “estado de fê”, tal como James o designa, é uma estado unificador a que a nossa natureza é sensível, tal como o amor ou o medo. «O arrebatamento religioso, o entusiasmo moral, o espanto ontológico, a emoção cósmica, são todos estados unificadores do espírito, em que as irregularidades da personalidade tendem a desaparecer e a ternura a prevalecer¹¹.» Todos eles são actos de liberdade que se manifestam em duração. São actos de crescimento, e desenvolvimento, de procura e encontro do eu consigo próprio. Tal como Bergson, James fala de processos de maturação e floração que decorrem de forma inconsciente e cujos resultados surgem como realizações que se concretizam temporalmente¹².

Quer na bibliografia jamesiana quer na bibliografia bergsoniana, o inconsciente é referido como uma recente e importante descoberta. James refere Frederic Myers¹³ várias vezes ao longo do texto. Myers, cuja importante obra está quase completamente esquecida, pode ser considerado como o grande descobridor do inconsciente. A sua consciência subliminal é bem mais vasta que outros paradigmas do inconsciente como os de Sigmund Freud e Pierre Janet. O inconsciente colectivo de C. G. Jung, como repositório de uma memória simbólica da humanidade, tem uma proximidade maior com os fenómenos do subliminal de Myers. Não obstante, esta perspectiva é, também ela, ainda parcelar.

Henri Bergson e Sri Aurobindo parecem defender noções de inconsciente mais próximas do consciente subliminal de Myers. Bergson desenvolve diferentes conceitos de memória como a memória hábito e a memória recordação. No entanto, é o conceito de memória contracção que aqui nos interessa; e no contexto em que aparece, sobretudo como opondo-se a memória recordação. A memória contracção é uma memória que co-existe com o presente e que nele se integra como elemento anterior e fundamental. É também uma memória de síntese, contrastando com a memória recordação que é sobretudo evocatória e episódica, reprodutiva e representativa. A síntese está na origem do carácter próprio que distingue absolutamente todas as memórias. É pela sua mediação que se introduz a novidade no mundo e que se forma a unicidade de qualquer personalidade. Bergson descreve as duas memórias: «Em suma, a memória sob as suas duas formas, enquanto esconde com uma camada de recordações um fundo de percepção imediata e também enquanto contrai uma multiplicidade de momentos, constitui o principal contributo da consciência individual para a percepção, o lado subjectivo do nosso conhecimento das coisas¹⁴». A memória contracção inclui de forma sintética e qualitativa toda a nossa experiência que não só não se apaga por ser já passada, mas é

¹¹ «Religious rapture, moral enthusiasm, ontological wonder, cosmic emotion, are all unifying states of mind, in which the sand and grit of the selfhood incline to disappear, and tenderness to rule», *The Varieties of Religious Experience*, p. 256.

¹² *Ibid.*, p. 213.

¹³ *Human Personality and Its Survival of Bodily Death*.

¹⁴ «Bref, la mémoire sous ces deux formes, en tant qu'elle recouvre d'une nappe de souvenirs un fond de perception immédiate et en tant aussi qu'elle contracte une multiplicité de moments, constitue le principal apport de la conscience individuelle dans la perception, le côté subjectif de notre connaissance des choses», *Matière et mémoire*, 31/184.

um elemento activo e contemporâneo de todo o nosso presente, constitutivo de todo o nosso presente e futuro. Equivale ao que muitos designam por inconsciente, não sendo um repositório de recordações inertes mas um acervo activo de representações que se nos afiguram e moldam de forma gradual e subtil. Tem vários níveis de profundidade que não se distinguem de forma cruzada e sobreposta sem que lhes possamos traçar fronteiras, desvelando um mundo de crescente intensidade não só em grau como em natureza. O pensamento forma-se oscilando e viajando entre estes níveis de consciência que lhe são constitutivos e que não podemos encontrar separados entre si, mas tão só individualizados na medida da progressão do desenvolvimento da temporalidade das criaturas. O acto de liberdade acima referido é também ele um dos resultados do desenvolver de uma consciência constitutiva do próprio ser que encerra e transporta a experiência do eu por inteiro.

As experiências religiosas tratadas por William James são experiências totalizadoras e constitutivas, tal como Bergson as perspectiva. E têm uma origem subliminal, no sentido que Myers atribui a esta palavra. James refere o eu subconsciente como entidade psicológica, baseando-se no ensaio de Myers sobre a consciência subliminal. Myers considera o eu como uma realidade bem mais extensa que o conhecimento que temos dela, ou que as suas manifestações. Esta concepção do inconsciente está muito próxima da que Sri Aurobindo descreve na sua volumosa obra *The Life Divine*: «A memória superficial é uma acção fragmentada e ineficaz, retirando os seus pormenores de uma memória subliminal que recebe e regista toda a experiência do mundo, que recebe e regista até o que a mente não observou, entendeu ou notou. A nossa imaginação superficial é uma selecção de um poder de construir imagens pela consciência subliminal mais vasto, mais criativo e efectivo. Uma mente com percepções incomensuravelmente mais vastas e mais subtis, uma energia de vida com um dinamismo maior, uma substância física subtil com uma receptividade maior e mais delicada constroem a partir de si próprias a nossa evolução superficial. Uma entidade psíquica que é a verdadeira sustentação da nossa individualização existe por detrás destas actividades ocultas¹⁵.»

Uma consciência subliminal, abarcadora de uma realidade de muito maior amplitude e delicadeza que aquela a que normalmente chamamos o eu, e da qual não temos uma apreensão sentida e consciente, é, por assim dizer, o “lugar” dos fenómenos com um cariz acentuadamente temporal, que incluem os actos de liberdade e todas as manifestações das formas superiores de consciência. William James, ao estudar os fenómenos religiosos, diz-nos que a graça de Deus opera provavelmente através do subliminal¹⁶ e que «independentemente de qualquer consideração religiosa, há efectiva e literalmente mais vida na totalidade da nossa alma que aquela de que estamos conscientes em qual-

¹⁵ «The surface memory itself is a fragmentary and ineffective action pulling out details from an inner subliminal memory which receives and records all world-experience, receives and records even what the mind has not observed, understood or noticed. Our surface imagination is a selection from a vaster more creative and effective subliminal image-building power of consciousness. A mind with immeasurably wider and more subtle perceptions, a life-energy with a greater dynamism, a subtle-physical substance with a larger and finer receptivity are building out of themselves our surface evolution. A psychic entity is there behind these occult activities which is the true support of our individualisation», *The Life Divine*, pp. 543-544.

¹⁶ *The Varieties of Religious Experience*, p. 248.

quer altura¹⁷.» James, tal como Bergson, atribui o surgimento de fenómenos religiosos como a conversão a uma “incubação subconsciente¹⁸”, a uma “floração” que resulta de um processo de que não nos damos conta, mas que equivale ao que Bergson descreve como o processo conducente aos actos de liberdade.

A conversão, que pode ser gradual ou súbita, é uma mudança que tem efeitos regeneradores. A conversão súbita é ostensivamente associada à acção de uma realidade subliminal. Não obstante, a conversão gradual é também ela um fenómeno de ordem temporal com origem na consciência subliminal. Deve-se entender que uma conversão alcançada após um lapso de tempo de maturação, mais lato que outro que antecedeu uma conversão dita súbita, em nada é prejudicada na sua natureza. A conversão tem a duração que lhe convém individualmente, que lhe é absolutamente própria. A constatação de conversões que aparentam ser súbitas e de outras que se revelam graduais é um facto que simplesmente atesta que a conversão é um fenómeno de ordem temporal e que a temporalidade de cada fenómeno é sempre única; diferentes temporalidades são tão só testemunho da novidade que se introduz no fluxo da realidade. A conversão é uma floração temporal e singular que gera uma nova vida. A sua maior ou menor duração não lhe altera a natureza verdadeiramente criadora.

A conversão tem uma faceta psicológica, mas a sua valia religiosa deve ser aferida de outro modo, nomeadamente pelos resultados alcançados¹⁹. James defende que as forças espirituais que operam através do subconsciente²⁰, que são de uma ordem superior, só podem ser aferidas pelos resultados que produzem. A origem subliminal como fenómeno psicológico não exclui assim o carácter divino da conversão²¹.

A realidade subliminal em Myers e Aurobindo é bem abrangente, como vimos. O subliminal, apesar de ter manifestações de ordem inferior como os automatismos, é verdadeiramente espiritual e tem uma dimensão cósmica. James parece aderir a uma interpretação próxima destes autores: «o facto de a pessoa consciente estar em continuidade com um eu mais lato através do qual as experiências da salvação acontecem [...] é literal e objectivamente verdadeiro dentro dos seus limites²².» É por isso que sentimentos decorrentes da conversão, como a paz, a harmonia, a lucidez da percepção e a novidade reencontrada, mesmo que não perdurem em si mesmos sempre com a mesma intensidade, geram uma atitude que é duradoura e constante para o resto da vida²³; os seus frutos são sempre relevantes.

William James caracteriza a santidade como «o nome colectivo dado aos frutos da religião amadurecidos num determinado carácter²⁴.» Mais uma vez a experiência reli-

¹⁷ «Apart from all religious considerations, there is actually and literally more life in our total soul than we are at any time aware of», *Ibid.*, p. 457.

¹⁸ *Ibid.*, p. 213.

¹⁹ *Ibid.*, p. 222.

²⁰ *Ibid.*, p. 223.

²¹ *Ibid.*

²² «[...] the fact that the conscious person is continuous with a wider self through which saving experiences come, [...] is literally and objectively true as far as it goes», *Ibid.*, p. 460.

²³ *Ibid.*, pp. 228, 237-238

²⁴ «The collective name for the ripe fruits of religion in a character is Saintliness». *Ibid.*, p. 249.

giosa provém de uma maturação interior, de um progredir em duração. James descreve as características da santidade em todas as religiões: o sentimento de abrangência de vida para além dos interesses do nosso pequeno mundo; a crença num poder idealizado, identificado muitas vezes com Deus, mas que pode ser identificado com ideais morais, patrióticos e outros; uma entrega e continuidade com esse poder idealizado; um sentimento de acrescida liberdade e harmonia que acompanha a entrega. Todas as novas formas de sentir que formam a experiência da santidade são manifestações de uma temporalidade cada vez mais abrangente, de uma consciência capaz de um grau de liberdade superior. O processo de santificação ou a conversão que leva à santidade revela uma vitalidade espiritual e o desvelar de uma nova personalidade que se identifica absolutamente com a nova liberdade reencontrada. Os obstáculos não são encarados como tal e parecem cair um a um à medida que o impossível se torna possível²⁵. A nova personalidade tem uma energia acrescida e mantém uma indefectível fé na providência divina sem desenvolver qualquer ansiedade relativamente ao futuro. O seu momento vivencial é o presente. O presente vivenciado, que não corresponde ao instante matemático, é experimentado na totalidade incindível da sua duração, permitindo a constatação da divinização do momento presente como verdadeiramente real e constitutivo do ser. A realidade do presente não nega a existência do passado e do futuro, mas é ele que sublinha e institui a imediação e urgência da própria vida que se manifesta nesse presente actual e efectivo. William James dá um exemplo bastante ilustrativo desta questão: «Diz-se de Santa Catarina de Génova que “ela tomava conhecimento das coisas, apenas à medida que elas se lhe apresentavam sucedendo-se, momento a momento». Para a sua alma santa, «o momento divino era o momento presente, ... e quando o momento presente era avaliado em si mesmo e nas suas relações, e quando o dever aí implicado era cumprido, permitia-se que se passasse à frente como se nunca tivesse existido, para dar lugar aos factos e deveres do momento que vinha a seguir». O hinduísmo, a cura mental e a teosofia, todos eles sublinham bem esta concentração da consciência no momento iminente²⁶.»

William James pode ser visto como um precursor nesta matéria, quando explora uma perspectiva psicológica e filosófica do “presente especioso”. O presente surge como algo que tem duração, que apresenta uma certa espessura vivencial e que, de alguma forma, ocupa o tempo. O presente não se reduz assim ao ficcional instante matemático sem duração e, portanto, sem existência efectiva. Outros filósofos do processo, como Bergson e Whitehead, desenvolveram esta temática da temporalidade, consagrando a dignidade vivencial do tempo e considerando-o como ontologicamente constitutivo dos seres. Bergson chega mesmo a gizar um método de criação moral, de que se socorrem os

²⁵ *Ibid.*, p. 222.

²⁶ «Of Saint Catharine of Genoa it is said that “she took cognizance of things, only as they were presented to her in succession, *moment by moment*.” To her holy soul, “the divine moment was the present moment, ... and when the present moment was estimated in itself and in its relations, and when the duty that was involved in it was accomplished, it was permitted to pass away as if it had never been, and to give way to the facts and duties of the moment which came after.” Hinduism, mind-cure, and theosophy all lay great emphasis upon this concentration of the consciousness upon the moment at hand», *Ibid.*, p. 265. A citação aqui incluída é de T. C. UPHAM, *Life of Madame Catharine Adorna*, 3d ed., New York 1864, pp. 158, 172-174.

santos, que tem uma natureza essencialmente temporal. Bergson descreve-o: «Trata-se [...] de indicar uma direcção, de fornecer um método; quando muito designa-se apenas um fim que é provisório e que exige consequentemente um esforço incessantemente renovado. Por outro lado, este esforço deve ser, pelo menos para alguns, necessariamente um esforço de criação. O método consiste em supormos possível o que era efectivamente impossível numa dada sociedade, em nos representarmos o que daí resultaria para a alma social, e em induzirmos assim alguma coisa desse estado de alma através da propaganda e do exemplo. O efeito, uma vez obtido, completará retroactivamente a sua causa; sentimentos novos, desde logo difusos, farão aparecer a nova legislação que parecia indispensável ao seu surgimento e que servirá então para os consolidar²⁷.» O tempo surge aqui como o verdadeiro indutor da nova criação, ao mesmo tempo que se lança mão da representação do impossível como possível, para sugerir e esboçar o que se pretende criar. É um método dinâmico que se desenvolve através de um vaivém de representações mentais que são ensaiadas, para assim se conseguir introduzir a novidade moral.

A representação da impossibilidade como possibilidade é característica do estado de santidade, como já atrás referimos. E relaciona-se de alguma forma com o fenómeno temporal da falta de ansiedade quanto ao futuro, intensificando assim o momento presente. Esta intensificação vivencial, esta predominância do presente efectivamente sentido e vivido é expressão de um amor de inspiração divina, sendo apanágio daqueles que vivem em santidade.

Whitehead, no capítulo final da sua magistral obra *Processo e Realidade*, onde numa escrita de cariz quase místico expõe o que se pode designar por uma teodiceia em processo, caracteriza bem este estado de coisas: «O amor não domina, nem é impassível; e faz-se um tanto esquecido da moralidade. Não pensa no futuro, porque encontra a sua própria recompensa no presente imediato²⁸.» A entrega ao momento presente é a aceitação da vida, a sua apreensão enquanto realidade que é efectivamente vivida, a coincidência com a sua dinâmica e a exaltação da diversidade do real que se faz em duração. A exclusão de ansiedade em relação ao futuro permite perspectivar o mundo a partir de uma espécie de candura original, onde o que não foi possível se pode concretizar em realidade, uma vez que o movimento da liberdade se instala, deixando à duração a possibilidade da sua expressão. Só a formação em duração é verdadeiramente livre e só ela se exprime em autêntica novidade. A coincidência absoluta com esta temporalidade, sentida de forma inefável traduz o que normalmente é designado por misticismo.

²⁷ «On indiquait plutôt une direction, on apportait une méthode ; tout au plus on désignait-on une fin qui ne serait que provisoire et qui exigeait par conséquent un effort sans cesse renouvelé. Cet effort devait d'ailleurs nécessairement être, chez quelques-uns au moins, un effort de création. La méthode consistait à supposer possible ce qui est effectivement impossible dans une société donnée, à se représenter ce qui en résulterait pour l'âme sociale, et à induire alors quelque chose de cet état d'âme par la propagande et par l'exemple: l'effet, une fois obtenu, compléterait rétroactivement sa cause ; des sentiments nouveaux, d'ailleurs évanouissants, susciteraient la législation nouvelle qui semblait nécessaire à son apparition et qui servait alors à les consolider», *Les deux sources de la morale et de la religion*, pp. 78-79.

²⁸ «Love neither rules, nor is it unmoved; also it is a little oblivious as to morals. It does not look to the future; for it finds its own reward in the immediate present», *Process and Reality*, p. 343 [520-521].

William James estuda também em grande profundidade os estados místicos. Esta temática decorre naturalmente da anterior. Os santos passam muitas vezes por experiências místicas que se revestem de certas características. O inefável é talvez a mais relevante de todas elas. O estado místico, dizem aqueles que o experimentam, não se pode reduzir a palavras, não se pode descrever e expressar senão por remotas aproximações. Não se trata de um estado intelectual, mas sim de um estado emocional em que o sentir é inexprimível. Apesar disso, James qualifica-o como noético; é que o estado místico é um estado de penetração e revelação que confere um conhecimento de ordem superior, bem para além do conhecimento intelectual. É também descrito como um estado transitório, ou mesmo breve²⁹; William James diz que normalmente não ultrapassa meia hora. Mas como estado temporal que é, sublinharíamos antes que o estado místico tem a sua própria duração, que só pode ser uma duração singular que o caracterize absolutamente.

Os estados místicos, uma vez alcançados, tendem a repetir-se espontaneamente, submetendo-se a vontade do místico a estas ocorrências, sem que haja da sua parte a procura que normalmente existe nos estádios preliminares da experiência mística, e sentindo o seu sujeito, por vezes, que a sua vontade se integra directamente numa vontade superior. Poderíamos dizer que é um estado da consciência em que a própria temporalidade é, de algum modo, ultrapassada, sendo a liberdade de uma ordem superior, porque coincide com a vontade divina que é uma liberdade verdadeiramente autêntica e última. James refere algumas experiências místicas em que há uma clara obliteração do espaço e do tempo e uma coincidência com uma realidade absoluta³⁰. Refere também uma consciência cósmica coincidente com a vida e com a ordem do universo que confere ao místico um lugar num novo plano de existência que faz dele um membro de uma nova espécie³¹. Já anteriormente James havia referido os santos como um instrumento indispensável de evolução social³². É interessante notar que Bergson defende e desenvolve também a mesma ideia. Bergson refere a espécie humana como um projecto inacabado da evolução criadora. A ela se poderá seguir o homem místico, uma humanidade divinizada; almas privilegiadas que se elevam por um esforço individual acima da humanidade surgem já, de quando em vez, constituindo cada uma delas, uma espécie de um só elemento³³.

O místico tem uma experiência directa da realidade que é uma experiência avassaladora, embora não tenha um conteúdo propriamente específico. Correntes dinâmicas de vida atravessam o seu ser. James defende uma continuidade entre o indivíduo e aquilo que o rodeia, uma consciência subliminal que de facto testemunha a presença de algo mais no universo e que é a natural continuação do nosso eu. «Se ignorarmos crenças exageradas e nos cingirmos àquilo que é vulgar e genérico, encontramos no facto de a pessoa consciente estar em continuidade com um eu mais vasto através do qual as

²⁹ *The Varieties of Religious Experience*, p. 369.

³⁰ *Ibid.*, p. 347, p. 369.

³¹ *Ibid.*, p. 359.

³² *Ibid.*, p. 325.

³³ *Les deux sources de la morale et de la religion*, p. 96.

experiências da salvação acontecem, um conteúdo positivo da experiência religiosa que me parece ser literal e objectivamente verdadeiro dentro dos seus limites³⁴.»

A experiência religiosa revela-se assim em toda a sua plenitude como corolário da vida que é permanente dinamismo, que se constitui a partir desse constante durar e que é afirmação de uma verdadeira liberdade.

Referências bibliográficas

- AUROBINDO, Sri, (2000) *The Life Divine*, Pondicherry, Sri Aurobindo Ashram Press.
- BERGSON, Henri, (1972) *Mélanges*, Paris, Presses Universitaires de France.
- BERGSON, Henri, (2001) *Œuvres*, Paris, Presses Universitaires de France.
- BERGSON, Henri, (2002) *Correspondances*, Paris, Presses Universitaires de France.
- CAPEK, Milic, (1950) «Stream of Consciousness and “Durée Réelle”», *Philosophy and Phenomenological Research*, 10 (3), pp. 331-353.
- CAPEK, Milic, (1972) «The Fiction of Instants», *The Study of Time*, 1, N.Y., Springer-Verlag, 1972, pp. 332-344.
- JAMES, William, (1950 unabridged reprinting) *The Principles of Psychology*, 2 vols. New York, Dover Publications, Inc.
- JAMES, William, (1987) *Writings 1902-1910*, The Varieties of Religious Experience, Pragmatism, *A Pluralistic Universe*, *The Meaning of Truth*, *Some Problems of Philosophy*, *Essays*, New York, The Library of America.
- KELLY, Edward F., Emily Williams KELLY, (2010) *Irreducible Mind Toward a Psychology for the 21st Century*, Rowman and Littlefield Publishers, Inc., Plymouth.
- MYERS, Frederic W. H., (1903) *Human Personality and Its Survival after Bodily Death*, 2 vols. New York, Longmans, Green and Co., 1954.
- TEIXEIRA, Maria Teresa, (2009) «Epochal Time and the Creativity of Thinking: Henri Bergson and Alfred North Whitehead», *Concrescence – The Australasian Journal of Process Thought*. <http://www.concrescence.org/index.php/ajpt/article/view/67/31>.
- WEBER, Michel, (1999) «An Argumentation for Contiguism», in *Streams of William James. The Newsletter of William James Society*, vol. 1.1 (1999) pp. 11-13. <http://williamjamesstudies.org/streams.html>
- WEBER, Michel, (2000) «James’s Contiguism of Pure Experience», in *Streams of William James The Newsletter of William James Society*, 1.3 (2000) 19-22. <http://williamjamesstudies.org/streams.html>
- WEBER, Michel, (2003) «Whitehead’s Reading of James and its Context (Part II)», in *Streams of William James The Newsletter of William James Society*, 5. 3 (2003) 26-33. <http://williamjamesstudies.org/streams.html>
- WHITEHEAD, Alfred North, (1961) *The Interpretation of Science, Selected Essays*, Ed. A. H. Johnson, Indianapolis, New York, The Bobbs-Merrill Company, Inc.
- WHITEHEAD, Alfred North, (1967) *Adventures of Ideas*, New York, The Free Press.
- WHITEHEAD, Alfred North, (1985) *Process and Reality*, Eds. David Ray GRIFFIN and Donald W. SHERBURNE, New York, The Free Press.

³⁴ «Disregarding the over-beliefs, and confining ourselves to what is common and generic, we have in *the fact that the conscious person is continuous with a wider self through which saving experiences come*, a positive content of religious experience which, it seems to me, *is literally and objectively true as far as it goes*», *The Varieties of Religious Experience*, p. 460.

JOÃO ALBERTO PINTO*

O EPIFENOMENISMO, O DUALISMO E O ESTRANHO CASO DA PSICOLOGIA CIENTÍFICA SEGUNDO W. JAMES

1

W. James passou doze anos – entre 1878 e 1890 – a escrever *The Principles of Psychology*. Depois, em carta ao seu editor, afirmou que o manuscrito atestava apenas dois factos. Primeiro, que não existia uma psicologia científica ou, dito de outra maneira, que a psicologia não era realmente uma ciência; e, segundo, que ele próprio era um incapaz¹. Tentar-se-á mostrar, daqui em diante, como a angústia de W. James – onde se misturam um elemento filosófico e um elemento existencial – permanece ainda hoje relevante.

Há, para começar, duas coisas a considerar. A primeira é a referência a um ponto de vista que W. James chamou estritamente positivista, contrastando-o com o das teorias espiritualistas e associacionistas, ao mesmo tempo que assumia que esse ponto de vista estritamente positivista era o único aspecto em *The Principles of Psychology* para o qual estava tentado a reclamar originalidade². O que imediatamente conduz à seguinte especificação de parte da angústia de W. James: de um ponto de vista estritamente positivista não existe uma psicologia científica ou, dito de outra maneira, a psicologia não é realmente uma ciência.

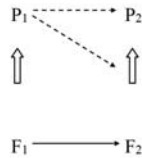
A segunda coisa a considerar é o problema da exclusão causal ou explicativa. O problema é relativamente famoso no âmbito da actual filosofia da mente, e foi apresentado – em duas versões – por J. Kim na década de oitenta do século passado. Uma das

* Departamento de Filosofia e Instituto de Filosofia da Faculdade de Letras da Universidade do Porto; Mind, Language and Action Group (MLAG). Contacto: Via Panorâmica, s/n; 4150-564 Porto. Email: joaoalberto@letras.up.pt.

¹ W. James, numa carta dirigida a H. Holt (*The Letters of William James*, ed. Henry JAMES, Boston: Little, Brown, 1926, pp. 393-394), descreve o seu livro como «...a loathsome, distended, tumefied, bloated, dropsical mass, testifying to nothing but two facts: 1st, that there is no such thing as a science of psychology, and 2nd, that W. J. is an incapable.»

² W. JAMES, *The Principles of Psychology – Volume 1*, New York: Henry Holt, 1890, p. vi. O ponto de vista das teorias espiritualistas e associacionistas é resumido por W. James logo no início do primeiro capítulo da obra (*The Principles of Psychology – Volume 1*, ed. cit., pp. 1-2).

versões do problema inclui o seguinte resultado geral: para qualquer acontecimento singular, não pode haver mais do que uma causa (explicação causal) suficiente, a menos que se trate de um caso de sobredeterminação (causal ou explicativa)³. Uma outra versão do problema encontra-se, no entanto, muito mais próxima da maneira como W. James tentou proceder – e está esquematizada na figura seguinte.



P_1 e P_2 correspondem a estados ou acontecimentos psicológicos – sensações («feelings») e pensamentos («thoughts»), na terminologia mais geral preferida por W. James⁴. Trata-se de estados ou acontecimentos cuja caracterização envolve uma série de predicados – mentais, daqui em diante – habitualmente usados para falar, por exemplo, em experiências (sensações brutas ou puras, como por vezes se diz), atitudes (proposicionais, como por vezes se diz) ou acções (voluntárias ou intencionais, como por vezes se diz). F_1 e F_2 correspondem a estados ou acontecimentos físicos – quer dizer, caracterizados a partir do recurso a predicados com origem na física ou na neurofisiologia. A disjunção imediatamente anterior regista uma maneira de pensar que começava a tornar-se consensual na prática científica da época de W. James, mas também uma particular aplicação da ideia – crucial para qualquer ponto de vista estritamente positivista – de unidade da ciência. Esta ideia pode especificar-se, de acordo com W. James, como respeitando à unidade das leis (e não, por exemplo, à unidade de um método) da ciência⁵. A questão a colocar de um modo geral é, assim, a seguinte: onde estarão – na parte de cima ou na parte de baixo – as leis de uma psicologia científica?

³ O problema da exclusão causal ou explicativa está apresentado em “Mechanism, Purpose, and Explanatory Exclusion” (J. KIM, *Supervenience and Mind*, Cambridge UP, Cambridge, Mass., 1993, pp. 237-264), “The Myth of Nonreductive Materialism” (J. KIM, *Supervenience and Mind*, Cambridge, Mass.: Cambridge UP, 1993, pp. 265-284) e, depois, noutros pontos da obra de J. Kim. O resultado apresentado, por exemplo, vem de J. KIM, *Philosophy of Mind*, Westview, Boulder, Col., 1996, p. 150.

⁴ W. JAMES, *The Principles of Psychology – Volume 1*, ed. cit., p. 186. No prefácio, por exemplo, escreve W. James (*The Principles of Psychology – Volume 1*, ed. cit., p. vi): «Psychology, the science of finite individual minds, assumes as its data (1) *thoughts and feelings*, and (2) *a physical world* in time and space with which they coexist and which (3) *they know*.» Um outro termo muito frequente em W. James é «ideia». Os três termos («sensação», «pensamento» e «ideia») referem-se a itens ou elementos (mas não exactamente a unidades ou entidades elementares) daquilo que W. James chama «corrente de pensamento» («stream of thought») ou «corrente de consciência» («stream of consciousness»). As duas últimas expressões são introduzidas por W. James, respectivamente, em *The Principles of Psychology – Volume 1*, ed. cit., p. 103, e em *The Principles of Psychology – Volume 1*, ed. cit., p. 180.

⁵ W. JAMES, *The Principles of Psychology – Volume 1*, ed. cit., p. 136, por exemplo. Aí se lê: «Popular science talks of ‘forces,’ ‘attractions’ or ‘affinities’ as binding the molecules but clear science, though she may use such words to abbreviate discourse, has no use for the conceptions, and is satisfied when she can express in simple ‘laws’ the bare space-relations of the molecules as functions of each other and of time.»

As duas setas laterais (mais largas) correspondem a relações supostas vigorar quer entre F_1 e P_1 , à esquerda, quer entre F_2 e P_2 , à direita. A articulação precisa dessas relações pode ser feita por meio da noção de superveniência (na literatura filosófica) ou da noção de emergência (mais comum na literatura científica propriamente dita). As duas noções são aparentadas entre si e, de facto, muito frequentes no âmbito de posições (filosóficas) materialistas, designadamente em posições (filosóficas) materialistas suaves (também chamadas, muitas vezes, não reducionistas ou simplesmente naturalistas). A ideia básica das duas noções tem uma formulação – «no psychosis without neurosis», na linguagem de W. James⁶ – que é notável quanto mais não seja pela sua concisão. Mas a formulação pode facilmente expandir-se: não há – ou, mais exactamente, não pode haver – uma diferença psicológica sem – quer dizer, à qual não corresponda – uma diferença neurológica (física ou neurofisiológica). Pelo que certos aspectos neurológicos (físicos ou neurofisiológicos) são para ser encarados como base da (para a) superveniência ou emergência de certos aspectos psicológicos – e estes, pelo seu lado, para ser encarados como dependentes de certos aspectos característicos de um nível inferior (ou subjacente) que é o nível neurológico (físico ou neurofisiológico).

Vale a pena notar, neste momento, duas coisas. A primeira é que assim se acabou de especificar a ideia, muito geral, de relação – desde logo entre «neurosis» e «psychosis», para retomar uma observação terminológica de W. James⁷, mas também entre estados ou acontecimentos designados geralmente por cada um desses termos. A segunda coisa a notar retoma uma outra observação de W. James⁸ de modo a salientar o seguinte: a ideia de que certos estados ou acontecimentos são a base da (para a) superveniência ou emergência, ou estão dependentes, de certos outros estados ou acontecimentos não equivale à ideia de que certos estados ou acontecimentos (os psicológicos, por exemplo) se encontram – causalmente – «interpolados em» ou «com» certos outros estados ou acontecimentos (os neurológicos (físicos ou neurofisiológicos), por exemplo).

As três restantes setas da figura correspondem a três relações que são, elas sim, relações de causalidade. A seta inferior representa uma relação (nomológica) de causalidade

⁶ A formulação de W. JAMES (*The Principles of Psychology – Volume 1*, ed. cit., p. 129) aparece, pela primeira vez, no seguinte contexto: «In other words, however numerous and delicately differentiated the train of ideas may be, the train of brain-events that runs alongside of it must in both respects be exactly its match, and we must postulate a neural machinery that offers a living counterpart for every shading, however fine, of the history of its owner's mind. Whatever degree of complication the latter may reach, the complication of the machinery must be quite as extreme, otherwise we should have to admit that there may be mental events to which no brain-events correspond. But such an admission as this [note-se] the physiologist is reluctant to make. It would violate all his beliefs. 'No psychosis without neurosis,' is one form which the principle of continuity takes in his mind.» O termo «emergência» é o termo realmente usado, neste mesmo contexto, por W. James (*The Principles of Psychology – Volume 1*, ed. cit., p. 129). Um pouco depois, o termo «emergência» torna-se o tema de uma observação mais específica por parte de W. James (*The Principles of Psychology – Volume 1*, ed. cit., p. 162, em nota de rodapé).

⁷ W. JAMES, *The Principles of Psychology – Volume 1*, ed. cit., p. 186. A observação de W. James respeita à vantagem de usar, à maneira de T. Huxley, os termos – relacionados – «psychosis» e «neurosis».

⁸ W. JAMES, *The Principles of Psychology – Volume 1*, ed. cit., pp. 130-131, em nota de rodapé. De facto, W. James está nesta nota a falar de uma mudança na direcção do seu próprio pensamento.

física – e não cabe encará-la imediatamente como problemática. (O adjetivo «físico» abreviará, doravante, a anterior alternância entre «físico», «neurofisiológico» e «neurológico».) O mesmo não se passa com as outras duas setas – ambas a tracejado na figura. A pretensão destas setas é, à primeira vista, trivial: representar as pretensões cruciais da teoria (psicológica) do senso comum (com a designação usada por W. James⁹) que respeitam a uma causalidade mental (ou, claro, psicológica). Mas estas duas setas também revelam imediatamente a face do problema da exclusão causal ou explicativa – diante da qual W. James prefere quase sempre começar por dar a palavra a outros autores. (Como seja, por exemplo, C. Mercier¹⁰.)

Primeiro, a seta tracejada superior. A seta está ameaçada de exclusão uma vez que pode ser encarada como redundante a partir de um mero princípio de parcimónia. Ter-se-ia assim que lidar com estados ou acontecimentos psicológicos como P_1 e P_2 por intermédio apenas da relação (nomológica) de causalidade física (representada pela seta inferior), mais as relações de superveniência ou emergência de P_1 e P_2 a partir, respectivamente, de F_1 e F_2 (representadas pelas setas laterais). A ideia, por exemplo, de que P_2 é causado (directamente, talvez) por P_1 e causado (indirectamente, talvez) por F_1 conduz à admissão de uma sobredeterminação dos estados ou acontecimentos psicológicos. (Note-se que mesmo assumindo como legítima a anterior distinção entre causalidade directa (da qual constaria uma causa (mental ou, claro, psicológica) necessária, mas não suficiente) e causalidade indirecta (da qual constaria uma causa (física) não suficiente, mas necessária), a ideia modifica também a leitura de pelo menos uma das duas setas destinadas a representar as relações de superveniência ou emergência.)

Segundo, a seta tracejada diagonal. Esta seta parece ainda mais problemática que a anterior pois consagra uma sobredeterminação, agora, dos estados ou acontecimentos físicos. A sobredeterminação destes estados é certamente inesperada – isto atendendo quer ao objectivo da figura na sua totalidade, quer à ausência de uma justificação para dela remover a seta inferior que representa a relação (nomológica) de causalidade física. (Note-se que a justificação aqui em causa deve ser independente da descoberta da sobredeterminação, neste específico contexto teórico, dos estados ou acontecimentos físicos.) A tentativa de assumir, por exemplo, uma sobredeterminação limitada ao estado ou acontecimento físico F_2 (e não ao estado ou acontecimento físico F_1) também parece apenas esconder a ideia, muito mais geral, da seta tracejada diagonal. Essa ideia seria a de que quando há estados ou acontecimentos psicológicos envolvidos (ou interpolados,

⁹ A primeira referência favorável, por parte de W. James, à teoria (psicológica) do senso comum ocorre em *The Principles of Psychology – Volume 1*, ed. cit., p. 24, em nota de rodapé. A apresentação mais substancial das pretensões cruciais da teoria (psicológica) do senso comum é efectuada, um pouco adiante, por W. James (*The Principles of Psychology – Volume 1*, ed. cit., p. 133). A essa teoria (psicológica) do senso comum opõe-se crucialmente uma outra teoria: a teoria (psicológica) do autómato consciente, na designação de W. James (*The Principles of Psychology – Volume 1*, ed. cit., p. 133, ainda).

¹⁰ C. Mercier é o autor explicitamente citado por W. JAMES (*The Principles of Psychology – Volume 1*, ed. cit., p. 135) na seguinte passagem, pelo menos ilustrativa do ponto que é feito no problema da exclusão causal ou explicativa: «...Good! Try to imagine the idea of a beefsteak binding two molecules together. It is impossible. Equally impossible is it to imagine a similar idea loosening the attractive force between two molecules.»

para retornar à terminologia de W. James antes assinalada) numa cadeia de estados ou acontecimentos físicos, são precisamente estes últimos que passam a admitir causas (ou explicações causais) concorrentes. Aliás, um modo de resumir o problema da exclusão causal ou explicativa pode limitar-se nesta altura a salientar duas coisas: por um lado, que «concorrentes» é ambíguo entre algo como «em competição» e algo como «convergentes»; por outro lado, que a noção de redundância (mais acima associada à seta tracejada superior) comporta também ela uma leitura negativa (ou, talvez, «inútil») e uma leitura positiva (ou, talvez, «benigna»). (Note-se, enfim, que a integração na figura de uma seta diagonal de F_1 para P_2 levaria outra vez a uma sobredeterminação (directa e já não indirecta) dos estados ou acontecimentos psicológicos; e que bem mais problemática (embora não, claro, de uma perspectiva conceptual) seria a integração na figura de outras duas setas (invertidas ou retroactivas, desta vez) na direcção de P_2 para P_1 e na direcção de P_2 para F_1 .)

2

A partir daqui usar-se-á «naturalismo» para falar das posições (filosóficas) materialistas suaves (também ditas, muitas vezes, não reducionistas ou simplesmente naturalistas), a que mais atrás se fez já referência. Considerar-se-ão depois posições materialistas mais robustas – às quais deixa de caber o rótulo «naturalismo» – e, posteriormente, mais duas posições que são suspeitas aos olhos do materialismo numa qualquer das suas duas versões. Será então o momento de voltar a W. James. Por agora, a ideia é a de que o naturalismo – tal como desenvolvido a partir do fim da década de 60 do século passado – não encontrou saída, talvez por não ter procurado realmente tal saída, para o problema da exclusão causal ou explicativa. De facto, a relação, qualquer que seja a sua complexidade, entre o naturalismo e o problema da exclusão causal ou explicativa pode ser imediatamente apreciada a partir das pretensões específicas de alguns autores (naturalistas, claro) sobre a natureza dos predicados mentais.

Em primeiro lugar, dois autores para os quais a angústia de W. James acerca da inexistência da psicologia científica tem cabimento – e talvez seja de lamentar apenas o elemento existencial dessa angústia.

Para D. Davidson, os predicados mentais caracterizam-se pela sua natureza anómala. Esta sua natureza revela-se quando, por exemplo, numa situação de interpretação (mais ou menos) radical, a tarefa de determinar os conteúdos ou significados das crenças e desejos de alguém coloca o intérprete diante de um holismo dificilmente controlável em termos teóricos – e, mais precisamente ainda, diante de um holismo não controlável nos termos de leis estritas como o são as leis da física. Daí a reivindicação da posição que D. Davidson chamou «monismo anómalo» – pelo menos no que respeita ao monismo nela envolvido – ter ficado, pela primeira vez na actual filosofia da mente, a depender do apelo à noção de superveniência. (De facto, a noção de superveniência é usada por D. Davidson tanto para conceber a relação entre estados ou acontecimentos físicos e psicológicos, como para distinguir duas causalidades: uma causalidade básica (coberta directamente nos termos das leis físicas) e uma causalidade superveniente onde intervêm termos mais quotidianos (e entre os quais se encontram, claro, os predicados

mentais.) Daí também que a famosa tese de F. Brentano – segundo a qual a intencionalidade é a marca de todos os fenómenos mentais (e, na origem, de nenhum fenómeno físico) – tenha sido assumida por D. Davidson, após uma releitura intersubjectiva dessa intencionalidade sem apelo à existência (ou, ao que parece, à in-existência) de objectos sui generis. O factor decisivo para este último ponto foi certamente a influência de algumas teses de G. Frege acerca da não extensionalidade (ou intensionalidade, agora com «s») das atribuições de atitudes. Apenas deste modo se compreende, primeiro, a concepção que D. Davidson tem da acção (estritamente ligada a razões que são causas) e, segundo, a importância de uma análise das atitudes como relações – reguladas por princípios (intersubjectivos) de carácter normativo – com frases de uma linguagem (e não com objectos sui generis do género de proposições, pelo menos num certo sentido de «proposição»).

Para D. Dennett, os predicados mentais fazem parte de uma estratégia, dita intencional, frequentemente adoptada para descrever e prever comportamentos – não mais que descrever e prever, assim como não mais que comportamentos – de uma grande variedade de sistemas. O tom behaviorista da proposta corresponde bem à ideia de que uma tal estratégia se desenvolve a um nível superficial (insuficiente para assumir um compromisso com a existência, por exemplo, de conteúdos ou significados de crenças e desejos). A ideia é, no entanto, complementada pela continuada referência de D. Dennett a outras duas estratégias: a estratégia (da) física e a estratégia do desenho submetido a selecção (natural ou artificial), encarada como uma engenharia invertida (e não como um modo de fixar, por exemplo, os conteúdos ou significados de crenças e desejos). A estratégia intencional acaba, deste ponto de vista, por estar longe de explicar (causalmente ou não) o que quer que seja. Há ainda a pretensão de que se pode falar de intencionalidade apenas em dois sentidos. Um sentido de «intencionalidade» é o que permanece extrínseco a qualquer sistema, mesmo que esse sistema seja (superficialmente) tratado como «intencional» – para salientar a rejeição da tese de F. Brentano por parte de D. Dennett. O outro sentido de «intencionalidade» refere-se a exigências de auto-controle em sistemas que se encontram sob os constrangimentos (causais) da evolução por selecção natural – para salientar desta vez a parcial sobreposição entre os resultados da aplicação da estratégia intencional e, pelo menos, a estratégia do desenho submetido a selecção (natural ou artificial). O ponto só pode ser um: o de que a estratégia intencional tem valor apenas instrumental ou, de maneira ligeiramente diferente, ficcional – sem constituir uma teoria (científica ou não), nem dar origem por si só a uma teoria (científica ou não) comparável com as teorias (científicas) que as outras duas estratégias originam.

Em segundo lugar, uma posição para a qual a angústia de W. James acerca da inexistência da psicologia científica simplesmente deixou de ter cabimento – e o elemento existencial dessa mesma angústia não passa hoje de uma espécie de curiosidade biográfica.

A posição foi originalmente defendida por H. Putnam – mas parte da sua fama é devida, no essencial, a J. Fodor. A ideia mais básica da posição consiste em reconhecer um nível intermédio – teoricamente especial, mas também propriamente funcional (no sentido, antes de tudo, matemático de «função») – entre o nível físico e os predicados mentais. Na primeira versão do funcionalismo, aquela que é devida a H. Putnam, a

natureza destes predicados apenas fica definida depois de fornecidas – sob inspiração (e não mais que inspiração, notou H. Putnam) mecânica – descrições de certos sistemas (e não de um sistema qualquer) com base na noção de Máquina de Turing. (Note-se que a noção de Autómato Probabilista permite destacar a credibilidade empírica da proposta, atendendo também ao sucesso dos modelos conexionistas de estados ou acontecimentos psicológicos.) Apenas na versão do funcionalismo que é devida a J. Fodor intervém uma hipótese adicional e, de facto, um pouco mais polémica. A hipótese adicional é a de que certos sistemas efectivam – sintacticamente e não apenas de uma maneira que pode ser encarada como metafórica (quer dizer aqui, não apenas sob uma descrição matemática) – computações simbólicas (entenda-se, de símbolos) e, dado um mundo, também representacionais (ou simbólicas, desta vez no sentido mais usual da palavra «simbólicas»). Assim, qualquer alusão (favorável ou não) à tese de F. Brentano torna-se ociosa. O que importa notar é como o funcionalismo está – por intermédio da ideia de realização múltipla (ou variável) dos predicados mentais – na origem da articulação precisa da noção de superveniência, designadamente no que respeita à única direcção de dependência aceitável no âmbito dessa noção. (De facto, o termo «superveniência» tinha sido primeiramente usado por D. Davidson, em ligação com a ideia de essa mesma direcção de dependência constituir a única concessão razoável ao materialismo que era preciso fazer.)

Acontece que nenhuma destas posições permite elaborar uma resposta clara ao problema da exclusão causal ou explicativa. Pelo que claro parece hoje em dia apenas o seguinte ponto: o naturalismo contribuiu – muito – para estabelecer a relevância do problema da exclusão causal ou explicativa.

3

O que se pode pensar também é que o problema da exclusão causal ou explicativa coloca efectivamente o naturalismo diante de uma opção. A opção, no seu primeiro ramo, inclui duas posições. Ambas fornecem, cada uma à sua maneira, soluções diferentes para o problema da exclusão causal ou explicativa. Infelizmente, para o naturalismo, tais soluções são ambas demasiado materialistas. O segundo ramo da opção, por sua vez, inclui duas outras posições. Elas estariam disponíveis para o naturalismo não fosse serem vistas – antes de mais pelo próprio naturalismo, embora não apenas por ele – como desactualizadas (atendendo à suposta necessidade de articulação entre a actual filosofia da mente e uma qualquer dose apropriada de materialismo) ou como defeituosas (atendendo às supostas consequências de tais posições)¹¹. W. James, de qualquer modo, tinha

¹¹ Um defeito notório da crítica baseada na desactualização é, evidentemente, o seu historicismo (optimista, dir-se-ia também). A outra crítica tem a vantagem de permitir perguntar se ainda está ou não por esclarecer o sentido de «consequência» que está na base do seu caso. A única coisa evidente é talvez que, neste contexto, «consequência» tende a oscilar demasiado entre um sentido prático – mais ou menos bem imaginado ou mesmo pragmático (no sentido que W. James talvez preferisse) – e um sentido mais decididamente teórico, também suspeito de misturar (ou, aliás, idealizar) a articulação que vigora entre aspectos conceptuais e aspectos intuitivos.

alguma coisa a dizer precisamente acerca das duas posições incluídas neste segundo ramo da opção. Mas, antes deste ponto, o primeiro ramo da opção.

A mais radical das posições envolvidas no primeiro ramo da opção – no sentido imediatamente atrás especificado que refere a inviabilidade da posição apenas ao naturalismo – é da responsabilidade de P. Churchland. Os predicados mentais constam agora de uma entidade teórica, designada «psicologia popular», susceptível de ser avaliada como outra entidade teórica qualquer. Acontece que a psicologia popular sofre de três problemas graves. A lista dos fenómenos explicados (causalmente) no seu âmbito é muito limitada, acabando até por só respeitar a uma série de fenómenos bastante desinteressantes (do ponto de vista da própria psicologia popular); a sua estagnação histórica é particularmente notória; e, por último, talvez ainda mais estranho que os anteriores é o facto de a psicologia popular sobreviver num isolamento (mais ou menos completo) relativamente a outras teorias. Mas a situação da psicologia popular pode ser, também, superada. Basta para isso admitir que todos os seus problemas apontam no sentido de a psicologia popular ser uma teoria literalmente falsa e, por isso, eliminável – ou, com mais um passo, uma teoria sujeita a desaparecer. Claro que uma vez postos de lado os predicados mentais destinados a caracterizar estados ou acontecimentos psicológicos, é o próprio problema da exclusão causal ou explicativa que desaparece. Em esquema, ficar-se-ia então simplesmente com o seguinte.



A angústia de W. James acerca da inexistência de uma psicologia científica reaparece como tendo cabimento, atendendo agora ao facto de W. James não ter sido capaz de consistentemente conceber uma psicologia como física (ou, noutra designação mais recente, como neurofilosofia¹²) – ao passo que o elemento existencial dessa angústia pode ser encarado como simples reconhecimento de falta de coragem (ou visão) filosófica.

Uma outra posição inviável – sempre do ponto de vista do naturalismo – é um pouco mais conservadora do que a posição anterior e suporta um materialismo reducionista, ao qual se pode chamar fisicismo. (Isto permite, evidentemente, distinguir esta posição do naturalismo, mas realçar também o contraste com «eliminacionismo», a designação relativamente corrente para a posição materialista imediatamente antes apresentada.)

Para o fisicismo, as setas laterais (mais largas) – envolvendo, no naturalismo, o recurso à noção de superveniência ou à noção de emergência – estão precisamente na fonte do problema e, em vez delas, deve ter-se a muito mais simples relação de identidade. O esquema apropriado torna-se, deste modo, o seguinte.

¹² Mas veja-se, de novo, a nota de rodapé sobre a mudança na direcção do pensamento de W. James em *The Principles of Psychology – Volume 1*, ed. cit., pp. 130-131.



Agora F_1 e P_1 são um só e o mesmo estado ou acontecimento, assim como F_2 e P_2 também são um só e o mesmo estado ou acontecimento. Assumida a indiscernibilidade dos idênticos, cada um dos dois estados ou acontecimentos tem de caracterizar-se exactamente por meio dos mesmos predicados. Algo de similar acontece também a todas as setas que representam relações de causalidade. Elas reduzem-se a uma única seta: a seta inferior que representa – não problematicamente – a relação (nomológica) de causalidade física. Nenhuma das setas tracejadas, antes problemáticas, desaparece realmente – tanto mais que não se vislumbra a ocorrência de uma revolução (científica) tão drástica que imponha a integração de alguns predicados hoje encarados como mentais («quais?» seria também então uma questão pertinente) na própria física. Pelo que a caracterização de estados ou acontecimentos com recurso a predicados mentais se torna uma caracterização – apenas e precisamente – problemática de estados ou acontecimentos físicos. O apelo, em particular, à intencionalidade (com «c» ou com «s»), a conteúdos ou significados (ou, ainda, a objectos *sui generis*) intencionais (representacionais) associados a crenças e desejos, proposicionalmente estruturados ou não, cai agora fora do âmbito de uma psicologia científica. Na terminologia sugerida por J. J. C. Smart, as vulgares descrições de estados ou acontecimentos (ditos) psicológicos são para ser encaradas como descrições topicamente neutras ou, noutra designação, quase lógicas. A proposta avançada acaba, desta maneira, por respeitar apenas à referência dos predicados mentais e é muito simplesmente a de que a qualquer estado ou acontecimento (dito) psicológico – para usar a formulação de J. J. C. Smart – acontece (contingentemente) ser um determinado estado ou acontecimento físico.

A angústia de W. James acerca da inexistência da psicologia científica surge, outra vez, como sem cabimento – ao passo que a responsabilidade pelo elemento existencial dessa angústia pode ser agora atribuído a uma espécie de complicação filosófica indevida (e não a qualquer falta de coragem (ou visão) filosófica, como sucedia no eliminacionismo).

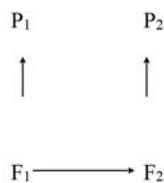
4

Resta considerar as duas posições presentes no segundo ramo da opção que o naturalismo enfrenta. Trata-se de posições que desempenharam um papel crucial tanto na maneira de pensar que foi a de W. James, como nas teses específicas que W. James acabou por defender. A sugestão geral é, pois, a de que as críticas que W. James dirigiu às duas posições não só o aproximam do naturalismo, como podem bem ter estado na origem da angústia de W. James.

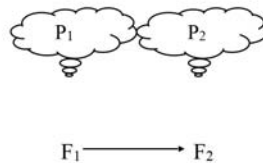
Em primeiro lugar, o epifenomenismo. A posição epifenomenista suscita normalmente uma série de reticências – de género muito diverso, quase sempre apresentadas

num tom mais ou menos consternado. A ideia básica do epifenomenismo é, no entanto, bastante simples. Trata-se da ideia segundo a qual há uma diferença entre tudo (qualquer estado ou acontecimento) ter uma causa e tudo (qualquer estado ou acontecimento, de novo) ser uma causa.

Assim, o epifenomenismo recorre apenas à relação (nomológica) de causalidade física na qual estão envolvidos, às vezes, estados ou acontecimentos psicológicos. Estes são para ser tratados, por sua vez, como epifenómenos devido a não possuírem eles próprios efeitos – ou, mais exactamente, nas palavras de W. James¹³, qualquer função mecânica. Isto basta para notar que a seta destinada a representar a relação (nomológica) de causalidade física pode agora ocorrer três vezes ou uma única vez. (Neste último caso para realçar a adopção de um ponto de vista que talvez seja mais claramente metafísico que estritamente positivista.) No primeiro caso, o esquema apropriado seria o seguinte.



No segundo caso, a ideia básica do epifenomenismo seria melhor representada por um esquema do seguinte género.



O primeiro destes dois esquemas pode ser imediatamente ligado à crítica – com origem numa qualquer das duas posições materialistas mais robustas – segundo a qual os estados ou acontecimentos psicológicos se tornavam fantoches nomológicos («nomological danglers», na expressão que J. J. C. Smart foi buscar a H. Feigl). Poderia até mesmo colocar-se a questão de saber se há alguma justificação para falar em estados ou acontecimentos psicológicos. O segundo esquema retoma a questão anterior, mas requer consideração um pouco mais cuidada. O esquema pode ser, primeiro, associado à crítica – proveniente do naturalismo – segundo a qual os estados ou acontecimentos psicológicos passam a ser encarados exactamente como no eliminacionismo. De facto, este parece ser o tópico principal de uma esclarecedora passagem de W. James¹⁴: «[A

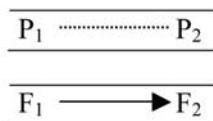
¹³ *The Principles of Psychology – Volume 1*, ed. cit., p. 129. A passagem está citada, em maior extensão, na nota seguinte.

¹⁴ W. JAMES, *The Principles of Psychology – Volume 1*, ed. cit., p. 129. Imediatamente antes da passagem citada, W. JAMES (*The Principles of Psychology – Volume 1*, ed. cit., p. 129) escreve: «But what on this view could be the function of the consciousness itself? *Mechanical* function it would have

cadeia das ocorrências cerebrais] seria uma cadeia completamente autónoma [quite autonomous] de ocorrências, e tudo o que a mente for com ela estaria lá apenas como um “epifenómeno”, um espectador inerte [an inert spectator], uma espécie de “espuma, aura ou melodia”, como diz o Sr. [S.] Hodgson, relativamente à qual uma oposição [opposition] ou um fomento [furtherance], no que respeita às próprias ocorrências [cerebrais], seriam igualmente impotentes [powerless].» Vale a pena atentar por um momento na expressão que fala em (completa) autonomia, na espécie de horror que está presente na adjectivação usada por W. James desde logo em «espectador», ou na leitura cultural (edificante ou não) que pode ser acrescentada a termos tais como «oposição» e «fomento». Mas o mais relevante é, para já, notar uma outra coisa. A saber, que apenas se o critério para distinguir o que é real e o que não é real (respectivamente na parte de baixo e na parte de cima do último esquema) for a participação, no específico lugar de causa, em relações (nomológicas) de causalidade física ou, de maneira similar, a posse de determinados poderes causais (mais ou menos manifestos), é que a ideia de os estados ou acontecimentos psicológicos serem epifenómenos tende realmente para o eliminacionismo. (Note-se que o fisicismo, dado o seu apelo à relação de identidade, não é conjugal com o epifenomenismo.) Admita-se agora, em segundo lugar, mas levando também completamente a sério a passagem antes citada de W. James, como demasiado problemática a existência de estados ou acontecimentos que não participam em relações (nomológicas) de causalidade física adicionais àquelas das quais eles próprios resultam (como efeitos ou, claro, epifenómenos). Neste caso resta assumir que a caracterização apropriada de estados ou acontecimentos psicológicos não pode fazer-se por relação com quaisquer poderes causais (mais ou menos manifestos).

Mas isto também corresponde a perceber as vantagens de uma última posição disponível. A posição seria, no essencial, uma forma de dualismo particularmente avessa a intuições, por mais vulgares (no senso comum, diria W. James) ou bem distribuídas (como o bom senso, para lembrar agora a opinião de R. Descartes) que tais intuições se encontrem.

Este género de dualismo caracterizar-se-ia pelo desaparecimento de qualquer ligação vertical, quer entre F_1 e P_1 , quer entre F_2 e P_2 – e pelo concomitante afastamento de qualquer questão acerca do que se tornou costume (filosófico, antes de mais) chamar interacção entre a mente e o corpo (ou o cérebro). O esquema apropriado à posição dualista assim esboçada limitar-se-ia a registar – de facto, com uma ligação de um novo género – o seguinte.



O esquema conserva, sem dúvida, uma espécie de paralelismo entre os estados ou acontecimentos nele representados. Mas esse paralelismo – se é de um paralelismo que

none. The sense-organs would awaken the brain-cells; these would awaken each other in rational and orderly sequence, until the time for action came; and then the last brain-vibration would discharge downward into the motor tracts.»

realmente se trata – entre estados ou acontecimentos físicos e estados ou acontecimentos psicológicos, bem como a natureza da relação (na parte de cima do esquema) entre os próprios estados ou acontecimentos psicológicos – uma relação que, aliás, também não se vê por que teria de ser uma relação de causalidade (estritamente) psicológica, assumindo que se pretendia continuar a falar de causalidade (não física, agora) – podem permanecer por determinar. Talvez se tenha atingido neste momento um mistério do género daquele que o naturalismo (tal como um dualismo com interacção, aliás) apenas assume quando colocado diante do problema da exclusão causal ou explicativa. Há, evidentemente, outras vias disponíveis: aquela que apela a uma intervenção divina (primitiva ou continuada, à maneira da pensada respectivamente em G. Leibniz e N. Malebranche) ou aquela que apela a um certo sentido (tendencialmente idealista) de constituição por um procedimento transcendental (e não propriamente transcendente, pensando na maneira como I. Kant usou tais termos). Mas talvez estas duas vias fizessem apenas subir o número de mistérios a enfrentar. Deste ponto de vista, o desafio para o dualismo reduz-se a perceber como dar conta – no seguimento das críticas dirigidas ao epifenomenismo – dos estados ou acontecimentos psicológicos de uma maneira que não se mistura com a relação (nomológica) de causalidade física.

Está na altura de voltar a W. James. Para W. James, quer o epifenomenismo (muitas vezes dito «o ponto de vista fisiológico» ou «o ponto de vista do fisiologista»), quer R. Descartes (que é a referência de W. James no que respeita ao dualismo), merecem algum – mas não mais que algum – respeito. Segue a razão para isto, em dois passos: ambos partilham um princípio (ou postulado) de continuidade estritamente uniforme – mas, infelizmente, acontece que esse mesmo princípio (ou postulado) pode ser usado teoricamente tanto de baixo para cima, como de cima para baixo. A situação em que se fica é descrita por W. James¹⁵ nos seguintes termos: «Todos os argumentos a partir da continuidade funcionam de duas maneiras: pode-se nivelar para cima [level up] ou nivelar para baixo [level down] por seu intermédio. E é claro que argumentos como esses se podem devorar mutuamente por toda a eternidade.»

Aliás, para W. James, se R. Descartes errou nalgum ponto foi precisamente ao não se deixar guiar por essa continuidade de modo a adoptar uma forma de mentalismo relativamente generalizada, similar à posição do pampsiquismo – que não se confundiria com qualquer dualismo de rosto humano por respeitar pelo menos aos animais, no seu conjunto. Eis o que precisamente diz W. James¹⁶ sobre R. Descartes e, logo de seguida, sobre a ignorância (arbitrária) da posição tendencialmente pampsiquista: «A Descartes pertence o crédito de ter sido, primeiro, corajoso o suficiente para conceber um mecanismo nervoso completamente auto-suficiente e que deveria ser capaz de realizar actos complexos e aparentemente inteligentes. Por uma restrição singularmente arbitrária, no entanto, Descartes parou no homem e, embora afirmando que nos animais a máquina nervosa era tudo, entendeu que os actos superiores do homem eram o resultado da agência da sua alma racional. A opinião de que os animais não têm de toda consciência [alma racional?] era, claro, paradoxal demais para se manter por muito tempo como

¹⁵ W. JAMES, *The Principles of Psychology – Volume 1*, ed. cit., p. 134.

¹⁶ W. JAMES, *The Principles of Psychology – Volume 1*, ed. cit., p. 130.

algo mais do que uma curiosidade na história da filosofia.» De facto, este parentesco entre as posições epifenomenista e dualista (na sua versão tendencialmente pampsiquista) aparece noutras passagens de W. James.

Compare-se, por exemplo, a passagem anterior com uma das passagens nas quais W. James¹⁷ fala mais explicitamente sobre o epifenomenismo: «Mas tão simples e atraente é essa concepção do ponto de vista consistentemente fisiológico que é realmente maravilhoso ver quão tarde nela tropeçou a filosofia, e quão poucas pessoas, mesmo depois de ela lhes ter sido explicada, plena e facilmente percebem o seu alcance. Grande parte da escrita polémica contra ela é de homens que ainda não conseguiram pô-la na sua imaginação.» É apenas a seguir a esta espécie de elogio dirigido ao epifenomenismo – solidário de uma espécie de crítica à própria filosofia – que W. James¹⁸ escreve o seguinte: «Uma vez que este tem sido o caso, parece que vale a pena dedicar mais algumas palavras a torná-la plausível, antes de a criticarmos nós mesmos.»

A crítica que W. James dirige ao epifenomenismo comporta, à primeira vista, apenas uma darwinização – o termo vem em W. James¹⁹ – dos estados ou acontecimentos psicológicos e, por aí, do próprio ponto de vista em que W. James vai acabar por se colocar. Há, primeiro, um facto que é assumido: o alinhamento existente entre, por um lado, experiências de prazer (ou procura, para deixar de lado espectadores inertes) e promoção da sobrevivência e, por outro lado, experiências de aversão (ou evitamento, para deixar mais uma vez de lado espectadores inertes) e prejuízo da sobrevivência²⁰. Em segundo lugar, há um duplo movimento teórico. Ao mesmo tempo que reconhece a complexidade (designadamente, a partir de um específico ponto de vista) da hipótese darwinista, W. James²¹ reafirma as pretensões cruciais da teoria (psicológica) do senso comum do seguinte modo: «Numa palavra, a sobrevivência pode entrar numa discussão puramente fisiológica apenas como uma *hipótese feita por um espectador* [onlooker; “seja ela do próprio animal, ou apenas nossa ou do Sr. [C.] Darwin”, um pouco antes], sobre o futuro. Mas no momento em que se traz a consciência para o meio [da discussão], a sobrevivência deixa de ser uma mera hipótese. Não mais é “se a sobrevivência é para ocorrer, então de tal e tal maneira devem funcionar o cérebro e outros órgãos” [“if survival is to occur, then so and so must brain and other organs work”]. Isso tornou-se agora um decreto imperativo [“uma espécie de *dever-ser* [should-be] actual”, um pouco antes]: “A sobrevivência *deve* ocorrer, e portanto os órgãos *devem* funcionar assim!” [“Survival *shall* occur, and therefore organs *must* so work!”] Fins *reais* [real ends] aparecem agora pela primeira vez sobre o palco do mundo.» Neste momento, o tema de W. James deixou claramente de ser o alinhamento primeiro referido – e que decerto pode ser assegurado (numa discussão puramente fisiológica, como diz W. James) pela separação entre sistemas (e epifenómenos) de relação sensorial com o mundo e sistemas (e

¹⁷ W. JAMES, *The Principles of Psychology – Volume 1*, ed. cit., pp. 129-130.

¹⁸ W. JAMES, *The Principles of Psychology – Volume 1*, ed. cit., p. 130.

¹⁹ O verbo «darwinizar» é o verbo usado por W. JAMES (*The Principles of Psychology – Volume 1*, ed. cit., p. 140).

²⁰ W. JAMES, *The Principles of Psychology – Volume 1*, ed. cit., p. 143. A passagem crucial é a seguinte: «*It is a well-known fact that pleasures are generally associated with beneficial, pains with detrimental, experiences.*»

²¹ W. JAMES, *The Principles of Psychology – Volume 1*, ed. cit., p. 141.

epifenómenos, mais uma vez) de reforço ou inibição de comportamentos. A relação ao futuro que antes especificava a hipótese da sobrevivência (a partir do ponto de vista duma discussão puramente fisiológica, nos termos de W. James) passa a ocupar o lugar central numa concepção da consciência para a qual esta, a consciência, é como um órgão – ou, melhor (se não for “pioir”), é mais um órgão – com uma certa função²². De facto, W. James²³ tinha antes fornecido, de maneira simultaneamente hipotética e assertiva, o elemento essencial para o seu argumento: «Se as sensações são causas, com certeza os seus efeitos devem ser fomentos e verificações de [furtherances and checkings of] movimentos cerebrais internos, dos quais em si próprios [in themselves] somos inteiramente sem conhecimento.» Em terceiro lugar, mas também de maneira particularmente reveladora para tudo quanto respeita à angústia de W. James, nada disto ocorre sem que o próprio W. James expresse dúvidas muito explícitas sobre, imagine-se, a física e, mais em particular, sobre a compreensão da relação (nomológica) de causalidade física.

Tudo parece passar-se como se houvesse mesmo uma luta entre a psicologia científica e a física – e, embora no âmbito restrito da psicologia científica, a teoria (psicológica) do senso comum derrote o epifenomenismo (ou faça sucumbir, na linguagem de W. James, a teoria (psicológica) do autómato consciente), essa luta fosse mesmo para ser decidida pelo senso comum. Dir-se-ia, no mesmo sentido, que W. James não encontrou em lado nenhum outro juiz – um árbitro menos parcial e, talvez, mais informado – para tal luta. A esta luz se compreende então que W. James²⁴ tenha também dito o seguinte: «E quando alguém se senta para considerar que género de coisa alguém *significa* [one

²² A passagem que inclui uma das talvez mais famosas teses de W. JAMES (*The Principles of Psychology – Volume 1*, ed. cit., p. 144) é a seguinte: «*A priori* analysis of both brain-action and conscious action shows us that if the latter were efficacious it would, by its selective emphasis, make amends for the indeterminateness of the former; whilst the study *a posteriori* of the *distribution* of consciousness shows it to be exactly such as we might expect in an organ added for the sake of steering a nervous system grown too complex to regulate itself.» Vale a pena notar que esta concepção de consciência parece apenas vacilar no âmbito da igualmente famosa tese de W. James sobre as emoções. Esta tese é assim apresentada por W. JAMES (*The Principles of Psychology – Volume 2*, New York: Henry Holt, 1890, pp. 449-450): «Our natural way of thinking about these coarser emotions is that the mental perception of some fact excites the mental affection called the emotion, and that this latter state of mind gives rise to the bodily expression. My theory, on the contrary, is that *the bodily changes follow directly the perception of the exciting fact, and that our feeling of the same changes as they occur IS the emotion*. Common-sense says, we lose our fortune, are sorry and weep; we meet a bear, are frightened and run; we are insulted by a rival, are angry and strike. The hypothesis here to be defended says that this order of sequence is incorrect, that the one mental state is not immediately induced by the other, that the bodily manifestations must first be interposed between, and that the more rational statement is that we feel sorry because we cry, angry because we strike, afraid because we tremble, and not that we cry, strike, or tremble, because we are sorry, angry, or fearful, as the case may be.» Um pouco adiante, o próprio W. JAMES (*The Principles of Psychology – Volume 2*, ed. cit., p. 453) acrescenta o seguinte: «Let not this view be called materialistic. It is neither more nor less materialistic than any other view which says that our emotions are conditioned by nervous processes. No reader of this book is likely to rebel against such a saying so long as it is expressed in general terms; and if anyone still finds materialism in the thesis now defended, that must be because of the special processes invoked.»

²³ W. JAMES, *The Principles of Psychology – Volume 1*, ed. cit., p. 137.

²⁴ W. JAMES, *The Principles of Psychology – Volume 1*, ed. cit., p. 137.

means] quando alguém pergunta por uma “razão”, é-se [one is] levado para tão longe [so far afield, so far away] da ciência vulgar [popular science] e do seu escolasticismo, que se vê que até um facto como a existência ou não existência da ideia de um bife pode não ser completamente indiferente a outros factos no mesmo universo, e em particular pode ter algo a ver com determinar a distância a que duas moléculas devem estar separadas. Se é assim, então o senso comum, embora a natureza íntima da causalidade e da conexão das coisas do universo permaneça para além do seu horizonte lamentavelmente limitado, possui a raiz e a essência da verdade nas suas mãos [the root and gist of the truth in her hands] quando obstinadamente mantém para si que [holds to it that] sensações e ideias são causas.» Há até um ponto adicional em que convém reparar. O ponto é o de que W. James²⁵ só diz isto via, note-se, D. Hume: «É verdadeiramente difícil o suficiente imaginar a ideia de um bife a ligar duas moléculas conjuntamente; mas desde o tempo de Hume [“como se Hume, Kant e [H.] Lotze nunca tivessem nascido”, um pouco depois] tem sido igualmente difícil imaginar *qualquer coisa* [anything] a ligá-las conjuntamente.»

Nesta altura, a lição que a angústia de W. James ainda hoje contém fica muito mais clara: a luta entre a psicologia científica e a física é realmente decidida pelo senso comum – e esta ideia, duvidosamente característica de um ponto de vista estritamente positivista, também pode ser aquilo mesmo que o naturalismo ainda julga conseguir evitar.

Colocado de lado o dualismo de género cartesiano (ou de maneira equivalente, pelo menos aos olhos de W. James, o dualismo interaccionista), a angústia de W. James talvez apenas pudesse ter sido evitada pela adopção firme do epifenomenismo. De modo similar, embora no sentido inverso: colocado de lado o epifenomenismo, a angústia de W. James talvez apenas pudesse ter sido evitada pela adopção firme de um dualismo de género não cartesiano – o qual, atendendo às ulteriores posições do eliminacionismo e do fisicismo, obrigaria à defesa de um dualismo sem interacção e, por aí, à anulação das suposições naturalistas que estão na base do problema da exclusão causal ou explicativa²⁶. O caminho que W. James preferiu seguir foi diferente: deixar a questão nas mãos do senso comum – e pagar, depois, o preço por isso mesmo na carta ao seu editor.

²⁵ A passagem a seguir citada constitui, para W. JAMES (*The Principles of Psychology – Volume 1*, ed. cit., p. 136), uma crítica explícita ao modo como C. Mercier (o autor mais atrás referido e citado) ilustrou o ponto do problema da exclusão causal ou explicativa.

²⁶ Talvez fosse preferível ler a seguinte passagem de W. JAMES (*The Principles of Psychology – Volume 1*, ed. cit., p. vi) como uma aproximação a uma posição realmente dualista: «This book, assuming that thoughts and feelings exist and are vehicles of knowledge, thereupon contends that psychology when she has ascertained the empirical correlation of the various sorts of thought or feeling with definite conditions of the brain, can go no farther – can go no farther, that is, as a natural science. If she goes farther she becomes metaphysical». Ignorando a questão relativa ao entendimento que afinal deve ser dado, nesta passagem, a «condições» (em «definite conditions of the brain»), poder-se-ia notar ainda que – atendendo ao conjunto da obra de W. James – parece não haver nada de muito errado com a metafísica. Ao contrário do que acontece com a ideia de uma psicologia científica – como mostra a carta de W. James ao seu editor.

MARIA FORMOSINHO*

ABORDAGEM PSICOLÓGICA DO FENÓMENO RELIGIOSO NO DEALBAR DO SÉCULO XX: CONVERGÊNCIAS ENTRE FLOURNOY, JAMES E DELACROIX

1. Théodore Flournoy e a abordagem psicológica do fenómeno religioso

A divulgação de *Les Principes de la Psychologie Religieuse* de Théodore Flournoy, no número 72 dos *Archives de Psychologie* de 2006, denota claramente a renovação do interesse pela obra deste antigo professor da Universidade de Genebra, no âmbito da investigação psicológica sobre a experiência religiosa. O estudo publicado corresponde à Introdução a uma série de 14 lições sobre Psicologia Religiosa, que foram proferidas no curso de Psicologia Experimental da Faculdade de Ciências, no semestre de Inverno do ano lectivo 1901/1902¹. A análise deste estudo permite-nos discernir as posições do autor suíço relativamente à psicologia dos fenómenos religiosos e cotejar a sua posição com a do americano William James que, na mesma data, havia sido convidado a proferir dois cursos, na Universidade de Edimburgo, sobre a mesma temática.

Começando por considerar a escassez de investigações no domínio da psicologia da religião, Flournoy destaca um conjunto de trabalhos publicados na América, fazendo alusão directa à pesquisa de William James. No seu ponto de vista, esta escassez de estudos contrasta com a dimensão relevante que o fenómeno religioso tem para a história da humanidade havendo, por tal razão, que discernir os obstáculos epistemológicos e culturais susceptíveis de explicar este reduzido interesse heurístico por parte dos investigadores em psicologia. Para o autor, a explicação encontrar-se-ia fundamentalmente na grande discrepância intelectual entre as designadas “almas religiosas” relutantes a desenvolverem uma pesquisa, que conotam como uma espécie de profanação, e “os espíritos científicos” pouco predispostos a acolherem este tipo de investigações. De qualquer forma, para Flournoy, o espírito positivista que marcava a ciência da época não deveria constituir causa nem fundamento para o desinteresse pelo estudo descritivo do fenó-

* Universidade de Coimbra.

¹ Estas lições haviam sido originalmente publicadas, nos *Archives de Psychologie*, em Dezembro de 1902.

meno religioso, e a este propósito cita Ribot que, em 1896, afirmava de forma peremptória: «Même en poussant les choses à l'extrême, en admettant que toutes les manifestations du sentiment religieux ne soient qu'illusion et erreur, il n'en reste pas moins que l'illusion et l'erreur sont des états psychiques et à ce titre doivent être étudiés par la psychologie»². Procurando delimitar o novo domínio da psicologia da religião, Flournoy insiste em distingui-la dos estudos da história das religiões, se bem que reconhecendo o contributo que este estudo histórico poderá dar para a compreensão dos aspectos culturais, sociais e institucionais da vida religiosa das gerações passadas. Por outras palavras, se à história das religiões incumbe a análise das manifestações objectivadas da experiência religiosa dos indivíduos, à psicologia incumbe a análise dos fenómenos da consciência individual, pois será só através desta abordagem individualizante que se tornará possível encontrar explicação para a sucessão temporal das manifestações sociais que a história descreve.

Importante é, também, perceber que esta delimitação disciplinar da psicologia da religião exige, complementarmente, uma diferenciação clara face à própria especulação filosófica de cariz metafísico, sendo que a indagação psicológica se circunscreve dentro dos limites descritivos e explicativos que são similares a qualquer ciência natural, que faça uma utilização interpretativa dos fenómenos, sem pretensões de edificação piedosa ou substantivação de uma verdade ontológica de natureza transcendente. Evidentemente que esta referenciação ontológica ao transcendente incorpora-se na própria experiência religiosa. Mas Flournoy insiste que o ponto de vista psicológico é manifestamente um ponto de vista fenoménico que utiliza, como princípio epistemológico axial, o «princípio da exclusão da transcendência»³ Será, pois, este princípio de exclusão do transcendente que define e delimita o âmbito da psicologia religiosa⁴, se bem que a psicologia não deixe de se lhe referir fenoménicamente como um dado integrativo da própria experiência religiosa. De facto, a neutralidade do ponto de vista do cientista não pode anular, mas obriga-o pelo contrário, a registar as significações subjectivas que os indivíduos atribuem a determinado tipo de experiências. Nesta exigência por um rigor na análise fenoménica da experiência subjectiva, Flournoy exige que as ideias ou representações dos sujeitos sejam tidas em consideração, recomendando que o psicólogo se remeta, ao analisar os fenómenos religiosos, «à la petite cuisine accoutumée de toute investigation expérimentale, conformément aux recettes détaillées dans les traités de méthodologie, de façon à aboutir tant bien que mal à ce que nous appelons la connaissance scientifique et l'explication naturelle du phénomène»⁵.

Neste sentido e sendo a pesquisa psicológica, no domínio da religião, claramente diferenciada da especulação teológica e da reflexão metafísico-filosófica, a atenção prestada aos fenómenos de ordem biofisiológica afigura-se-lhe fundamental para circunscre-

² RIBOT, Th., *La Psychologie des sentiments*, Alcan, Paris 1896, p. 297.

³ FLOURNOY, Th., «Les principes de la Psychologie religieuse», *Archives de Psychologie*, 2006, 72, 9.

⁴ Como afirma expressamente Flournoy: «La psychologie religieuse ne rejette point, pas plus qu'elle n'affirme, l'existence transcendante des objets de la religion; elle se borne à l'ignorer et à écarter un problème qu'elle estime n'être pas de son ressort. Pour la psychologie en effet, dit encore Ribot, le sentiment religieux est un fait qu'elle a simplement à analyser et à suivre dans ses transformations, sans aucune compétence pour discuter sa valeur objective ou sa légitimité» (*ibidem*).

⁵ FLOURNOY, «Les principes de la Psychologie religieuse», art. cit., p. 11.

ver o carácter científico e não especulativo da indagação psicológica⁶. Por isso, e ainda que reconhecendo o escasso conhecimento das correlações biológicas dos fenómenos de experiência religiosa, o psicólogo insiste no interesse que esta indagação de natureza biologizante pode assumir para o investigador, afastando-o da especulação e restringindo-o aos fenómenos observáveis. Por outro lado, mais acessível que a investigação biológica, por muito relevante que esta lhe pareça, afigura-se-lhe a abordagem evolutiva ou *genética*, que procura estudar a experiência dos fenómenos religiosos em função das condições do desenvolvimento. Evidentemente que esta abordagem genética não pode deixar de incluir um ponto de vista comparativo ou *diferencial*, que a torne congruente com uma concepção plural da experiência religiosa e figure ilustrativo do tipo de abordagem funcionalista a que a psicologia almeja. Como o próprio declara: «Cela veut dire que la religion y est considérée et étudiée comme une fonction vitale, dont il s'agit de déterminer les formes et les conditions de développement, les variétés et les modifications tant normales que pathologiques suivant les sujets et les groupes, le rôle enfin, l'importance, les effets au milieu des autres fonctions, dans l'économie de l'individu en tant qu'organisme vivant et personnalité psychique tout ensemble⁷».

Nesta referência ao aspeto funcional da religião expressa-se o próprio interesse da análise científica. Com efeito, esta legitimação funcional da experiência religiosa fá-la sobressair aos olhos do professor genebrino como um fenómeno essencial de estudo, contrariando a ideia que a representa como um simples atavismo evolutivamente ultrapassado, se bem que hiperbolizado em certas manifestações psicopatológicas, por cuja pesquisa se interessou. Consciente, todavia, das próprias limitações inerentes a esta abordagem funcional do fenómeno religioso, Flournoy insiste claramente na necessidade de remeter para outras instâncias a elucidação do mistério que rodeia a própria vida humana. A análise subjectivante a que aspira desvia-se de modo deliberado da questão ontológica subjacente, com a qual a experiência religiosa se pretende confrontar. E assim é que na circumspecta reserva científica a que se remete, o próprio futuro da religião afigura-se-lhe algo impenetrável, pois prever a sua continuidade ou extinção pressupõe assumir um ponto de vista dogmático que exorbita da perspectiva funciona-

⁶ O artigo metodológico, publicado em 1902, pode na sua problemática, ser hoje complementado, na enunciação da sua problemática, com o teor dos Manuscritos que se reportam às notas de preparação elaboradas por Flournoy, para o curso de 15 preleções sobre *Psicologia Religiosa* que o autor proferiu de Janeiro a Março de 1905, e mais tarde repetiu de Novembro a Dezembro de 1906. Estes manuscritos foram laboriosamente analisados por Newman Lao, no quadro do seu trabalho de dissertação apresentado na Universidade de Lausanne (2010), sob orientação do Prof. Pierre Yves Brandt. Sendo de grande valia para a análise do perfil docente de Flournoy, a exegese do referido manuscrito (Ms fr 7841/6), adquirido juntamente com outros pela Biblioteca de Genève, em 2007, permite um paralelismo com o artigo metodológico anterior, completando-o nalguns dos seus aspectos. Neste sentido, há temas recorrentes nas notas manuscritas e no artigo publicado, como sejam o esclarecimento sobre o termo de *Psicologia religiosa* e especificação da sua natureza comparativamente com outros domínios disciplinares afins. Interessante é notar, por exemplo, que ainda que utilize o termo de *Psicologia Religiosa*, no intitulado do curso, Flournoy denota o seu sentido equívoco, insistindo na perspectiva naturalista que rege a abordagem psicológica, em que necessariamente o investigador se abstém da emissão de qualquer juízo normativo, e se limita a registar as crenças e vivências subjetivas dos sujeitos observados, sem se pronunciar sobre o seu valor absoluto.

⁷ FLOURNOY, «Les principes de la Psychologie religieuse», art. cit., pp. 14-15.

lista que torna fecundo o interesse científico pelo fenómeno. Donde, sem denegrir a aspiração transcendental da experiência subjectiva, mas deixando em aberto a crença transcendente dos compromissos fideístas, o autor suíço torna clara a sua comunhão de posições com o autor americano William James⁸.

2. Convergência entre as abordagens de Flournoy e William James

Quando cotejamos as perspectivas dos dois autores, necessário se torna destacar a intensa amizade e correspondência que ligou os dois autores. É, com efeito, neste intercâmbio que podemos perceber a comunhão de pontos de vista referente à abordagem psicológica da experiência religiosa. Como sabemos, foram várias as vicissitudes que marcaram a realização das *Gifford Lectures* que James proferiu, em Edimburgo, nos períodos estivais de 1901 e 1902. A publicação dessas conferências, no volume intitulado *The varieties of religious experience*, coincidiu com as últimas conferências proferidas em 1902, havendo sido, no entanto, o texto preparado e concluído em Março do mesmo ano. Este texto recorrentemente editado tornou-se um ícone na obra do autor e, se bem que tenha vindo a receber críticas de vários quadrantes, impõe-se como um texto de clara e agradável redacção que seduziu várias gerações de leitores.

No estudo de Lambert⁹ encontra-se uma descrição bastante detalhada referente à sucessão temporal do plano das conferências de William James e das vicissitudes que as rodearam. Inicialmente James havia sido convidado para leccionar essas conferências na Universidade de Aberdeen, nos anos lectivos de 1898/1899 e 1899/1900. Optando por uma universidade de mais prestígio e concedendo-se um maior tempo de preparação dos cursos, James escolhe uma nomeação em Edimburgo, indicando um outro colega para o posto de Aberdeen¹⁰. Embora tivesse sido indigitado para proferir o seu curso, nos períodos estivais dos anos letivos de 1889/1899 e 1899/1900, adiou o seu primeiro curso para o ano 1901/1902, em data próxima àquela em que Flournoy lecionou o seu curso em Genebra sobre a mesma temática.

Segundo testemunho próprio, a preparação dos cursos parece ter-se iniciado em Junho de 1897, data em que o autor começou a recolher material bibliográfico alusivo

⁸ Será de referir que, na Primavera de 1910, M. de Vargas, Presidente da Associação Cristã Suíça de Estudantes, concebeu a ideia de chamar William James a passar o Verão na Europa, para proferir uma alocação no Encontro da Associação, em Sainte – Croix. O professor aceitou o convite, mas por motivos de agravamento do seu estado de saúde, acabou por não poder participar, vindo a falecer em Chocorua (New Hampshire), depois de um mês passado em Inglaterra, nos finais de Agosto. Foi na sequência do anúncio do falecimento de seu estimado amigo, que Théodore Flournoy preparou o seu estudo sobre *A Filosofia de William James*, vindo a lume em Junho de 1911, como obra de divulgação apologética das concepções do autor. Escrito em francês, o livro terá uma tradução inglesa, autorizada por Edwin B. Holt e William James Jr., com edição em 1917.

⁹ LAMBERT, D. C., *William James and the metaphysics of experience*, Cambridge University Press, Cambridge 2009.

¹⁰ Justificando esta sua opção pela possibilidade de dispor de mais tempo para a preparação, William James escreve: «For lectures I want to do my level best, and if possible sat down my last will and testament on religious matters» (*apud* LAMBERT, *William James and the metaphysics of experience*, op. cit., p. 99).

às experiências religiosas. No Verão de 1898, James viajou para a Califórnia para proferir «Talks to teachers on Psychology» e proferiu a sua famosa conferência em Berkeley sobre «Philosophical Conceptions and Practical Results». No Outono de 1898 começa a aludir de forma concreta ao seu projecto para as *Gifford Lectures*, indicando em carta dirigida a amigos que tem em mente analisar «the psychology of the religious consciousness, in its developed state»¹¹.

Em Março de 1899, James tinha ampliado o seu projecto primordial, tal como o dá a entender, na correspondência que estabelece com Henry Rankin e François Pillon. A este último o psicólogo comunica que o curso «repartir-se-á entre a Psicologia e a Metafísica»¹². Não obstante os problemas recorrentes de saúde que o obrigaram a solicitar o adiamento das Lições, confirma-se que, em Fevereiro de 1900, James terá iniciado a redacção das primeiras conferências, havendo concluído as 4 primeiras lições em Setembro desse mesmo ano. Nessa data figura um primeiro esboço dos conteúdos da futura obra que mostra claramente que o núcleo essencial desse projecto, se bem que antecipando *Varieties* (1902), em muitos dos seus pontos, acabará por ser reformulado e expandido na versão final.

Segundo Lamberth, o autor americano teria projectado inicialmente proceder de forma separada a uma análise descritiva e filosófica do fenómeno religioso, fazendo corresponder esses distintos tipos de análise ao primeiro e segundos cursos de Verão que estavam previstos. Na versão final de *Varieties*, o projecto descritivo assume-se como objectivo central e nuclear da obra, distinto de outras formas de abordagem, como seja a própria abordagem histórica e teológica. Torna-se, também, claro que depois de algumas explanações, na 1ª lição, dedicada à Religião e Neurologia, o autor americano intenta justificar a originalidade do seu projecto, através do tipo de material recolhido. Nas suas próprias palavras afirma que vai abordar os fenómenos de experiência religiosa «num contexto mais vasto do que tem sido habitual nos cursos universitários»¹³.

Para caracterizarmos a abordagem levada a cabo por James e nela denotar as possíveis convergências com a de Flournoy, começaremos por referenciar que, de forma auto-limitativa, James interessa-se pela experiência religiosa individual em detrimento de quaisquer outras abordagens de tipo social ou institucional¹⁴. Nesta abordagem fenomenológica da experiência individual, figura um princípio convergente com o assumido por Flournoy, no sentido em que a indagação heurística se centra de forma radicalmente empírica sobre os estados emocionais ou representações mentais do sujeito, assumidas como realidades de natureza empírica¹⁵, que haverá que descrever e interpretar no seu dinamismo processual.

¹¹ James to Henry W. Rankin, 30 September 1898.

¹² *apud* LAMBERTH, *William James and the metaphysics of experience*, op. cit., p. 100.

¹³ JAMES, W., *Varieties of religious experience*, Penguin Group, New-York, 1985, p. 25.

¹⁴ Como sublinha Charles Taylor, a abordagem de James compagina-se com o movimento moderno de secularização, que a própria Reforma Protestante propiciou, pela ênfase concedida à interiorização da fé e ao compromisso ético que a mesma pode denotar (TAYLOR, Ch., *Varieties of religion today. William James Revisited*, Harvard University Press, Cambridge – Massachussets 2002, pp. 14-15).

¹⁵ Nas suas próprias palavras, «the mass of collateral phenomena, morbid or healthy, with which the various religious phenomena must be compared in order to understand them better, forms what in the slang of pedagogies is termed *the apperceiving mass* by which we comprehend them» (JAMES,

Ou seja, de forma evidente William James pretende ignorar o aspecto institucional do fenómeno religioso, para se confinar aos aspectos da experiência individual, sublinhando que: «Religion, therefore, as I now ask you arbitrarily to take it, shall mean for us the feelings, acts, and experiences of individual men in their solitude, *so far as they apprehend themselves to stand in relation to whatever they may consider the divine*¹⁶». Neste sentido, é a experiência singular que se erige como verdadeiro *locus* do fenómeno religioso, enquanto transversal às várias crenças confessionais que o podem modelar, mas não propriamente determinar na sua especificidade mais genuína, como James sempre defenderá¹⁷. Se bem que a abordagem de James se autodelimite como psicológica e circunscrita à esfera dos pensamentos e sentimentos individuais, o objecto a que se reportam esses sentimentos e cognições assume um valor transcendente para o indivíduo, sendo este redimensionamento inerente à própria estruturação do fenómeno religioso, na sua dimensão subjectiva¹⁸.

Remetida a indagação religiosa ao aspecto fenoménico individual, não deixa o autor de perceber a própria dificuldade que há em definir essa mesma experiência. Nessa perspectiva, a experiência religiosa, independentemente do sistema de crenças e ritos particulares que a configuram, poderá ser identificada a partir da relação que o sujeito mantém com o que supõe ser uma ordem invisível com a qual se pretende harmonizar. Esta crença na realidade do invisível ordena e configura toda a experiência religiosa individual, seja qual for a sua forma de expressão, sendo que a experiência religiosa apresenta à consciência humana o sentido de uma presença objectiva, tal como o autor o traduz: «A sense of reality, a feeling of objective presence, a perception of what we may call something there, more deep and more general than by of the special and particular senses by which the current psychology supposes existent realities to be originally revealed¹⁹». Sem desconhecer o interesse que algumas manifestações espíritas, designadamente as de escrita automática, tinham suscitado no professor Flournoy, William James

Varieties of religious experience, op. cit., p. 25). Esta abordagem empiricista justifica-a James, pelo próprio espírito dos tempos, afirmando: «Never were as many men of a decidedly empiricist proclivity in existence as there are at the present day. Our children, one may say, are almost born scientific» (JAMES, *Varieties of religious experience*, op. cit., p. 14).

¹⁶ JAMES, *Varieties of religious experience*, op. cit., p. 31.

¹⁷ Subjacente a uma apreciação geral da obra, deve figurar a ideia que VRE procura compaginar, na sua reflexão, o legado do Protestantismo e as exigências da Ciência, sendo neste sentido de analisar a própria continuidade com a publicação «The will to believe» (1896). Por tal razão, a perspectiva evolucionista com que a Ciência o confronta obriga James a retirar da funcionalidade da religião o colete de forças institucional que a limita, seguindo o que já denunciara como intenção numa carta remetida a Holmes, em 1868 (HOLLINGER, D., «Damned for god's glory. William James and the scientific vindication of protestant culture», in W. PROUDFOOT (ed.), *William James and a Science of Religions. Reexperiencing «The Varieties of Religious Experience»*, Columbia University Press, New York, 2004, p. 18).

¹⁸ Como insiste Flournoy, na exegese que faz da sua obra, a originalidade da abordagem de James fica a dever-se prioritariamente ao seu método, tornando-se clara a influência que a formação do seu mestre Agassiz teve para o rigorismo da sua observação extrospectiva e introspectiva, afastando-o cedo das falácias do “abstraccionismo”, que permite deduções lógicas, mas improvadas (FLOURNOY, *The philosophy of William James*, Henry Holt and Company, New York 1917, p. 26).

¹⁹ JAMES, *Varieties of religious experience*, op. cit., p. 38.

remete-as para uma explicação de natureza orgânica, se bem que ainda desconhecida, manifestando um certo juízo prudencial face a certas interpretações parapsíquicas em que os círculos espíritas eram férteis, numa espécie de inversão reactiva ao paradigma positivista que dominava a ciência²⁰.

Em contraposição e, servindo-se da própria documentação cedida pelo Professor Flournoy, James aprofunda, de forma extensiva, na nona Lição, a análise da experiência mística a que se associam certos fenómenos de conversão. Falar da *conversão* de alguém implica para o psicólogo americano que «religious ideas, previously peripheral in his consciousness, now take a central place, and that religious aims form the habitual centre of his energy²¹». Admitindo que a psicologia não pode esclarecer todas as forças dinâmicas envolvidas no processo, manifesta-se de acordo com alguns autores que salientam ser este um processo normativo frequente no percurso adolescente, em que o sujeito se vê confrontado com a necessidade de ampliar o seu sistema de referências e convicções intelectuais e morais. Mas por central que este fenómeno se afigure em certas biografias de adultos ou adolescentes, William James reconhece que, para alguns indivíduos, este fenómeno de conversão está excluído da sua experiência porque, como afirma, «religious ideas cannot become the centre of their spiritual energy²²».

Admitindo-o, será todavia nestes capítulos sobre a conversão, que nós denotamos, de forma mais evidente, um certo sentido apologético na obra ainda que não cunhado por qualquer dogmatismo ou sectarismo. Nas suas próprias palavras, «psychology and religion are thus in perfect harmony up to this point, since both admit that there are forces seemingly outside of the conscious individual that bring redemption to his life²³». E se bem que remetendo a dinâmica operativa destes processos para uma mera dimensão psicológica, James não deixa de reconhecer a «força redentora» desse tipo de experiência religiosa, comumente originada por uma forma de crise existencial que outorga sentido à própria vida, segundo os relatos transcritos. Aliás, o fenómeno da conversão afigura-se-lhe nuclear no que particularmente à teologia protestante diz respeito, pois esta associa este tipo de experiência a doutrinas de predestinação e graça que reconfiguram estes acontecimentos de inspiração súbita em acontecimentos miraculosos, que tornam visível a cumulação de graças por parte de uma entidade transcendente.

Sem deixar de prestar atenção, na sua qualidade de psicólogo, a outro tipo de fenómenos que, aparentados com os da conversão clássica, são conotados como “paranor-

²⁰ O interesse pelo estudo dos fenómenos parapsíquicos foi comum a James e Flournoy, e partilhado com outros cientistas e pensadores da época; em 1882, Myers havia fundado, em Londres, a *Society for Psychical Research* (SPR), de que James viria a assumir a Presidência, e que teria uma influência histórica na criação da *Sociedade Francesa de Psicologia*, surgida em 1901 (PAROT, F., «Psychology in Human Sciences in France, 1920-1940», *History of Psychology*, 2000, vol. 3, nº 2, pp. 104-121). Em 1900, Flournoy tinha dado a conhecer a sua pesquisa de cinco anos, relativa às múltiplas personalidades de Hélène Smith, comunicante em várias línguas, de acordo com as suas supostas reencarnações. A obra *Des Indes à la Planète Mars. Étude sur un cas de somnambulisme avec glossolalie* tornou-se um clássico que importa ainda hoje referenciar, quando se abordam questões históricas ligadas ao desenvolvimento da psicologia clínica e da medicina psiquiátrica.

²¹ JAMES, *Varieties of religious experience*, op. cit., p. 196.

²² JAMES, *Varieties of religious experience*, op. cit., p. 204.

²³ JAMES, *Varieties of religious experience*, op. cit., p. 211.

mais”, o autor americano manifesta interesse pelos fenómenos marginais à consciência, referenciando os estudos psicopatológicos que Binet, Janet, Breuer e Freud haviam desenvolvido a respeito das influências inconscientes ou subconscientes nos pacientes histéricos. Com efeito, tais fenómenos operam, tal como a conversão, uma transformação da consciência que configura uma metamorfose do sujeito, consubstanciada num sentimento vivencial de ruptura.

De forma análoga à própria história religiosa do protestantismo, inaugurado como uma ruptura com a ortodoxia dominante, para William James, a conversão reassume-se no sentimento de gratuidade do próprio dom divino tão caro à teologia protestante e que o sujeito, no processo de conversão, experiencia de forma individual. Segundo o investigador, «the central one is the loss of all the worry, the sense that all is ultimately well with one, the peace, the harmony, the willingness to be, even though the outer conditions should remain the same. The certainty of God’s grace of justification, salvation, is an objective belief that usually accompanies the change in Christians; but this may be entirely lacking and yet the affective peace remain the same (...). A passion of willingness, of acquiescence, of admiration, is the glowing centre of this state of mind²⁴».

Nas últimas lições, dedicadas à questão da santidade, revela-se de forma ainda mais patente a influência que o pensamento teológico de feição protestante exerce sobre William James, mesmo que a sua indagação não pretenda extravasar os limites da pesquisa psicológica. Falando dessa abertura a um sentido mais amplo da vida que minimiza os sentimentos e visões prioritariamente auto-centrados, torna-se clara a perspectiva funcional e moral que James tem da religião. A magnanimidade a que a experiência religiosa incita não deixa de configurar uma vantagem social clara, vantagem essa que explicará a própria sobrevivência do sentimento religioso no transcurso da história humana. As próprias vantagens sanitárias e sociais do ascetismo, na ausência de mortificações excessivas, que podem patentear patologia ou perversidade são de realçar, sendo que, de um ponto de vista histórico, o ascetismo funcionou, em muitas circunstâncias, como uma forma adaptativa às próprias restrições que eram impostas. Aliás William James parece, neste ponto, plenamente consciente dos diferentes equilíbrios homeoestáticos exigidos pelos diferentes tipos de personalidade, emitindo a opinião de que, em grau moderado, a contenção auto-imposta pode não se revelar negativa para o sujeito, fomentando-lhe força de carácter e poder interior²⁵.

Em suma, torna-se possível encontrar aspectos claramente comuns na abordagem que William James e Flournoy fazem da temática religiosa. Interessados ambos pela exploração de fenómenos que se reportam a experiências transcendentais, pretendem os dois professores excluir pressupostos metafísicos de um estudo que pretende delimitar-se no âmbito de um paradigma científico marcado por uma preocupação fenomenológico-empírica. Não carece dúvida que as suas crenças religiosas não deixaram de ter efeito no interesse que revelam pelo fenómeno religioso, mas torna-se evidente, no entanto, que é como homens de ciência que pretendem explorar este fenómeno, escamoteado ou minimizado nas diversas correntes de materialismo agnóstico-atéu fertiliza-

²⁴ JAMES, *Varieties of religious experience*, op. cit., p. 248.

²⁵ JAMES, *Varieties of religious experience*, op. cit., pp. 296-299.

das no século XIX e de que o próprio Positivismo foi sustentáculo²⁶. Em seu entender, no conspecto da experiência humana colectiva e individual, o fenómeno religioso não pode passar despercebido, apelando a sua sobrevivência a uma explicação funcionalista. Com efeito, a própria marca do darwinismo evolucionista, na psicologia científica, denota impacto tanto em Flournoy como em William James, induzindo-os a pensar que se, no transcurso dos séculos, a espécie humana revela essa relação ao transcendente, tal significa necessariamente que tais comportamentos patenteiam uma componente adaptativa que importa destacar. Interessante, aliás, é notar que se do ponto de vista ideológico, o autor americano renega qualquer forma de darwinismo social, do ponto de vista da sobrevivência das religiões, parece-lhe aceitável que sobreviva a mais eficaz porque mais adaptável aos objectivos de expansão e progresso humano²⁷. Tanto para Flournoy como para William James, a religião protestante emergia como a mais adaptativa e consequente com as exigências dos tempos modernos por fomentar uma autonomia individual em sintonia com um exigente sentido de responsabilidade social.

3. Revisitando James: o ensaio de Delacroix

Tornando-se evidente a comunhão de pontos de vista entre Flournoy e James, importa analisar a revisitação que Henri Delacroix fez da obra de James, por altura da publicação de *Varieties of religious experience*, na recensão crítica que fez para a *Revue de Métaphysique et de Morale*²⁸, e pela qual pretendia promover um conhecimento extensivo da obra nos círculos franceses. Tendo sido um dos primeiros catedráticos de Psicologia, na Faculdade de Letras da Sorbonne, a sua influência revelou-se profunda, na época, se bem que atualmente a sua figura esteja quase esquecida, relegada para um secundaríssimo plano²⁹. No entanto, a sua obra no domínio da psicologia religiosa

²⁶ Como recorda Alfredo Fierro («Relectura de Las Variedades de la experiencia religiosa», *Estudios de Psicología*, 32, nº 1, 2011, p. 30), a crítica racionalista e ilustrada e a filologia bíblica tinham já erodido, ainda antes do agnosticismo positivista, alguns dogmas da religião, razão pela qual o interesse pela religião se vai recentrar nos aspectos individuais da experiência em detrimento dos aspectos coletivizantes.

²⁷ Esta concepção evolucionista relativa à sobrevivência das religiões mais adaptadas reenvia-nos aos princípios do protestanismo liberal, em oposição ao que o autor designava por teologia dogmática. De salientar que na carta remetida a Holmes (1868), com a idade de 26 anos, James afirmava já: «I shall continue to apply empirical principles to my experiences as I go and see how much they fit» (William James to Oliver Wendell Holmes Jr., May 18, 1868, in HOLLINGER, «Damned for god's glory. William James and the scientific vindication of protestant culture», op. cit., p. 18). E no escrutínio que vai fazer à religião, continua a indagar se há algo que deva ser salvo da velha religião, que não seja senão a ideia de que o homem é a sua própria Providência.

²⁸ Delacroix, H., «Les variétés de l'expérience religieuse par William James», *Revue de Métaphysique et de Morale*, 11 (1903) 642-662. De referir que o autor tinha iniciado, desde 1898, a colaboração nesta revista, que havia sido fundada por um grupo de jovens recém-saídos da *École Normale Supérieure*, e de que foi director Xavier Léon.

²⁹ Lamentando este esquecimento, Noemi Pizarroso López, comenta: «Su nombre es rara vez mencionado no sólo en él ámbito de la psicología francesa – y cuando lo hace, es para quedar relegado a um mero dato en la “prehistoria” filosófica de la disciplina. Se trata de un descuido, como tantos otros, tan lamentable como injustificable, cuando descubrimos en su lectura la sutileza y

revela, em sintonia com as posições de James e Flournoy, rigor e reflexão crítica, tendo contribuído de forma decisiva para a divulgação do pragmatismo em França. Por sua vez, o contato com a pesquisa do investigador americano foi decisiva para a inflexão psicologizante do seu estudo no domínio religioso, até então dominado por uma abordagem crítico-histórica, na linha da sua formação inicial em filosofia³⁰.

Na perspectiva de Henri, o trabalho de William James não figura isolado, mas inscreve-se num conjunto de trabalhos, como os de Starbuck, Leuba e Murisier, que permitiram configurar o domínio heurístico específico da psicologia da religião³¹. De qualquer modo, para o autor francês, o estudo de William James afirma-se como o mais completo e sistemático, procurando instituir-se como uma fenomenologia do sentimento religioso que permita compreendê-lo na abrangência do seu sentido e função. Como expunha na sua abordagem à obra de James, «le problème de la valeur de la vie religieuse n'est pas un problème théorique; c'est un problème pratique. Le Dieu que l'on croit vrai est le Dieu dont on a besoin; la religion repose sur des désirs et des sentiments et non pas sur des raisonnements³²». Ou seja, a abordagem de James afigura-se-lhe congruente com o intento explicativo da psicologia, sendo através desta abordagem que pode ser entendida a diversidade estrutural que tipifica o fenómeno religioso a par com a sua unidade experiencial. E sublinha: «La valeur de la religion s'estime à ses fruits et non à ses origines ou à ses principes; c'est à leur effets sur la vie que les principes théoriques doivent leur verité; d'où il suit que la valeur d'une religion dépend de son utilité pour l'individu et de l'utilité de cet individu pour la société³³».

Se a diversidade estrutural das religiões se explica pela diversidade dos vetores culturais e das aspirações individuais, haverá necessariamente que reconhecer uma transversalidade experiencial, traduzida no sentimento fideísta subjacente. Como indaga Delacroix, inscrevendo-se no quadro da abordagem empírica de James: «Le sentiment ou la croyance que nous faisons partie d'un univers plus vaste et plus spirituel avec lequel nous pouvons nous unir par des renoncements et par développements n'est-il pas l'expression religieuse d'une réalité psychologique?³⁴». É, com efeito, esta individualização do fenómeno religioso³⁵, que constitui o eixo da revolução copernicana operada

erudición de sus análisis de la experiencia y la actividad mental» (PIZZARROSO LÓPEZ, N., «De la historia de la filosofía a la psicología del misticismo. Los primeros trabajos de Henri Delacroix», *Revista de Historia de la Psicología*, vol. 34, n.º 1 2013, p. 82).

³⁰ É dentro desta linha que desenvolverá os seus primeiros trabalhos para a tese sobre o misticismo de Eckhart, e abordará questões relacionadas com a «História das ideias filosóficas na Alemanha no século XIX» (cf. PIZZARROSO LÓPEZ, art. cit., pp. 84-85).

³¹ Como assinala Martínez-Guerrero, do conjunto de ciências antropossociais aplicadas ao estudo da religião, a Psicologia foi a última a incorporar-se, figurando a obra de James como uma peça central dessa psicologização (MARTÍNEZ-GUERREIRO, L., «Las variedades de la psicología de la religión: explorando las diferentes formas de construir el objecto de estudio», *Revista de Historia de la Psicología*, vol. 32, n.º 1 (2011) p. 52).

³² DELACROIX, *Les variétés de l'expérience religieuse par William James*, op. cit., p. 644.

³³ DELACROIX, *Les variétés de l'expérience religieuse par William James*, op. cit., p. 644.

³⁴ DELACROIX, *Les variétés de l'expérience religieuse par William James*, op. cit., p. 644.

³⁵ O próprio efeito da crítica racionalista aos dogmas do cristianismo terá contribuído para esta individualização, ao fazer centrar o eixo da religião mais no recôndito intimista do sentimento da fé do que no rigorismo dos preceitos teológicos.

pela emergente psicologia da religião, nos seus intentos heurísticos e procedimentos metodológicos, em plena convergência com a abordagem funcionalista proposta por James. Como vimos, tal tipo de abordagem radicava na análise da experiencição, tomada como juíz e valor dos factos, sendo de admitir que, na óptica jamesiana, o sentimento é tido por anterior às crenças que são interpretadas como elaborações secundárias que o intelecto produz, por sugestão do sentimento religioso.

Consciente de que a “conversão” figura como um eixo nuclear na abordagem funcionalista de James, a santidade afigura-se-lhe como um potencial inscrito na tessitura da própria humanidade. Nas suas próprias palavras que evocam as posições do psicólogo americano, «il y a comme un type de sainteté répandu à travers tout l’humanité, et qui n’est que l’élévation à une plus haute puissance des traits fondamentaux, également universels, de l’aspiration religieuse³⁶».

Deste modo, e distanciando-se da primitiva perspectiva histórico-crítica que informou o seu estudo sobre o misticismo, Delacroix destaca a utilidade social da santidade, insistindo nos valores que a mesma pode promover para benefício individual e coletivo. Sem escamotear os riscos inerentes ao que poderia constituir uma fuga à vida social, por exagero ascético ou caritativo, reconhece: «Mais dans les âmes plus robustes et mieux faites pour la vie, quelle valeur n’ont pas toutes ces vertues! quels horizons n’ajoutent-elles pas à la vie! Quels enseignements ne peuvent-elles pas donner, même à ceux qui ne sauraient s’y plier. La sainteté a apporté au monde des émotions et des leçons nouvelles³⁷».

E admitindo que a figura do santo pode implicitar, em si mesma, uma forma adaptativamente antecipatória da utopia que nos norteia, comenta, seguindo James, que «le saint est peut-être un essai anticipé d’adaptation à une société meilleure que la nôtre, encore qu’irréelle³⁸».

Ou seja, na adesão à perspectiva funcionalista de James, que se torna a sua, Delacroix abandona a questão da dimensão ontoteológica dos fenómenos religiosos para se circunscrever à realidade psicológica da sua experiencição, cujas raízes remeteriam para uma ordem subliminal da própria consciência, mais abrangente quo o individuo, se bem que figurada nele. E sem dúvida que, nesta imanentização do fenómeno divino, para que apela o empirismo do psicólogo americano, traçam-se as rotas metodológicas para a reformulação da indagação heurística do professor francês.

Verdade, porém, é que não obstante ter sido determinante a influência da abordagem empírica de *Varieties* para o devir da sua reflexão, Delacroix não abdicará de emitir uma perpetiva crítica relativa à exclusiva centração nos aspetos individuais e afetivos da experiência religiosa. E, assim é que, num contexto de rasgados elogios à obra³⁹, e argu-

³⁶ DELACROIX, *Les variétés de l’expérience religieuse par William James*, op. cit., p. 651.

³⁷ DELACROIX, *Les variétés de l’expérience religieuse par William James*, op. cit., p. 654.

³⁸ DELACROIX, *Les variétés de l’expérience religieuse par William James*, op. cit., p. 654.

³⁹ Cauteloso nas suas críticas, pela admiração intelectual que nutre por James, o autor francês expressa as suas reservas críticas, afirmando: «Nous nous garderons d’adresser à cette vaste étude d’ensemble des objections de détail. Quand un auteur traite avec tant d’unité et d’ampleur un objet aussi complexe, quand il réussit à présenter un tableau aussi varié et aussi systématique d’une forme de l’expérience que les psychologues avaient à peine effleurée, on n’a guère le droit de relever contre lui quelques erreurs partielles ou l’omission de quelques problèmes secondaires», DELACROIX, *Les variétés de l’expérience religieuse par William James*, op. cit., p. 661.

mentando sobre a legitimidade da abordagem psicológica no domínio da religião, acaba por se insurgir contra a unilateralidade da abordagem jamesiana, comentando: «La psychologie n'a pas le droit, sans se mutiler elle-même de trancher ce double lien qui unit l'âme religieuse aux autres âmes. Elle n'a donc pas le droit de négliger complètement ce qui est institution, Église, dogme, pratiques collectives ou émotions collectives, puisque la conscience individuelle puise à leur source et à son tour l'alimente. Une telle omission expose à voir incomplètement les faits⁴⁰».

Sem deixar de referenciar a necessidade de uma perspectiva histórico-sociológica para a compreensão da formação das religiões, acentua que a experiência religiosa que James invoca é a experiência que a modernidade configurou, e nesse sentido limitativa. Por outro lado, afigura-se-lhe que, na hipostasiação que faz do sentimento religioso, o investigador americano tende a dissociar as componentes afectivas das componentes racionais que lhes estão intrinsecamente associadas, praticando um reducionismo metodológico e ontológico que sempre criticará, como o provará o importante trabalho, *La religion et la foi*, publicado em 1922⁴¹.

Em conclusão, no movimento pendular que tem caracterizado o domínio da psicologia da religião, com períodos de assinalável produtividade heurística e outros de quase esquecimento, torna-se patente o recrudescimento do interesse por esta área de pesquisa, porventura mais esquecida. A publicação de William James, *The varieties of religious experience* (1902), continua a ser uma obra de agradável leitura, se bem que distante dos parâmetros que, porventura, a tornariam atualmente publicável nos meios académicos da psicologia. Certo é que a sua influência histórica é irrefutável, erigindo-se, desde o ano da sua publicação, como um estudo original que teve repercussões imediatas nos meios intelectuais europeus, como o podem atestar as análises críticas que lhe foram consagradas, entre outros, por Théodore Flournoy e Henri Delacroix.

Flournoy mantinha, de longa data, um estreito intercâmbio científico com James, partilhando um comum interesse pela psicologia da religião que intenta definir nos seus propósitos metodológicos e heurísticos, podendo a sua obra considerar-se fundacional deste domínio, tal como a de James, de cujas doutrinas fez uma ampla divulgação. Empenhado em divulgar as teses pragmatistas de W. James, nos círculos genebrinos, o professor suíço tornou, desde cedo, patente a sua sintonia com as posições do autor americano⁴², designadamente, no que à abordagem psicológica do fenómeno religioso diz respeito. Tomando por paradigmático o seu estudo jamesiano, Flournoy evidenciava o carácter fundacional deste estudo para a nova área disciplinar da Psicologia da religião que ele próprio ajudou a constituir e a desenvolver através de uma delimitação clara das suas fronteiras, face a domínios afins.

⁴⁰ DELACROIX, *Les variétés de l'expérience religieuse par William James*, op. cit., p. 662.

⁴¹ DELACROIX, *La Religion et la Foi*, Alcan, Paris 1922. Sobre este estudo, consulte-se J. De Brandt, «Le fait religieux d'après M. Delacroix», *Revue néo-scolastique de philosophie*, 26, Série 2, n.º 2, 1924, pp. 184-200.

⁴² Como elucidativamente comentará Delacroix, «Flournoy a presque fait siennes les thèses de James», DELACROIX, *Les variétés de l'expérience religieuse par William James*, op. cit., p. 643.

Hoje esquecido, Henri Delacroix exerceu igualmente um papel relevante na divulgação das teses de James nos círculos franceses. Discípulo de Bergson que manterá ele próprio uma correspondência regular com James, desde 1902, havia desde cedo manifestado um interesse particular pelo estudo do fenómeno religioso, no âmbito da formação histórico-filosófica que começou por ser a sua. Por isso natural é que havendo defendido, em 1900, uma tese sobre o misticismo especulativo na Alemanha do século XIV, Delacroix se tenha sentido naturalmente polarizado para a análise da obra de William James, como pródromo ao desenvolvimento ulterior das suas próprias posições no domínio da psicologia da religião.

De facto, o contato com a abordagem empirista de William James foi um dos veículos de transição de uma abordagem histórico-crítica da religião para uma outra teor mais psicologizante, consagrada nos *Études de l'histoire et de la psychologie du mysticisme*, publicados em 1908. E assim, não obstante possamos assinalar um fio de continuidade conceptual entre as abordagens psicológicas de James, Flournoy e Delacroix, torna-se evidente já um certo distanciamento crítico por parte do último autor na recensão que faz de *Varieties*, não sendo tão estreita a sua colagem às teses do autor americano quanto a de Flournoy. Neste sentido, a comunhão de perspectivas que podemos denotar entre os três autores, não deixa de ser acompanhada por uma refutação crítica que o psicólogo francês sempre fez do excessivo individualismo da abordagem jamesiana.

NUNO MIGUEL PROENÇA*

JAMES E FREUD: ESTÉTICA DAS EMOÇÕES E FIOIOLOGIA DOS AFECTOS

Questões

Pelo facto de estar aberta ao *inesperado* que a pode surpreender, tanto por meio da sua *percepção interna* como por meio da sua *percepção externa*, a actividade subjectiva é também *passibilidade*. Somos passíveis do inesperado... e esta passibilidade revela-se tanto na forma como somos afectados pelas nossas modificações internas, como na maneira como os eventos exteriores nos transformam. Aquilo “que acontece”, interiormente ou exteriormente, implica-nos e diz-nos respeito. É nesse sentido que *nos* acontece, implicando a nossa interioridade afectiva e emocional no que é dado perceptivamente. Tanto a sensibilidade como a expressividade, abertas ao porvir do evento e enlaçando-se ao prazer e à dor que o acompanham, assim como a formas de aceitação e de recusa que estes sinalizam, parecem dar a entender que a afectividade partilha com as emoções um campo *qualitativo* que as liga irremediavelmente à estética, no sentido em que esta, antes de se tornar numa doutrina da arte e do belo, se ocupa da *aisthesis* e diz respeito à *manifestação* fenomenal e aos sensorios internos e externos.

Mas, será que sem uma relação originária a outrem e ao semelhante, sem uma transformação das necessidades naturais e orgânicas em significados partilháveis, tanto os afectos como as emoções, suscitados pela percepção interna das modificações do corpo e da mente, como pela percepção externa ainda “nos” diriam respeito? Será que ainda teriam relação com cada um de nós e com a forma subjectiva de compreender e de avaliar o que acontece?

A inspiração neuro-fisiológica comum a James e a Freud

Pelas hipóteses que formulam, o pensamento da emoção de William James e a reflexão freudiana sobre os afectos (tal como a encontramos num primeiro esquisso do apa-

* Pós-Doutorando no CHAM da Faculdade de Ciências Sociais e Humanas da Universidade Nova de Lisboa.

relho psíquico) permitem responder em detalhe a cada uma destas perguntas, dando a entender que a afectividade e a emoção, acompanhando necessariamente a vida subjectiva consciente do sujeito, se encontram no cerne da actividade cognitiva e moral, fundando ambas numa impossível indiferença a outrem e ao mundo. No entanto, e tendo em conta as diferenças fundamentais entre ambos que tanto no percurso como nos intuitos da investigação que levaram a cabo, é difícil expor estes pontos comuns sem antes retomar algumas etapas essenciais a cada uma delas.

Existem dois trabalhos fundamentais de William James sobre as emoções. O primeiro, com data de 1884, é um artigo, publicado no volume nove da revista *Mind*, enquanto que o segundo, constitui o capítulo XXV dos *Principles of Psychology*. O artigo a que nos referimos tenta responder a uma pergunta formulada de maneira simples: «What is an emotion?». É esta pergunta que lhe dá o título e que orienta a reflexão que nele leva a cabo tentando, simultaneamente, ter em conta a investigação neuro-fisiológica do seu tempo e romper com ela. O capítulo «Emotions » da vasta obra de 1890 desenvolve largamente a hipótese central do artigo em proximidade com uma doutrina alargada dos instintos e das impulsões. Qualquer dos dois trabalhos insiste na realidade fisiológica das nossas vidas, ligando-a à dimensão estética e dando-nos a entender, de forma profunda, o quanto a nossa vida mental está inteiramente alinhavada à nossa constituição corpórea.

É igualmente a realidade neuro-fisiológica que está no cerne da investigação freudiana sobre o aparelho psíquico, tal como ela decorre no seu *Esquisso de uma Psicologia Científica*, com data de 1895. O abandono posterior desta tentativa explicativa não implicou, por parte de Freud, um abandono de muitas das hipóteses, ideias e sugestões que encontramos neste trabalho, em particular no que diz respeito à definição dos afectos. Mas, o nosso propósito não é o de estudar a forma como neste escrito se encontra já o essencial da descrição e da caracterização dos afecto como expressão qualitativa da quantidade de energia pulsional e das suas variações, tal como a encontramos no conjunto da obra de Freud, nem o de acompanhar as suas sucessivas elaborações em relação com outras noções essenciais da metapsicologia (o que seria retomar, menos bem e de forma impossivelmente sucinta a investigação de André Green em *Le discours Vivant*¹). Neste período “neurofisiológico”, e no que aos afectos respeita, queremos antes indicar a existência de alguns pontos comuns com a investigação que William James², se bem que a motivação inicial do trabalho do filósofo norte-americano pareça ser inteiramente diferente daquela que leva Freud a querer fundar a psicologia numa neurologia, para fazer da primeira um ramo das ciências da natureza.

O que motiva o estudo das emoções, nos trabalho de James, parece ser, pelo contrário, uma insuficiência da investigação científica, porque «os fisiólogos que, durante os passados anos, têm explorado de forma tão empreendedora as funções do cérebro, limi-

¹ GREEN, André, *Le discours vivant*, Presses Universitaires de France, Paris 1973.

² Em nenhum momento do trabalho de Freud há uma referência explícita ao trabalho de James e, antes de mais pela sua anterioridade cronológica, também não encontramos nenhuma referência a Freud nos trabalhos de James, apesar das obras do psicanalista não lhe terem passado de todo despercebidas, como no-lo reporta Ernst Jones. Ao final da série de conferências que Freud proferiu em Worcester, James terá dito ao médico de Viena que o futuro da psicologia dependia do trabalho deste.

taram as suas tentativas de explicação ao seu desempenho cognitivo e volicional [...], mas a *esfera estética da mente*, as suas aspirações, os seus prazeres e as suas dores, e as suas *emoções* têm sido [...] ignoradas em todas estas pesquisas³». Por outro lado, os trabalhos de psicologia, nomeadamente os de psicologia científica, quando tentam aproximar as emoções, e porque nunca nos dão um ponto de vista central ou um princípio gerador simples, «distinguem refinam e especificam *in infinitum* sem nunca passarem a um outro nível lógico⁴» de tal modo que a literatura meramente descritiva das emoções é, segundo James, uma das partes mais entediantes da psicologia. E não só é entediante, como sentimos que «as suas subdivisões são em grande parte ou *fictícias* ou *sem importância*, e que as suas pretensões em ser precisa são um logro. Infelizmente, há poucos escritos psicológicos sobre as emoções que não sejam descritivos⁵».

As insuficiências da neurologia no estudo das emoções

O que falta, então, à fisiologia do cérebro que lhe possa ser trazido por uma caracterização das emoções que não seja descritiva? A ideia fundamental de James segundo a qual, «os processos cerebrais da emoção não só se parecem com os processos cerebrais sensoriais, *como na verdade não são senão esses mesmos processos variadamente combinados*⁶». Em vez de implicarem centros neurológicos separados e especiais, que lhes estariam unicamente afectados, as emoções correspondem a processos que tem lugar nos centros sensórios e motores que já foram identificados, ou noutros idênticos, que ainda não foram mapeados. «Se tal teoria for verdadeira, então cada emoção é o resultado de uma soma de elementos, e cada elemento é causado por um processo fisiológico de um género já bem conhecido. Os elementos são todos modificações orgânicas, e cada um deles é o *efeito reflexo do objecto excitante*⁷». Quer isto dizer que, por mais variadas que sejam as emoções, esta tese de fundo as identifica permanentemente aos estados e às modificações do corpo que acompanham a relação perceptiva e volitiva com os objectos e que, qualquer que seja a modificação, ela é sentida. Há por isso que notar, segundo James, que todas as *mudanças corpóreas*, quaisquer que sejam, são sentidas, de forma intensa ou obscura, no momento em que têm lugar⁸.

O que é, portanto, a emoção? É o nosso sentimento das mudanças do nosso corpo que resultam directamente da percepção do objecto ou do facto excitante. A emoção é a mudança corpórea, é a sua vertente subjectiva, não é uma consequência destas transformações nem é uma expressão das mesmas, de modo que as emoções são parte integrante da subjectividade e da sua vivência própria. «As mudanças do corpo resultam directamente da percepção do facto excitante, e *o nosso sentimento destas mudanças ao ocorrerem é a emoção*⁹». Quer isto dizer, de igual modo, que não há percepção sem

³ JAMES, William, «What is an emotion?», *Mind*, 9 (1884) p. 188.

⁴ JAMES, William, *Principles of Psychology*, volume 2, Dover Publications, p. 448.

⁵ *Ibid.*

⁶ *Ibid.*

⁷ *Ibid.*, p. 453.

⁸ JAMES, *Principles of Psychology*, op. cit. p. 451.

⁹ JAMES, «What is emotion?», art. cit., p. 189.

emoção e que a emoção faz parte dos processos fisiológicos e neurológicos próprios à percepção, de maneira que estes nunca são puramente cognitivos. «Sem os estados corpóreos que acompanham a percepção, esta seria puramente cognitiva quanto à sua forma, pálida, sem cor, destituída de calor emocional¹⁰». O reverso também é impossível: da mesma forma que não há percepção sem emoção, não há emoção desprovida da dimensão corpórea. James chama assim a nossa atenção para o facto de uma emoção humana sem corpo ser uma não entidade, de forma que, no que nos respeita (se bem que isso não seja contraditório em termos lógicos) *a emoção dissociada de qualquer sentimento corpóreo é inconcebível*.

Quanto mais olho de perto para os meus estados, mais fico persuadido que quaisquer que sejam os meus humores, as minhas afecções, as minhas paixões são muito verdadeiramente constituídas por, e feitas destas mudanças corporais a que habitualmente damos o nome de sua expressão ou consequência; e mais me parece que se tivesse de me tornar corporeamente anestético, deveria ser excluído da vida das afecções, quer da dureza quer da ternura, e levar uma existência de forma meramente cognitiva ou intelectual¹¹.

Que a emoção tenha uma realidade corpórea e fisiologicamente identificável (e porque ela é o sentimento subjectivo das transformações do corpo) não desvirtua a vivência subjectiva dos conteúdos emocionais nem a autenticidade da sua relação com os objectos que a suscitam. O facto das emoções serem inteiramente corpóreas não leva à conclusão de que sejam só realidades corporais, no sentido depreciativo em que o aspecto fisiológico lhes tiraria qualquer valor, nem no sentido exclusivo em que, por se situar no plano suposto da realidade (objectiva) suprimiria a sinceridade e a veracidade do que é vivido por cada um de forma subjectiva e constitui a sua interioridade.

As nossas emoções têm sempre de ser interiormente o que são, qualquer que seja o solo fisiológica da sua aparição. Se são factos espirituais profundos, puros, valiosos, abstracção feita de todas as teorias que se podem conceber sobre a sua origem fisiológica, não permanecem menos profundas, puras, espirituais e dignas de apreço nesta teoria sensorial. Trazem com elas a sua própria medida interior de valor; e é tão lógico usar a presente teoria das emoções para provar que os processos sensoriais não são necessariamente vis e materiais, como usar a sua vileza e materialidade para provar que uma teoria destas não pode ser verdadeira¹².

A dimensão corpórea da emoção, diz-nos James, é o caso tanto para as emoções a que podemos chamar grosseiras como para as mais subtis, que são «os sentimentos morais, intelectuais e estéticos¹³». Mas esta dimensão é certamente mais fácil de admitir no que respeita às primeiras, como a tristeza, o medo, a raiva, em que «toda a gente reconhece um reverberação orgânica forte¹⁴» do que nas emoções mais subtis, como o encanto, o amor, a ambição, a indignação e o orgulho, tidas como «aquelas cuja rever-

¹⁰ *Ibid.*, p. 190.

¹¹ JAMES, *Principles of Psychology*, op. cit., p. 453.

¹² *Ibid.*

¹³ JAMES, *Principles of Psychology*, op. cit., p. 468.

¹⁴ JAMES, *Principles of Psychology*, op. cit., p. 454.

beração orgânica é menos óbvia e forte¹⁵». Considerados como sentimentos, estas últimas, «são frutos do mesmo solo das sensações mais grosseiras de *prazer* e de *dor*¹⁶». Ambos os grupos são fruto dos afectos, enquanto estes são a forma *qualitativa* inicial de estar no mundo para uma subjectividade viva. Este ponto é comum à investigação do filósofo norte americano e à do psicanalista vienense e não seria difícil encontrarmos, no conjunto da teoria psicanalítica de Freud, múltiplas confirmações desta afirmação do autor dos *Princípios de Psicologia* que levam a crer que a complexidade da vida emocional está constitutivamente enraizada na vivência do corpo, por mais subtil que seja, e que nem mesmo as formas “superiores” da vida civilizacional escapam a esta raiz. No *Esquiso de uma Psicologia Científica*¹⁷, encontramos a formulação iniciais das hipóteses freudianas a este propósito.

O esquema geral do *Esquiso* de 1895

O que nos diz Freud sobre o prazer e a dor e de que forma é que estas formas afectivas estão implicadas na percepção, na vida psíquica e nas realidades morais mais complexas? Responderemos a estas perguntas retomando as teses essenciais do *Esquiso*.

Com o seu esquisso, Freud dá-nos a saber que tentou «fazer entrar a psicologia no quadro das ciências naturais», representando os processos psíquicos como estados *quantitativamente* determinados de partículas materiais, que são os neurónios. É esta quantidade (assinalada como Q, quando é de origem exterior, ou como Qh, quando é interior) que distingue a actividade do aparelho do seu repouso. As partículas materiais, que ora se encontram em movimento em razão de Q, ora se encontram em repouso quando a quantidade de excitação é igual a zero, são os neurónios¹⁸.

Porque esta quantidade se encontra submetida às leis gerais do movimento, *a actividade psíquica pode entender-se como sendo movimento, se a considerarmos objectivamente*, sendo essencial salientar que o sistema neurónico tem uma *estrutura* que serve para reter uma quantidade fora dos neurónios e tem por *função* descarregá-los desta quantidade de excitação. Desta forma, a realidade dos afectos e do desejo, da memória e da consciência, do pensamento e da cognição perceptiva, só se pode compreender tendo em conta as variações quantitativas do aparelho psíquico, quer dizer, tendo em conta *o movimento dos neurónios*, assim como as características dos diferentes grupos de neurónios e das suas fontes de excitação. Freud distingue dois grupos: os que são permeáveis à excitação e permanentemente modificáveis pelas variações de quantidade de excitação, os neurónios da percepção (a que dá o nome de grupo Φ) e os neurónios cujas modificações, trazidas pela quantidade de excitação, são duráveis, não sendo por isso permeáveis: são os do grupo Ψ , onde se incluem os neurónios da memória e da actividade psíquica em geral.

¹⁵ *Ibid.*

¹⁶ JAMES, «What is emotion?», art. cit., p. 201.

¹⁷ FREUD, Sigmund, *Entwurf einer psychologie*. As nossas citações são traduzidas da versão francesa, *Esquisse d'une psychologie scientifique*, in *La naissance de la psychanalyse*, trad. francesa de Anne Berman, Presses Universitaires de France, Paris 1956.

¹⁸ FREUD, *Esquisse d'une psychologie scientifique*, op. cit., p. 315.

A estas noções, que permitem descrever um grande número das modificações do aparelho psíquico, vem acrescentar-se uma pergunta relativa à *qualidade* destas variações. Por meio desta noção, Freud quer conciliar a explicação objectiva, que obedece «às exigências das ciências naturais¹⁹» com aquilo que a nossa consciência nos ensina «de forma tão misteriosa²⁰», deixando-nos entender, não só que as propriedades objectivas do aparelho psíquico são ignoradas pela consciência, que só se ocupa com a variação qualitativa, como, por outro lado, que estas vivências qualitativas são o reverso subjectivo das transformações neuronais, sem que haja entre a qualidade consciente e a quantidade objectiva nem uma relação causal nem, por isso, qualquer relação de dependência. A vivência consciente é, quando considerada cientificamente, actividade neuronal. No entanto, e por isso mesmo, é impossível apreender pela consciência os processos psíquicos, de parte dos quais ela é o reverso subjectivo. Por esta mesma razão, Freud qualifica-os de processos inconscientes, que se devem *inferir* a partir de outros fenómenos naturais.

A relação entre quantidade e qualidade, que não é só uma interrogação sobre a relação entre a consciência subjectiva e os processos psíquicos objectivos (mas que a inclui) leva a reflexão freudiana a interrogar-se sobre o *lugar* e a *maneira* em que se produzem as qualidades, já que do ponto de vista fisiológico, a consciência à qual são dadas estas qualidades está incluída nos processos quantitativos Ψ . Por ser necessário responder à pergunta sobre as qualidades, Freud é levado a admitir um terceiro tipo de neurónios, a que dá o nome de «neurónios perceptivos²¹», já que não é possível admitir que a transformação da quantidade em qualidade tenha lugar nem em Ψ nem em Φ . Não pode situar-se no primeiro, porque isso seria contradizer o papel preponderante da consciência e o seu nível superior no sistema neurónico. Não pode situar-se no segundo porque neste só têm realmente lugar a reprodução e a rememoração, que são processos desprovidos de qualidade. Aos neurónios das qualidades perceptivas conscientes Freud dá o nome de ω e inclui-os no sistema W [da palavra alemã *Wharnemung*, percepção]. Estes neurónios, «excitados como os outros durante a percepção, deixam de o ser durante a reprodução e [os seus] estados de excitação fornecem várias qualidades – quer dizer constituem as sensações conscientes²²».

Na oitava parte do *Esquisso*, que diz respeito ao estado consciente, ficamos a saber que Freud situa a sua teoria do estado consciente entre duas teorias e que «foi só com a ajuda de hipóteses complicadas e verdadeiramente pouco evidentes em si que consegui[u] integrar os fenómenos da consciência na estrutura da psicologia quantitativa²³». A primeira destas duas outras teorias é mecanista. Segundo esta, «o estado consciente seria só um simples *adjuvante* dos processos psico-fisiológicos, adjuvante cuja ausência não modificaria em nada o curso dos factos psíquicos²⁴». *Estes processos poderiam decorrer sem serem sentidos*. A outra tese, próxima da de James, afirma que «o estado de cons-

¹⁹ *Ibid.*, p. 327.

²⁰ *Idem.*

²¹ FREUD, *Esquisse d'une psychoologie scientifique*, op. cit., p. 328.

²² *Ibid.*

²³ *Ibid.*, p. 330.

²⁴ *Ibid.*, p. 331.

ciência constituiria o lado subjectivo de qualquer facto psíquico e seria assim inseparável dos processos fisiológico-mentais²⁵». Por seu turno, a teoria freudiana apresenta o consciente como sendo «o lado subjectivo *de uma parte* dos processos físicos que se desenrolam no seio do sistema neurónico, quer dizer dos processos perceptivos (processos ω); a ausência de consciência *não passaria sem influenciar* os factos psíquicos mas implicaria a não presença de um elemento emanado do sistema W (ω)²⁶». Quer dizer, por um lado, que há realidades psíquicas não conscientes, que não são oriundas da percepção, mas também, por outro, que a consciência se poderia reduzir à percepção, em relação com os neurónios ψ . No entanto, a vivência consciente e subjectiva não se limita à percepção. Para lá das qualidades sensíveis e da sua relação com os processos psíquicos “superiores”, a consciência inclui as sensações de prazer e de desprazer.

A neuro-fisiologia dos afectos ...

Tendo em conta esta descrição geral do sistema neuronal, da sua estrutura, da sua função, dos vários grupos de neurónios, assim como das relações entre quantidades e qualidades, é possível entendermos a caracterização que Freud faz do prazer e do desprazer à luz do estatuto que dá à dor. Esta última coincide com o falhanço da organização psíquica em razão da qual as quantidades externas são mantidas fora de φ e de ψ . Quando estas quantidades atingem estes dois sistemas neuronais, tem lugar a dor. É por isso que, em geral o sistema neuronal *tende* a fugir da dor, já que tende a evitar o aumento da tensão quantitativa ($Q\eta$). Da mesma forma, o desprazer evita-se segundo a tendência primária à inércia (a uma quantidade de movimento neuronal=0). O desprazer coincidiria com uma elevação do nível da quantidade neuronal interna ($Q\eta$) ou com o aumento da sua tensão, de modo que uma sensação seria apercebida quando a sua quantidade aumenta em ψ . Fugiríamos, por isso, daquilo que aumenta a tensão do sistema neuronal e a diminuição da quantidade de excitação pelo uso da mesma no sistema de motilidade do corpo permitiria reduzir consideravelmente a tensão (e por isso o desprazer). O *prazer*, por sua vez, nasceria dessa sensação de descarga. Prazer e desprazer, diz-nos Freud, seriam as sensações devidas à própria carga, ao próprio nível de excitação produzido na percepção W ²⁷. Quando esta *carga aumenta, há desprazer*, quando diminui é *o prazer que tem lugar* – até ao momento em que já não há de toda carga²⁸. Mas o que é que se passa quando não é possível diminuir a tensão pela fuga ou pelo afastamento em relação à fonte da excitação? É a este nível – que não só nos mostra porque é que a percepção consciente e a afectividade estão necessariamente entrelaçadas (da mesma forma que as emoções fazem parte do sistema da percepção, como nos diz James), como nos mostra que as variações afectivas estão implicadas na relação do interior com o exterior – que se situa a dimensão moral da afectividade.

²⁵ *Ibid.*

²⁶ *Ibid.*

²⁷ *Ibid.*

²⁸ *Ibid.*, p. 332.

... e a compreensão mútua

Segundo Freud, a descarga da quantidade de movimento causado pelo desprazer pode adquirir uma função secundária, essencial para que *nos* compreendamos mutuamente. O desprazer de que se trata tem razões internas, que são *as urgências da vida*, como a respiração, a fome, a sede, as necessidades digestivas ou a sexualidade. A essa excitação não se pode fugir, como se foge aos estímulos externos. Estes estímulos são oriundos dos próprios elementos somáticos e a excitação só desaparece com a realização de certas condições específicas (comer, respirar, beber, etc.).

«O preenchimento dos neurónios nucleares [não variáveis] em Ψ , escreve Freud, tem por consequência uma necessidade de descarga, um empurrão, que se vai realizar por intermédio da motricidade. A experiência mostra que a primeira via a seguir é aquela que leva a uma *modificação interna* (manifestações emotivas, gritos, enervações musculares), mas já o dissemos, nenhuma descarga deste género faz baixar a tensão já que novas excitações endógenas continuam, apesar disso, a fluir e que a tensão dos neurónios não variáveis se encontra restabelecida²⁹».

A excitação só pode ser suprimida por uma intervenção capaz de diminuir a excitação no interior do corpo. Esta intervenção exige que se produza uma certa modificação no exterior (por exemplo, a comida que é trazida, a proximidade do objecto sexual)³⁰. Só assim intervém um objecto exterior específico que produz uma acção específica, por meios determinados, capaz de suprimir a excitação e o desprazer em que esta se traduz. Esse objecto é forçosamente *uma outra pessoa*, capaz de produzir essa acção, já que, nos seus estados precoces, o organismo humano não tem as capacidades necessárias para provocar esta acção específica. Só com uma ajuda exterior e na altura em que a atenção de uma pessoa que está mesmo a par do que se passa incide sobre o estado da criança é que uma tal acção é levada a cabo. Em razão de uma descarga que se produz na via das mudanças internas (pelos gritos, por exemplo), a criança alertou e suscitou a atenção da pessoa que cuida³¹. A enervação somática, no contexto humano, passa a sinal de desamparo. Encontramos, então, a razão pela qual Freud afirma que «a impotência original do ser humano [se]torna [...] *na primeira fonte de todos os motivos morais*³²», já que a via da descarga da excitação [gritos ou agitação que passam a apelo] adquire desta forma «uma função secundária de uma importância extrema: *a da compreensão mútua*³³». À sua maneira, Freud, tal como James, enraíza a inter-subjectividade na materialidade do campo das *sensações afectivas* mais simples, as de prazer, de desprazer e de dor.

Freud acrescenta ainda à função de descarga da excitação outra dimensão que só indirectamente encontramos nos trabalhos de James (quando este se refere à literatura e à forma como esta nos dá a entender as emoções bem melhor do que qualquer tratado de psicologia...). Essa outra dimensão é a da linguagem, também ela enraizada nas varia-

²⁹ FREUD, *Esquise...*, op. cit., p. 336.

³⁰ *Ibid.*

³¹ *Ibid.*

³² *Ibid.*

³³ *Ibid.*

ções da quantidade de tensão do aparelho neuronal e nas formas originárias do desamparo e da compreensão mútua. «A enervação da linguagem é, originariamente, uma descarga que se realiza em benefício de Ψ , como por um género de válvula de segurança que serve para regular as oscilações da quantidade³⁴». A linguagem é uma parte da via que leva às modificações internas e, enquanto a acção específica ainda não é conhecida, constitui o único meio de despejo. Esta via adquire uma função secundária, deve atrair a atenção de uma pessoa útil, que habitualmente é o *objecto* desejado, acerca das necessidades e do desamparo da criança e *chama* pela pessoa capaz de suprimir ou de diminuir a insatisfação devida ao aumento interno de excitação. «*Por este meio, que se vai integrar na acção específica, o entendimento com outrem encontra-se assegurado*³⁵». Do desamparo inicial do ser humano, da sua incapacidade em suprir às necessidades resultantes do aumento da tensão interna do seu aparelho psíquico, quer dizer da sua afectividade, resultam também, para além da compreensão, a identificação e o conhecimento, mesmo o conhecimento teórico. Mas de que forma?

«Suponhamos, diz-nos Freud, que o *objecto* apercebido é semelhante [ao sujeito que apercebe], quer dizer, um ser humano. O interesse teórico que suscita explica-se ainda pelo facto de *ter sido um objecto da mesma ordem que trouxe ao sujeito a sua primeira satisfação* (e também o seu primeiro desprazer) e que foi para ele a primeira potência. *O despertar do conhecimento é portanto devido à percepção de outrem*³⁶». Desta percepção decorre, indirectamente, *um conhecimento de si*.

Se seguirmos a investigação de Freud, este conhecimento *tem uma dimensão originariamente analógica*, passa pela identificação e leva ao reconhecimento de outrem. Se os complexos perceptivos que emanam deste *objecto*, que é o semelhante,

«são, em parte, novos e não comparáveis a outra coisa – por exemplo os traços da pessoa em questão (na esfera visual), outras percepções visuais [suscitadas pelo mesmo *objecto*] (por exemplo os movimentos da mão) *lembram ao sujeito as impressões visuais que lhe causaram os movimentos da sua própria mão, impressões às quais serão associados ainda outros movimentos*. Será o caso para outras percepções do *objecto*. Assim, quando este grita, o sujeito lembra-se dos seus próprios gritos e revive as suas experiências dolorosas. O complexo de outrem divide-se assim em duas partes, uma dando a impressão de estrutura permanente que permanece um todo coerente [a antecipação de outrem em geral, diriam certos fenomenólogos], enquanto que a outra pode ser compreendida graças a uma actividade mnemónica, quer dizer, atribuída, a um anúncio que o próprio corpo do sujeito lhe faz chegar [e que assim, podemos acrescentar, tempera a primeira pela história dos encontros do sujeito]³⁷».

Aqui se situa a *raiz afectiva* do reconhecimento e da identificação, fundados na analogia, que acompanham a compreensão e o conhecimento. Mas se esta exhibe uma relação originária a outrem e se dá a entender a maneira como a *objectividade* se forma, não esclarece inteiramente o estatuto dos *objectos* das emoções e dos afectos, no sentido em que estes se relacionam com a memória, que assegura a sua continuidade.

³⁴ FREUD, *Esquise*, op. cit., p. 376.

³⁵ *Ibid.*

³⁶ *Ibid.*, p. 348.

³⁷ FREUD, *Esquise*, op. cit., pp. 348-349.

Afectividade e memória

Suponhamos, para entender o papel da memória na afectividade e na constituição de uma continuidade dos objectos, que se trata de um objecto que suscita dor ou sofrimento. Na sua ausência, os traços mnésicos que deixou (em Ψ), e que constituem a sua *imagem mnemónica* são acompanhados da variação de quantidade associada à presença do objecto que criou o desprazer inicial.

Se «a imagem mnemónica do objecto (hostil) [e gerador de sofrimento] se encontra de novo recentemente investida (em razão de novas percepções), as condições são modificadas, não há sofrimento mas algo semelhante ao sofrimento, algo que comporta desprazer e uma necessidade de descarga correspondente ao facto doloroso. [...] No decurso do incidente real que suscitou a dor, foi uma quantidade vinda de fora que provocou nos neurónios inamovíveis uma elevação do nível [de excitação]. Na sua *reprodução*, a única quantidade neuronal ($Q\eta$) que aparece é a quantidade exterior (Q) que investe a lembrança³⁸».

Esta reprodução dá-se no afecto. A reprodução, no que respeita às quantidades, é idêntica à percepção, mas em vez de ser oriunda do exterior, é oriunda do interior do sistema psíquico. A lembrança do que suscitou a dor é igualmente dolorosa. «Somos assim levados a pensar que o investimento das lembranças provoca um desprazer que emana do interior do corpo, um desprazer surgido *de novo*³⁹». E, um pouco depois: «graças ao traçado [entre a imagem mnemónica do objecto hostil e os neurónios que reproduzem quantidades de excitação] *o afecto desagradável é libertado*⁴⁰». A relação entre a memória e a afectividade é a mesma no que respeita à dor, ao sofrimento e ao desprazer, por um lado, ao prazer, à satisfação e ao desejo, por outro. Em qualquer dos casos, tanto o objecto como o movimento reflexo que permite evacuar a tensão deixam rastros mnésicos entre os quais se instaura um tracejado associativo. Devido a uma *associação por simultaneidade*, o objecto e o acto reflexo graças aos quais a excitação desaparece ou diminui, ficam ligados na memória graças a uma conexão dos neurónios Ψ .

«Assim que reaparece o estado de tensão ou de desejo, a carga transmite-se também às (duas) lembranças e reactiva-as. É muito provável que seja a imagem mnemónica do objecto que, antes das outras, seja atingida pela reactivação⁴¹». Assim, escreve Freud, «a satisfação leva a um traçado entre as duas imagens mnemónicas [as do objecto desejado e a do movimento reflexo] e os neurónios nucleares que foram investidos durante o estado de tensão⁴²». Compreende-se assim também a forma como, por repetição da passagem do desprazer ao desprazer por meio das acções específicas trazidas por outrem, se forma pouco a pouco o domínio da exterioridade objectal e objectiva ao qual, no entanto, está sempre associado um teor afectivo que *valoriza* os objectos dados pela percepção.

³⁸ FREUD, *Esquisso*, op. cit., p. 338.

³⁹ *Ibid.*

⁴⁰ *Ibid.*

⁴¹ FREUD, *Esquise*, op. cit., p. 347.

⁴² *Ibid.*

Os rastros deixados pelas duas formas de experiência vividas de que falámos [as que geram satisfação e as que provocam desprazer] são os afectos e os estados de desejo. Têm em comum o facto de implicarem ambos um aumento da tensão quantitativa em ψ . *No caso dos afectos, há uma libertação súbita*; no caso dos desejos, acumulação. Em relação à passagem da quantidade [nos neurónios, não em ψ , estes dois estados têm a maior importância, já que deixam atrás de si *forças motivadoras que afectam compulsivamente esta passagem*. Qualquer estado de desejo cria uma atracção em direcção ao objecto desejado e também em direcção à imagem mnemónica deste último; qualquer evento doloroso gera uma repulsa, uma tendência que se opõe ao investimento da imagem mnemónica hostil. Temos aqui uma *atração e uma defesa primárias*⁴³.

Memória e emoções

Também a reflexão de James permite situar as emoções numa relação com a memória, o juízo e a motilidade. Tal como o instinto, a emoção é um impulso. Ao invés daquele, no entanto, as transformações emocionais situam-se no corpo, enquanto que os instintos se prolongam na acção, na relação com os objectos que os suscitam. Emoções e instintos vão participar na génese de uma valoração originária do mundo e ambos têm, como em Freud, um papel na formação do entendimento comum essencial à vida moral e à vida política. «As reacções instintivas e as expressões emocionais confundem-se imperceptivelmente. Qualquer objecto que excita um instinto excita também uma emoção. As emoções, no entanto, são menos importantes que os instintos, no sentido em que a reacção emocional termina habitualmente no corpo do sujeito, enquanto que a reacção instintiva está apta a ir além e a *entrar numa relação prática com o objecto excitante*⁴⁴». Se emoção e instinto são ambos impulsos, é mais vasta, no entender de James, a classe da emoção do que a dos impulsos instintivos, porque «os seus estímulos são mais numerosos, e as suas expressões são mais internas e delicadas, e frequentemente menos práticas. *O plano fisiológico e a essência das duas classes de impulsos, no entanto, é a mesma*⁴⁵».

Tal como Freud no-lo dá a entender, também James nos permite entender que os objectos da emoção não são só os da percepção. É esta a razão pela qual a dimensão estética das emoções (no sentido em que estão intimamente enlaçadas com a *aisthesis*) é um elemento essencial das formas de arte. «Para os instintos, tal como para as emoções, *a mera memória ou imaginação do objecto* pode ser suficiente para libertar a excitação», escreve James, acrescentando que o «objecto da emoção quer indiferentemente dizer um objecto que está presente fisicamente ou meramente no qual se pensa [ou que é representado]⁴⁶». Por exemplo, «podemos irritar-nos mais ao pensar num insulto do que no momento em que o recebemos». E James escreve, de uma forma que lembra Freud e a sua descrição dos traços mnésicos, que «o impulso [que suscita a emoção] no seu caminho através do cérebro rumo ao centro vaso-motor é diferentemente influenciado pelas

⁴³ FREUD, *Esquise*, op. cit., p. 339.

⁴⁴ JAMES, *Principles of Psychology*, op. cit., p. 442.

⁴⁵ *Ibid.*

⁴⁶ *Ibid.*

diferentes impressões anteriores sob a forma de lembranças ou de associações de ideias⁴⁷» e sublinha o que há de singular no traçado dos percursos associativos que partem dos objectos e levam à acção reflexa, no sentido em que «tanto quanto à sua constituição como quanto aos objectos que as provocam, não há limite para o número de reacções possíveis que possam existir, já que «não há nada sacramental ou eternamente fixo na acção reflexa. Qualquer tipo de efeito reflexo é possível, e os reflexos variam indefinidamente, como sabemos»⁴⁸. Mas variam, acrescentaria Freud, em função do traçado associativo que suscitam. E, da mesma forma que Freud nos diz que a dor ou a satisfação reproduzidos não são iguais à dor ou à satisfação sentidos pela primeira vez, da mesma forma James nos diz que a emoção, conservada na memória é inferior àquela que foi inicialmente experienciada. No entanto, o objecto rememorado, pensado ou imaginado pode causar uma emoção igualmente forte àquela que causou a sua presença exterior.

A revivência das emoções na memória, como a dos sentimentos dos sentidos mais baixos, é muito pequena. Podemos lembrar que passámos pela dor ou pelo arrebatamento, mas não como eram a dor ou o arrebatamento. Esta difícil revivência ideal é, no entanto, mais do que compensada no caso das emoções por uma revivência actual muito fácil. Isto é, podemos produzir, não lembranças da dor ou do arrebatamento antigos, mas novas dores e arrebatamentos, convocando um pensamento vivo da sua causa excitante. [...] A vergonha, o amor e a raiva são particularmente *susceptíveis de ser revividos pelas ideias dos seus objectos*⁴⁹.

Reencontramos, desta forma, o modo como as emoções mais subtis estão fundadas em emoções mais grosseiras, de prazer ou de dor. É interessante notar que, como no texto de Freud, estas formas afectivas inultrapassáveis são a raiz de formas sociais mais complexas. James, tal como Freud, dá o exemplo daquilo a que ele chama *emoções por analogia* que mostram como as reacções impulsivas baseadas no prazer e na dor se perpetuam em formas de avaliação do mundo e dos seus objectos, a nível moral, estético ou simplesmente lógico. «O gesto habitual de negação – entre nós, o facto de mover a cabeça no seu eixo, de um lado para o outro – é uma reacção originariamente usada pelos bebés para impedir o que é desagradável de lhes chegar à boca e pode ser perfeitamente observada em qualquer creche. É agora evocada onde o estímulo não é uma ideia bem vinda. De forma semelhante o aceno para a frente na afirmação é feito por analogia com o levar comida à boca⁵⁰». Outro exemplo daquilo a que dá o nome de emoção por analogia mostra «a conexão entre a expressão de desdém ou de desagrado moral ou social, especialmente nas mulheres, com movimentos que têm uma função olfactiva perfeitamente definida [e que] é demasiado óbvia para ser comentada⁵¹».

⁴⁷ JAMES, *Principles of Psychology*, op. cit., p. 454.

⁴⁸ *Ibid.*

⁴⁹ *Ibid.*, p. 474.

⁵⁰ JAMES, *Principles of Psychology*, op. cit., p. 481.

⁵¹ *Ibid.*, p. 482. A este propósito, é interessante notar que encontramos, na investigação de Freud, uma aproximação semelhante à de James. O texto do Esquizzo já no-la deixa adivinhar, mas só quase trinta anos mais tarde é que Freud indicará explicitamente as raízes afectivas do juízo. O texto a que nos referimos, com data de 1925, encontra-se fora do âmbito inicial da nossa análise, mas merece a atenção de quem se interessa pelas origens fisiológicas das formas de afirmação e de negação, tal como as encontramos verbalmente. Trata-se de *Die Verneinung*.

Emoções, estética e compreensão mútua

Apesar das diferenças individuais em termos de resposta emocional ao que acontece, podemos compreender as emoções dos outros por intermédio das transformações que trazem ao nosso próprio corpo. A existência desta reverberação, reveladora de uma empatia originária que faz parte da percepção no sentido em que a emoção é uma componente da actividade perceptiva, não só não resulta de uma escolha (se bem que possa ser ampliada, afinada, aumentada) como nos permite inferir que parece difícil afirmar de forma convincente qualquer forma de indiferença ou de profunda incompreensão entre pessoas. A dor alheia, como o prazer, provocam em cada um uma réplica da dor ou do prazer já sentido de modo que, apesar das diferenças (nomeadamente entre o próprio e outrem), a estrutura emocional de cada um assenta nas mesmas formas simples de expressão do prazer e da dor que a vida de cada um partilha com outros e declina de forma singular. O sentimento emocional de nós-próprios, é e pode ser (sobretudo pelas formas artísticas) clarificado pelo sentimento dos outros, e o sentimento dos outros, para cada um de nós, é clarificado pela vivência emocional própria. Pela reverberação emocional que os caracteriza, as obras de arte e as experiências estéticas evidenciam a dimensão empática e intersubjectiva da nossa vida emocional, permitindo-nos reconhecermo-nos e descobriremo-nos a nós próprios e a outros como seres vivos emocionais. As emoções implicadas na vida estética (em ambos os sentidos que referimos) têm por isso um papel moral e político fundamental, não só porque nos permitem sentir que os outros sentem prazer ou dor, mas também porque a sua dimensão virtual e imaginária (que decorre do facto da vida dos instintos e das emoções poder ter lugar apesar da ausência dos objectos perceptivos) torna possível uma transformação das reacções instintivas de uma sujeito, tendo assim a capacidade para mudar a sua forma de vida e os valores que a exprimem. As emoções parecem assim revelar o que têm de inultrapassável a nossa abertura afectada ao mundo e a maneira como somos surpreendidos por dentro por aquilo que acontece “fora” de nós, no mundo em que se vive e existe.

É desta forma que as formas de arte, segundo a análise de James, tem uma importância tremenda na revelação das respostas emocionais implicadas na nossa percepção do mundo. Por meio da arte, somos situados na evidência surpreendente das raízes afectivas da nossa relação com realidades internas e externas e as experiências estéticas dão-nos a entender que as percepções e os eventos produzem de facto efeitos físicos largamente difundidos por uma espécie de influência física imediata. «Ao ouvirmos poesia, drama, ou uma narrativa heróica, somos amiúde surpreendidos pelo tremor físico que nos banha como uma vaga súbita, e pelo bater de coração e a efusão lacrimal que nos apanha por intervalos. Ao ouvir música isto é ainda mais verdade⁵²». É neste sentido, também, que as formas de arte nos dão um acesso imediato à variedade subtil das emoções e à nossa capacidade de as entender. A estética das emoções e a filosofia dos afectos deixam também adivinhar, por isso, uma ontologia da simpatia, para a qual tanto James como Freud nos dão robustos fundamentos, bem antes dos trabalhos de António Damásio e das teses de Gallese sobre a importância dos neurónios espelho para a simpatia.

⁵² *Ibid.*, p. 457.

PAULO JESUS*

THE EMBODIED NATURE OF EMOTIONS: ON CHARLES DARWIN AND WILLIAM JAMES' LEGACY

On the essence of emotions

Darwin's book on emotions, *The expression of the emotions in man and animals* (1872), elaborates on the main conclusion of *The descent of man* (1871), that "man is descended from some less highly organised form", through the application of evolutionary principles to a particular and crucial chapter of human bio-psychology, the chapter of emotions. The focus on *expressive behaviour*, rather than *emotional states*, proceeds obviously from Darwin's empirical standpoint as a field naturalist, but it does not allow one to take a fully behaviourist reading of his theory of emotions. Indeed, for Darwin, emotions are *states of mind*, and the so-called expressions are originally nothing but the serviceable actions provoked by those states of mind in order to find relief or gratification. Therefore, the general *natural intentionality* of emotions consists in unleashing adaptive changes of action. In other words, emotions are essentially proactive or motivational; and their functional role is to regulate action by selectively allocating certain magnitudes and intensities of bio-psychological energy to certain goal states. They can be conceived as energetic processes that set goals for action. The expressions of emotions, for their part, tend to manifest the course of action that the organism is going to adopt, and thereby expressions seem to have a *transitive function*, implementing the qualitative change in the individual that will prepare it to act, and a *communicative function*, signalling the change to the social environment in order to mobilise sympathetic resources and provoke symmetric changes.

Emotions and their expressions become intelligible if linked to action. Their intelligibility varies according to our ability to grasp, first, their original usefulness; second, the virtually infinite gradation in their apparent instrumental value; and third, the degree of adaptive and expressive efficacy of autonomous organic reactions. It is under this light that the three principles of expression of emotions must be read. These are as follows:

* Centro de Filosofia da Universidade de Lisboa. Email: paulorenatus@gmail.com.

- I. *The principle of serviceable associated Habits.* – Certain complex actions are of direct or indirect service under certain states of the mind, in order to relieve or gratify certain sensations, desires &c.; and whenever the same state of mind is induced, however feebly, there is a tendency through the force of habit and association for the same movements to be performed, though they may not then be of the least use. [...]
- II. *The principle of Antithesis.* – Certain states of the mind lead to certain habitual actions, which are of service, as under our first principle. Now when a directly opposite state of mind is induced, there is a strong and involuntary tendency to the performance of movements of a directly opposite nature, though these are of no use; and such movements are in some cases highly expressive.
- III. *The principle of actions due to the constitution of the Nervous System, independently from the first of the Will, and independently to a certain extent of Habit.* – When the sensorium is strongly excited, nerve-force is generated in excess, and is transmitted in certain definite directions, depending on the connection of the nerve-cells, and partly on habit: or the supply of nerve-force may, as it appears, be interrupted. Effects are thus produced which we recognize as expressive. This third principle may, for the sake of brevity, be called that of the direct action of the nervous system. (Darwin, 2006: 1277.)

These principles permit to draw different genealogical lines for expressive actions. That is to say, expressions can originate in instrumental learning, in second-order analogical associations, and in reflex-arc responses or autonomic nervous reactions. This construal of the nature of expressions acknowledges the action and interaction of behavioural learning, cultural history and biological inheritance. However, in his detailed development and fine illustration of those general principles of expression, Darwin clarifies and complexifies the relationship between biology (or physiological constraints), learning (or formation of habits), consciousness (or will or intention) and cultural conventions in human emotional life. Thus, it is possible to identify two different sources of expressions that, perhaps paradoxically, can evolve in such a way that they convert into each other, or simply merge together, sustaining a rather unified and well articulated system of expressions.

The natural history of emotional expressions embodies the *evolution of instinct*. In this evolution, one primal source would reside in – conscious or unconscious – will. For instance, the signs of rage can be the result of an original intention or volition to fight, an intentional and fully instrumental behavioural performance, that would have gradually become a learned habitual response, and ultimately an inherited instinctive reaction, that can be said to function semiotically as an *iconic synecdoche*, a partial and incomplete (and therefore useless) analogical display of fighting (Darwin, 2006: 1283, 1294). The other primal source of emotional expressions would be the uncontrolled discharges of nervous-force due to the excess of stimulation or excitement; those discharges increase the readiness for action, are manifested mainly by circulatory and respiratory phenomena, like acceleration of the heart, reddening of the face, trembling of the muscles or sweating of the skin, and acquire expressive value through their regu-

lar association with other more direct expressive signs. From a semiotic angle, these reflex-like expressions are similar to *indexes*, for their intelligibility depends on the relational context in which they emerge. Without determining their context, they remain fundamentally ambiguous and open, that is, pure symptoms of intensive bodily reverberation.

If, presently, everyone concedes that expressions of basic emotions are mostly innate and inherited, and, in consequence, independent of individual learning or imitation, it does not imply the static nature of emotional expressions. For the very different degrees of their usefulness prove that expressions were not specifically *designed* as such, design presupposing necessarily strict teleology and constant usefulness, but have rather *evolved*, being the fruit of progressive acquisition. Therefore, what appears as static in the individual level must be dynamic in the species level, and what appears now as inherited in individuals must have been, in the history of their species, first performed consciously, then habitually and, finally, instinctively. Only evolution, Darwin argues, explicates the coexistence of more or less useful expressions, their differential utility being a reliable index of their differential time-positions in the evolutionary system. Regarding the principle of usefulness, *Design* must assume its permanent validity, or else design becomes absurd or non-intelligent, whereas *Evolution* endorses a much lighter assumption, that the expression was originally well adapted to a survival goal. Moreover, only evolution can justify the high similarity of expression between the different races of man, even when expressions are of no use (like blushing in dark-coloured people), plain proof of their descent from a single parent-stock. Likewise, the significant expressive affinities between man and lower animals (like the expressions of fear and rage) reveal a strong community and unity of origin.

Although Darwin presents broadly the history of emotions as the process of becoming instinctive of purposeful performances, he discerns various possibilities of non-linear determination between goal-oriented performances and instincts as well as between emotion and cognition. It is worth noting, firstly, that some very simple expressions, such as weeping and laughing, though innate in human beings, seem to follow an *epigenetic principle*; for their full acquisition requires exercise and practice, that gives rise to idiosyncratic expressions. Secondly, certain kinds of conscious or unconscious cognitive processing, called self-attention by Darwin, can generate specific reflex-like expressions. This is the case of blushing, a genuine human expression, in which involuntary expressions proceed from the mere belief that others are depreciating or just considering our physical appearance (Darwin, 2006: 1459-60). Cognitive focalization can therefore, by itself alone, produce autonomic modifications in heart-beat, perspiration, glandular activity, colour of the skin, etc. Thirdly, a still higher order of expressive idiosyncrasy is to be found in the possibility of cultural evolution and acquisition of expressive means. That is, many expressions are learned in the same way as “words of language”. With this respect, Darwin highlights the non-universality of several gestures, such as kissing, or nodding and shaking as signs of affirmation and negation (Darwin, 2006: 1468). It is self-evident then that, because they encompass a part of arbitrariness, those cultural or symbolic gestures require a process of exposure, learning and imitation in order for their being operant. But once this learning is well established their conventional rules become as efficacious as instinctive reflexes. Fourthly, in the personal realm,

there is always room for creative self-styling through the strategic usage and control of bodily manifestations. In fact, independently of their natural or cultural origin, expressions allow both bottom-up and top-down determination. Free expression as well as simulated expression intensify – or even generate from scratch – an emotional state with its cognitive correlates; while, conversely, the willed repression or regulation of expression decreases the corresponding emotion and saves cognitive elasticity (Darwin, 2006: 1476). Expression contains always an irreducible “truth-value” and “truth-generative power” making that even intended simulation betrays itself as simulation.

Expression cannot be severed from recognition and comprehension; otherwise it would be an entirely void behaviour. The evolution of forms of expression must be concomitant with symmetric forms of comprehension, and thereby they possess the same evolutionary function and structure. Their function lies in an increase of welfare, due to the possibility of immediate coordination of intersubjective frames of mind and actions (sympathy and sympraxy), that prove vital for social or interdependent beings. Their evolutionary structure must also have followed the same pattern, “the becoming instinctive of intentional performances”. However, one can speculate that the massive sharing of constitutional characteristics, both between individuals and between species, allows one to conceive a sort of dominant bio-ontological monism, graphically presupposed in Darwin’s “tree of life”, that would be translated into the circular immediacy of life-expression-understanding (or recognition). In metaphysical terms, following W. Dilthey’s (1927) ontology, life is unceasing self-expression. And self-expression is the means of self-understanding, through which life actualizes and enlarges itself. In the human case, Darwin emphasizes that the range of expressive means depend mainly on the circulatory and respiratory systems that pose defining constraints on our universal grammar of emotions. To express and understand an emotion is to instantiate a meaningful constellation of bodily actions. Some emotions, like rage, have very distinctive expressions because of their linkage to very distinctive projects of action; other emotions, for example love, display very fluid expressions because of their non-univocal relation to action.

2. Emotion and Expression: Darwin and James

William James, contrarily to Darwin, tends to reduce emotions to bodily expressions, refuting the idea of a cognitive moment or dimension in emotion, although he contradicts his bold somatic definition of emotion by recognising the possibility of cognitive arousal of emotions. Indeed, James’ theory of emotions asserts that: an emotion is “nothing but the feeling of a bodily state, and it has a purely bodily cause” (James, 1950: 459). Thus, emotion consists of a simple physiological and mechanical process, without any teleology and any “mind-stuff”. The bodily expression is more than the revelation or manifestation of an emotion: it is the whole emotional phenomenon.

A purely disembodied human emotion is a nonentity. [...] The more closely I scrutinize my states, the more persuaded I become that whatever moods, affections, and passions I have are in very truth constituted by, and made up of, those bodily changes which we

ordinarily call their expression or consequence; and the more it seems to me that if I were to become corporeally anaesthetic, I should be excluded from the life of the affections, [...] and drag out an existence of merely cognitive or intellectual form. (James, 1950: 452-53).

The notion of *immediacy* fulfills a capital function in this anti-mentalist conception of emotion. For the reduction of emotion to the feeling of bodily changes follow the paradigm of a reflex action and presupposes: (1) that objects produce immediate bodily changes; (2) that bodily changes produce immediate feeling or consciousness; (3) that feeling or consciousness do not add any new quality (say mental or ideal quality) to the those bodily changes. *Coarser* and *subtler* emotions alike, that is, emotions with strong observable bodily reverberations (e.g. grief, fear, rage, and love) and emotions associated with intellectual, moral or aesthetic experiences, are all emotions solely in virtue of synchronously *felt* bodily changes. Despite this mechanical theory, James refers to emotional differences between individuals in terms of *revivability* or *imagination*, and he goes on to concede, surprisingly, that the cause of an emotion can be a mere idea:

The revivability in memory of the emotions, like that of all the feelings of the lower senses, is very small. We can remember that we underwent grief or rapture, but not just how the grief or rapture felt. This difficult *ideal* revivability is, however, more than compensated in the case of the emotions by a very easy *actual* revivability. That is, we can produce, not remembrances of the old grief or rapture, but new griefs and raptures, by summoning up a lively thought of their exciting cause. The cause is now only an idea, but this idea produces the same organic irradiations, or almost the same, which were produced by its original, so that the emotion is again a reality. [...] *An emotional temperament on the one hand, and a lively imagination for objects and circumstances on the other, are thus the conditions, necessary and sufficient, for an abundant emotional life.* (James, 1950: 474-75.)

The Darwinian framework becomes self-evident in James when he presents the replacement of description taxonomy by genetic hypotheses as a major scientific progress. For a genetic approach denotes the pursuing of a higher level research oriented towards general unifying principles. Now, the principles James enumerates are essentially slight variations of Darwin's and Spencer's idea of the original (practical and/or physiological) usefulness of expressions, though adopting a somewhat "cognitive" phraseology. In fact, the degrees of decreased usefulness are thought of by James as if they were "reverberations in imagination" (at once in contrast and in consonance with previous "bodily reverberations"), synaesthetic associations as symbolic displacements, and autonomous direct actions of the nervous system as "idiopathic effects of the stimulus":

[1] Some movements of expression can be accounted for as *weakened repetitions of movements which formerly* (when they were stronger) *were of utility to the subject.* [2] Others are similarly weakened repetitions of movements which under other conditions were *physiologically necessary effects.* Of the latter reactions the respiratory disturbances in anger and fear might be taken as examples—organic reminiscences, as it were, reverberations in imagination of the blowings of the man making a series of combative efforts, of the pantings of one in precipitate flight. [...] [3] Another principle, to which Darwin perhaps hardly does sufficient justice, may be called the principle of *reacting similarly to analogous-feeling stim-*

uli. There is a whole vocabulary of descriptive adjectives common to impressions belonging to different sensible spheres-experiences of all classes are *sweet*, impressions of all classes *rich* or *solid*, sensations of all classes *sharp*. [...] [4] [T]here remain many reactions which cannot be so explained at all, and these we must write down for the present as purely idiopathic effects of the stimulus. (James, 1950: 478-82.)

3. Opening up

A contemporary version of the Jamesian account may be identified in Damasio's (1994, 2003) hypothesis of the "somatic marker" but the need for a cognitive, semiotic and hermeneutic work at the heart of emotion had already been voiced by C. S. Peirce:

[...] [P]leasure and pain can only be recognized as such in a judgment; they are general predicates which are attached to feelings rather than true feelings. But mere passive feeling, which does not act and does not judge, which has all sort of qualities but does not itself recognize these qualities, because it does not analyze nor compare – this is an element of all consciousness to which a distinct title ought to be given. [...] [E]very phenomenon of our mental life is more or less like cognition. Every emotion, every burst of passion, every exercise of will, is like cognition. (Peirce, 1960: 199.)

Most evolutionary and pragmatic views are currently articulated with "cognitive appraisal" and "instrumental learning" (Lazarus, 1991; Oatley & Jenkins, 1996; Rolls, 2007) that require the combination of adaptive and interpretive processes. Under the angle of interpretation or meaning-construction, and depending on the *locus identified as generative of selfhood*, an emotion becomes either the meaningful "synthetic wholeness of consciousness" (Sartre, 1938: 26) or a form of "relatedness", a "relational construction" (Gergen, 1994: 214).

References

- DAMÁSIO, A.R. (1994). *Descartes' Error: Emotion, Reason, and the Human Brain*. New York: Putnam.
- DAMÁSIO, A.R. (2003). *Looking for Spinoza*. London: Heinemann.
- DARWIN, C. (2006). *From So Simple a Beginning: The Four Great Books of Charles Darwin* (ed. with introductions by E.O.Wilson). New York: Norton.
- DILTHEY, W. (1992). *Der Aufbau der geschichtlichen Welt in den Geisteswissenschaften, Gesammelte Schriften VII. Band*. Stuttgart-Göttingen: Ruprecht.
- GERGEN, K. (1994). *Realities and Relationships: Soundings in Social Construction*. Cambridge, MA: Harvard University Press.
- JAMES, W. (1950). *The Principles of Psychology, Vol. II*. New York: Dover.
- LAZARUS, R.S. (1991). *Emotion and Adaptation*. New York: Oxford University Press.
- OATLEY, K. & JENKINS, J.M. (1996). *Understanding Emotions*. Oxford: Blackwell.
- PEIRCE, C. S. (1960). *Collected Papers: I. Principles of Philosophy, II. Elements of Logic*. Cambridge, MA: Harvard University Press.
- ROLLS, E.T. (2007). *Emotion Explained*. Oxford: Oxford University Press.
- Sartre, J.-P. (1938/1995). *Esquisse d'une théorie des émotions*. Paris: Hermann.

SOFIA MIGUENS*

O QUE SERIA UMA CONSCIÊNCIA DES-SUBJECTIVIZADA? O PONTO DE VISTA JAMESIANO E A CRÍTICA DE A. DAMÁSIO A D. DENNETT

1. O ponto de vista jamesiano e a questão de ser ou não ser uma *selfless consciousness*¹

Não vou falar directamente de William James mas daquilo a que chamarei *um ponto de vista jamesiano* acerca de consciência, *self* e emoções, tal como este é hoje representado, nos estudos da consciência, por António Damásio². Assumir um ‘ponto de vista jamesiano’ significa dar atenção ao sentimento de fundo, ao *self* e às emoções quando se aborda a consciência e, assim, tomar como fundamental numa teoria da consciência aquilo a que podemos chamar uma *subjectivização incorporada*. Damásio assume um ponto de vista jamesiano na sua abordagem da consciência. Interessar-me-á aqui a forma como a partir de um tal ponto de vista ele critica outras teorias da consciência. No meu horizonte está, obviamente, uma questão acerca daquilo que uma teoria da consciência deve ser ou fazer. Na verdade o meu objectivo principal é avaliar até que ponto um ponto de vista jamesiano constitui um posicionamento satisfatório e suficiente quando aquilo que se visa é uma teoria da consciência.

O pretexto, ou ponto de partida, da minha comunicação é um comentário de Damásio ao filósofo da mente americano Daniel Dennett, mais especificamente ao artigo deste intitulado “Time and the Observer: the where and when of consciousness

* Departamento de Filosofia e Instituto de Filosofia, Universidade do Porto.

¹ Este texto transcreve aproximadamente a minha intervenção no Colóquio *William James – Self e emoções*. Mantive por isso o estilo oral.

² Cf. DAMÁSIO A., *O Erro de Descartes*, Europa-América, Lisboa 1994; DAMÁSIO, A., *The Feeling of What Happens: Body and Emotion on the Making of Consciousness*, Harcourt Brace, New York 1999; DAMÁSIO, A., *Ao Encontro de Espinosa – as emoções sociais e a neurologia do sentir*, Europa-América, Lisboa 2003; DAMÁSIO, A., *Self Comes to Mind – Constructing the Conscious Brain*, Random House, London 2010. Damásio foi acusado pelo filósofo Colin McGinn de não reconhecer que a sua teoria das emoções se inscreve numa linhagem jamesiana (MCGINN, C., Review of ‘Looking for Spinoza’: The Source of Emotion, *New York Times* (2003, February 23rd), no entanto a referência a James é bastante explícita em todos os livros de Damásio.

in the brain”, que foi publicado na revista *Behavioral and Brain Sciences* em 1992³. Damásio afirma que a teoria dennettiana da consciência tem por objecto uma *selfless consciousness*, i.e. uma consciência sem *self*, e que não captura, assim, aquilo que subjetiviza o haver consciência em nós⁴. Segundo o próprio Damásio, aquilo que subjetiviza o haver consciência em nós é, para recrutar uma reveladora expressão sua, o facto de a nossa consciência ser tal que ‘tem o *self* em mente’ (*the self in mind*), tendo dessa forma ‘o corpo em mente’ (*the body in mind*). Avançada a crítica, Damásio salvaguarda que há muito na concepção dennettiana de consciência que ele simplesmente subscreve. Porque a teoria dennettiana da consciência abarca componentes muito diversos, convém dizer que Damásio se refere aqui ao Modelos dos Esboços Múltiplos⁵, um modelo funcionalista de consciência de que falarei mais à frente, tanto quanto este nos permite conceber a natureza e características do fluxo de consciência (vou simplesmente usar o termo jamesiano, *stream of consciousness*, traduzindo-o por ‘fluxo da consciência’). O Modelos dos Esboços Múltiplos permite-nos conceber o fluxo da consciência como um ‘espaço de trabalho global’. Esta última expressão, ‘espaço de trabalho global’, é uma expressão do psicólogo cognitivo Bernard Baars⁶. ‘Espaço de trabalho global’ é, segundo o próprio Baars, uma ‘metáfora de publicidade’ para capturar o lugar da consciência num sistema (como cada um de nós) que é, a nível sub-pessoal, composto por ‘agentes especialistas’. A consciência seria, num agente cognitivo composto por agentes especialistas esse ‘espaço de publicidade’. Damásio coloca Baars e Dennett lado a lado no louvor ao tipo de teoria cognitiva do fluxo da consciência que interessa desenvolver⁷. Mas, acrescenta ele, quando Baars fala da consciência como espaço de trabalho global, ou quando Dennett procura analisar a natureza da consciência como um Teatro Cartesiano impreciso⁸ (a expressão aqui é minha), eles falam – para usar as palavras de Damásio – do ‘filme’, e não da *pertença* do filme. Ora, é a natureza da *pertença do filme* que interessa Damásio quando fala – e pensa que se deve falar – de *self* e emoções em teoria da consciência⁹. É esse o núcleo de um ‘ponto de vista jamesiano’. Consideremos o próprio James, constatando ‘Thought goes on’ e perguntando ‘How does it go on?’

³ DENNETT, D., «Time and the Observer: the where and when of consciousness in the brain», *Behavioral and Brain Sciences*, 15, 2 (1992) 183-201.

⁴ DAMÁSIO, A., «The Selfless Consciousness», *Behavioral and Brain Sciences* 15.2 (1992) 208-209.

⁵ DENNETT, D., *Consciousness Explained*, Little Brown, Boston 1991.

⁶ BAARS, B., *A Cognitive Theory of Consciousness*, CUP, Cambridge 1988.

⁷ Para os modelos de consciência de Dennett cf. DENNETT, D., *Brainstorms – Philosophical Essays on Mind and Psychology*, MIT Press, Cambridge MA 1981 [1978], DENNETT, D., *Content and Consciousness*, London: Routledge and Kegan Paul (1969, 2ª edição) e DENNETT, D., *Consciousness Explained*, Little Brown and Co, New York 1991. Quanto a Baars, cf. BAARS, *A Cognitive Theory of Consciousness*, Cambridge University Press, Cambridge 1988.

⁸ Quando (os resultados do processamento) dos processadores paralelos e distribuídos acedem ao espaço de trabalho global, eles são ‘emitidos’ para o sistema como totalidade. É certo que dito isto permanece o problema das *fringes*, ou bordos, ou margens, que colocam de novo a questão acerca do que é e não é consciente.

⁹ De um ponto de vista que eu continuaria a chamar cognitivo. Mas o objecto é o *sense of self*, o reportar da fenomenologia a uma entidade que se sente ser.

We notice immediately four important characters in the process, of which it shall be the duty of the present chapter to treat in a general way: 1) Every 'state' tends to be part of a personal consciousness, 2) Within each personal consciousness states are always changing, 3) Each personal consciousness is sensibly continuous, 4) It is interested in some parts of its object to the exclusion of others, and welcomes or rejects – *chooses* from among them, in a word – all the while. (...) When I say *every 'state' or 'thought' is part of a personal consciousness*, 'personal consciousness' is one of the terms in question. Its meaning we know so long as no one asks us to define it, but to give an accurate account of it is the most difficult of philosophic tasks¹⁰.

Deixando de momento em suspenso as dúvidas definicionais e conceptuais de James, e retendo apenas a ideia de que estados de consciência tendem a fazer parte de uma consciência pessoal, estamos perante aquilo que é fundamental num ponto de vista jamesiano. É por subscrever esse ponto de vista que Damásio pensa que ao dizermos que o fluxo de consciência é de alguma forma um 'espaço de trabalho global num dado sistema cognitivo' e ao explorar a melhor forma de modelizar esse espaço de trabalho global na suas relações com o que mais se passa na mente e no corpo (mais em particular no cérebro) como fazem Baars e Dennett não dissemos nada ainda acerca daquilo que torna esse fluxo de consciência a consciência *desse* indivíduo. Nos termos de Damásio, não dissemos ainda nada acerca da *propriedade do filme*. Ora é aí precisamente que Damásio quer fazer entrar o corpo próprio e consequentemente as emoções – é dessa forma que o *self* e o corpo estão *in mind* numa consciência como a nossa, é por ser assim que ela não é, segundo Damásio, uma *selfless consciousness*, mas sim uma consciência '*selved*', uma consciência com *self*. Esse *self* é, precisamente, constituído por (de novo nos termos de Damásio) *having the body (the body proper) in mind* (ter o corpo – o corpo próprio – em mente).

Há muitas questões interessantes a colocar aqui; vou considerar apenas algumas. Desde logo, ao dizer aquilo que diz, Damásio assume que uma teoria da consciência faz certas coisas e não faz outras. Parafraseando Ned Block nas suas reticências quanto à teoria dennettiana da consciência¹¹, convém que tenhamos consciência do facto de que está aqui em causa a questão *What is a theory of consciousness a theory of?* Uma teoria da consciência é uma teoria de quê? Pode ser complicado responder a esta questão porque há várias possibilidades igualmente óbvias. Será que uma teoria da consciência é acerca do cérebro? Será que uma teoria da consciência é acerca de pensamentos? Será que uma teoria da consciência é acerca do eu? Alguém como James, que se moveu desde a fisiologia à psicologia e à filosofia, de alguma forma considera todas essas possibilidades; olhando para as mil e muitas páginas dos *Principles of Psychology* facilmente se constata que James se serve à vontade da fisiologia e 'psicologia' suas contemporâneas. Uma primeira questão que se coloca é portanto saber o que se deve fazer numa teoria da consciência, e se é isso que James está a fazer nas suas considerações sobre *personal consciousness*. Interessaria também saber o quanto, e de que forma, Damásio é de facto jamesiano, i.e. pesar especificamente a maneira como o sua forma de considerar a subjectivação e

¹⁰ Chapter 11, The Stream of Consciousness, JAMES, W., *Principles of Psychology*, Holt and Co, New York 1890 (Vol. 2, 1905).

¹¹ BLOCK, N., «What is Dennett's Theory a Theory of?», *Philosophical Topics*, 22 (1994) 1-2.

emocionalização do tipo de consciência que é a nossa se situa no campo da filosofia relativamente a outras posições em filosofia das emoções (penso em discussões acerca de cognitivismo e não cognitivismo na filosofia das emoções, ou acerca de emoções e evolução)¹². Mas a principal questão que se coloca é saber se uma teoria da consciência deve começar com esta ideia de *having a self in mind* e *having the body in mind*. Onde é que isso nos leva em filosofia? Em que redonda um ponto de vista jamesiano?

De qualquer forma parece-me importante, para pesarmos estas questões, não esquecer que os modelos da consciência que Damásio louva, pelo menos o de Dennett, e cujo defeito, recorde-se, seria serem modelos do filme e não da propriedade do filme, se são modelos do fluxo da consciência, incluem também uma teoria do eu, assim como uma teoria de segunda-ordem (de tipo crença¹³) que visa explicar a consciência de particulares estados mentais. Ora estas últimas não se identificam (não são sequer do mesmo nível) com o modelo cognitivo subpessoal que relaciona o cérebro e o filme, neurofisiologia e fenomenologia. Que haja um eu na vida mental (ou que a vida mental seja de um eu) e que eu tenha acesso àquilo que eu penso sob a forma de crenças acerca das minhas próprias crenças são questões de um outro tipo de acesso (no indivíduo), que não o acesso subpessoal de que tratam os modelos cognitivos – um acesso de si a si a que pode chamar pessoal ou global. Quando eu afirmo alguma coisa, por exemplo, que ‘Estas mão são minhas’, a afirmação desse pensamento contrasta com o acesso (subpessoal, computacional) da minha memória a algum conteúdo da percepção para por exemplo guiar o meu comportamento quando dirijo a minha mão para um copo de água à minha direita enquanto continuo a ler. É este conjunto de teses, de natureza muito diversa (tese sobre o estatuto da unificação do fluxo da consciência, teses sobre o estatuto do eu e teses sobre crenças acerca de crenças), que é avançado por Dennett contra uma identificação da consciência com *qualia*, a chamada consciência fenomenal na filosofia da mente. ‘Consciência fenomenal’ é a única acepção de consciência que Dennett pretende eliminar¹⁴ (e é de resto ao facto de Dennett ignorar sobranceiramente a ‘consciência fenomenal’ que Block se refere na passagem que citei). Mas avancemos passo a passo.

¹² De resto Damásio tem, maugrado a crítica de McGinn que atrás aponte (nota 3), clara consciência da relação da sua posição com a posição de James: «Regardless of the mechanism by which emotions are induced, the body is the main stage for emotions, either directly or via its representation in somatosensory structures of the brain. But you may have heard that this idea is not correct, that in essence this was the idea proposed by William James – in brief, James proposed that during an emotion the brain causes the body to change, and that the feeling of emotion is the result of perceiving the body’s change – and that time has cast that idea aside. First, there is more to my proposal than what was advanced by James. Second, the attack against James, which held sway throughout most of this century and still lingers, is just not valid, although his proposal is neither flawless nor complete» (Damásio 1999: 287-288)

¹³ Isto significa que o estado mental de segunda ordem que tem por objeto outro estado mental é uma crença e não por exemplo uma percepção interior.

¹⁴ Embora Dennett seja usualmente considerado, em geral, um eliminativista em teoria da consciência na filosofia da mente.

2. Os modelos funcionalistas de consciência de D. Dennett.

Começo por descrever brevemente os dois modelos funcionalistas da consciência avançados por Dennett em 1978¹⁵ e 1991¹⁶. Faço notar desde já que este tipo de abordagem o torna mais próximo de cientistas cognitivos do que de filósofos, nomeadamente de filósofos da mente, que quando tratam a consciência discutem sobretudo a consciência fenomenal, ou o epifenomenismo, ou a superveniência.

Figura 1: *Brainstorms* 1978

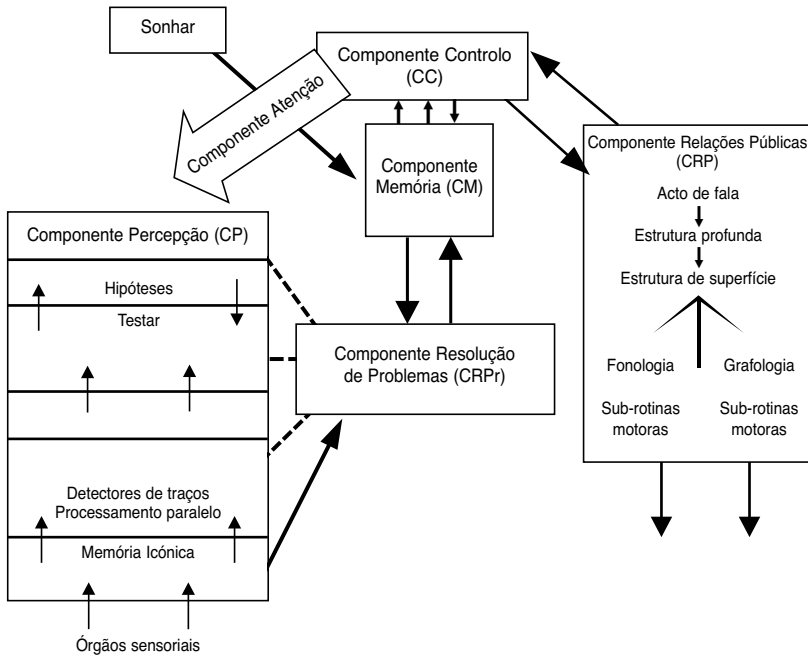


FIG. 2. O modelo funcionalista de consciência de *Brainstorms*

Existem no modelo de *Brainstorms* seis caixas representando sub-componentes funcionais: Percepção, Memória, Resolução de Problemas, Atenção, Controlo, Relações Públicas. As setas representam acessos computacionais entre esses componentes. Ser um eu é ser esta organização funcional. Em resposta à célebre pergunta com que Thomas Nagel pretende pôr em relevo a subjectividade (a pergunta *what is it like to be?*) Dennett afirma simplesmente que é como alguma coisa ser esta organização funcional. É particularmente importante olhar para o papel da linguagem no sistema, uma vez que nós somos, de acordo com Dennett, conscientes tanto quanto somos criaturas linguísticas.

¹⁵ Dennett 1978, especialmente «Toward a Cognitive Theory of Consciousness».

¹⁶ Dennett 1991.

É isso que nos torna profundamente diferentes de outros seres sensientes. No extremo do output, existe um Componente Relações Públicas (CRP), cujo input são intenções semânticas, i.e. o componente ‘recebe ordens’ para cumprir actos de fala e executa essas ordens. Este componente (CRP) recebe as ordens do componente executivo (o Componente-Controlo, CC). O CRP só tem acesso à informação através de um particular armazenamento em memória (CM, o Componente-Memória). Nestas circunstâncias, uma rotina de introspecção passa-se da seguinte maneira: o CC ‘decide’ entrar na sub-rotina de introspecção, e ‘dirige uma questão’ ao CM. Quando a resposta chega pode ‘avaliá-la’ (censurá-la, interpretá-la, inferir a partir dela) ou passá-la directamente para o CRP. O resultado destes passos é uma ordem de fala dada ao CRP, que executa a ordem e produz um acto de fala. Que eu esteja nessa posição perante os meus estados mentais é depois explicado em termos de uma *higher-order theory* (tipo-crença) que se assemelha à de David Rosenthal¹⁷: um estado mental é um estado consciente quando é objecto de um outro estado mental.

Figura 2: *Consciousness Explained* 1992

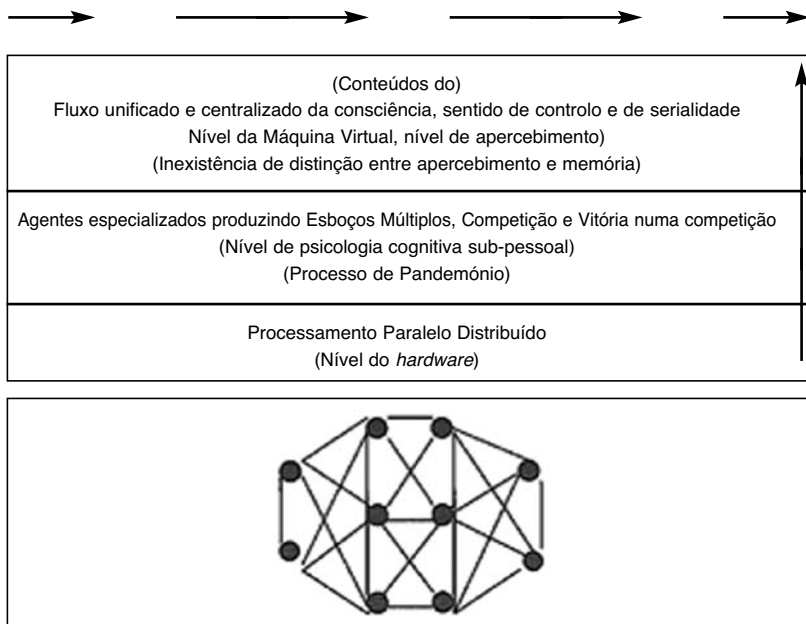


FIG. 5. O modelo funcionalista de CE

O modelo de *Consciousness Explained* pretende explicar a natureza e estatuto da experiência fenomenológica em sistemas cognitivos como nós, nos quais ao nível físico,

¹⁷ ROSENTHAL, D., «A Theory of Consciousness», in BLOCK, N., Q. FLANAGAN, G. GUZELDERE (eds.), *The Nature of Consciousness – Philosophical debates*, MIT Press, Cambridge MA 1997, pp. 729-753.

o nível do *hardware*, há processamento paralelo distribuído de informação e ao nível funcional ‘agentes’ em competição, produzindo esboços múltiplos (Dennett refere-se-lhes como *microtakings* ou *microjudgements*). Estes dois níveis são níveis sub-pessoais. A teoria da consciência visa em parte este nível sub-pessoal, e é enquanto tal que é um modelo cognitivo – é essa a base das hipóteses explicativas acerca de características da experiência consciente, em particular a unidade, a centração e o sentido de presente ou presença e de controle. De acordo com Dennett, estas são características virtuais, dependendo, do ponto de vista cognitivo, de interfaces (para nós como é óbvio totalmente reais). Mas os pormenores não são o que me interessa aqui. Aquilo que quero fazer notar é que o que está em jogo nos modelos funcionalistas de consciência de Dennett é explicar em termos de arquitectura cognitiva sub-pessoal a forma como nós aparecemos a nós próprios enquanto mentais. Isso não é tudo o que uma teoria da consciência faz, mas é uma parte fundamental (e não é, penso, uma parte propriamente filosófica – trata-se de teoria cognitiva).

3. O ponto de vista jamesiano sobre a consciência: A. Damásio

Vamos então a um outro tipo de teoria da consciência, o tipo de teoria da consciência que coloca o problema da consciência como um problema relativo à ‘propriedade’ do mental. O problema aqui não é apenas ‘o filme’, ou aquilo que é causalmente responsável por exemplo pela unidade do ‘filme’ a nível sub-pessoal, mas sim ‘a propriedade do filme’. Se uma abordagem como a de Damásio está mais próxima daquilo que Dennett considera dever ser uma teoria da consciência do que as teorias de autores como F. Crick e C. Koch ou R. Penrose, trata-se no entanto, claramente, de uma abordagem que está nos antípodas do tratamento clássico da questão no âmbito do funcionalismo, de que os modelos que acabei de referir são herdeiros. Num tratamento funcionalista clássico ser um eu é ser esta organização funcional; daí poderá passar-se (como o próprio Dennett o faz) à ideia de um acesso a si próprio a nível global, considerando um Eu como mais uma representação no fluxo da consciência, um símbolo-do-Eu. Ora, na perspectiva de Damásio a ‘propriedade’ é mais do que isso: dizer eu, ou poder dizer eu, não é suficiente. Os materiais que implementam a representação (‘representações’) do Eu importam e estão de certo modo presentes eles próprios como ‘conteúdo mental’ (os termos são do próprio Damásio). Aí onde o funcionalista clássico decompõe a mente em sub-mentes desincorporadas, e posiciona o eu como acesso global a si de um sistema que cognitivamente é esse conjunto de subsistemas, Damásio faz entrar o cérebro.

Falar de *self* aqui torna-se então muito importante, já que é uma forma de nomear uma distinção si-não si que não é ainda consciente ou linguística, não é um eu. O *self* é uma distinção que é feita, mais do que representada explicitamente ou conscientemente, que é em mim, mais do que para mim. Um tal *self* existe em seres vivos não humanos como uma representação contínua e continuamente modificada do corpo próprio, sem que tenhamos que dizer que eles são ‘conscientes’. Perseguir do ponto de vista da neurociência a corporeidade do *self* conduz, assim, Damásio a uma teoria neurobiológica mais ou menos localizacionista do *self*, que vem a prolongar-se numa concepção do eu (ou melhor, da identidade pessoal autobiográfica). Existem determinadas regiões cerebrais

ligadas à constituição do *self* do eu neuronais, nomeadamente núcleos do tronco cerebral, o hipotálamo, estruturas basais, o córtex da insula e o córtex somatossensorial. Estas estruturas constituem a base neuroanatômica de uma distinção entre si e não-si que não é necessariamente consciente ou pessoal. Uma das intenções explícitas de Damásio em *The Feeling of What Happens*¹⁸ é precisamente distinguir as fundações neurobiológicas do si das ‘localizações’ do eu autobiográfico da identidade pessoal. Isto significa que Damásio pensa que o sentimento de si tem em cada um de nós uma versão mais básica e uma versão mais sofisticada ligada à consciência alargada e ao eu¹⁹. Por vezes Damásio fala de *proto-self*, *core-self* e *autobiographical self*, jogando com as distinções. Sobretudo sublinha que o eu autobiográfico é mais do que o *self* que partilhamos com em inúmeras criaturas não humanas (Damásio associa-o a uma reunião das memórias daquilo que acontece, que é aquilo que permite que uma pessoa particular se mantenha e reconheça como a mesma ao longo do tempo). O cérebro tem assim uma função para além dos mapeamentos do corpo próprio referidos atrás: essa função é manter uma narrativa constante e contínua acerca de uma personagem principal que chama a si própria ‘eu’. Este eu da identidade pessoal é uma realidade de nível funcional e cortical mais elevado do que o *self* mais básico, o *proto-self* e o *core-self*. É no entanto sobre o *self* ‘básico’ que vem estabelecer-se o eu e também a consciência alargada. De que forma? Por exemplo a Parte III de *The Feeling of What Happens* é dedicada à transição, que é fundamental para Damásio, entre representações de si ainda não conscientes e a consciência propriamente dita, i.e. a consciência como aparição (o *feeling of what happens propriamente dito*, na terminologia de Damásio). A transição não é no entanto uma definitiva passagem para o outro lado, para uma consciência pura, que seria algo como um saber de segunda ordem, qualquer coisa como um saber-que-se-sabe neutro. Pelo contrário a consciência-aparição não se destaca de um fundo que acompanha a vida consciente e que é constituído pelas representações de si a vários níveis mantidas pelo cérebro. Em suma, Damásio está a sugerir que aquilo que uma teoria da consciência deve fazer é compreender o cérebro como ‘audiência cativa de representações de si’ (i.e. do corpo próprio e da história biográfica do eu associado a este). Essas representações são constantemente mantidas, sendo esse o facto essencial para a aparição da aparição, i.e. para o surgimento da consciência como sentido de si próprio no acto de conhecer. A consciência de criatura é explicada pelo facto de o estabelecimento de uma relação entre qualquer objecto e o organismo se tornar no *sentimento de um sentimento*. A consciência é assim um sentimento, um sentimento que é um sentimento de saber e um sentimento de si. No fundo de tudo isto, como diz James, no Capítulo 10 dos *Principles of Psychology*, está a ideia segundo a qual *the self is felt*. Mas *feeling* é mais do que isso:

O sentimento daquilo que acontece é a resposta a urna questão que nunca pusemos, e é também a moeda num trato faustiano que nunca poderíamos ter negociado. A Natureza fê-lo por nós²⁰.

¹⁸ Damásio 1999.

¹⁹ Porque ‘sentimento’ em Damásio marca a consciência, ele próprio não poderia afirmar o que acabei de afirmar.

²⁰ Damásio 1999: 316. Tradução minha.

A tese é portanto que uma subjectividade com raízes corpóreas acompanha todo o nosso pensamento consciente, e que isso se traduz no facto de a nossa vida mental não ser apenas cognição e cálculo mas também sentimento de si e revelação da existência.

4. O caso completo: as emoções como aspecto do *having the body in mind* em Damásio

Considerarei até aqui *self* e consciência – para termos o ponto de vista jamesiano faltam as emoções. O trabalho de Damásio tem-lhes dado grande importância, em particular tem dado importância ao peso das emoções naquilo a que chamamos ‘racionalidade’ (entendida como ser movido à acção e decidir por entre alternativas acerca do que fazer, i.e. como racionalidade prática). Em geral podemos definir emoções (distinguindo emoções primárias como medo/ansiedade, fúria/raiva, tristeza, felicidade e nojo²¹ de emoções sociais tais como simpatia, compaixão, embaraço, vergonha, culpa, orgulho, ciúme, inveja, gratidão, admiração, espanto, indignação, desprezo) como *estado ou processos psicológicos que funcionam na gestão de fins de agentes e que são tipicamente provocados por avaliações de eventos como relevantes para os ditos fins*. As emoções funcionam como forma de ‘colocar como prioritário’ algum fim ou plano do agente na acção ou na vida mental em geral. Note-se que o termo ‘emoção’ assim genericamente definido cobre quer o sentimento interno quer a expressão comportamental. É possível encontrar teorias das emoções em autores que vão desde Aristóteles, Descartes, Espinosa a Darwin e Freud, e os mistérios da dupla face exprimir/sentir, exterior/interior que é característica das emoções sempre deram que fazer aos filósofos. Como, dada essa dupla face, situar as emoções numa concepção de mental? Estaremos a falar de um interior ou de um exterior? Ao pretender subjectivizar a consciência através das emoções, Damásio entra numa discussão que é em grande medida filosófica e na qual James é um nome central (uma referência importante é o Capítulo xxv dos *Principles of Psychology*, precisamente intitulado *The Emotions*²²). Creio que da perspectiva de uma teoria das

²¹ Uso a lista comum nos manuais.

²² Cf. James *Principles of Psychology*, Volume 2, 1905, em particular a secção do Capítulo XXV intitulada “Emotion follows upon the bodily expression in the coarser emotions at least”, p. 442 e seguintes: «Our natural way of thinking about these coarser emotions is that the mental perception of some fact excites the mental affection called the emotion, and that this latter state of mind gives rise to the bodily expression. My theory, on the contrary, is that the bodily changes follow directly the perception of the exciting fact, and that our feeling of the same changes as they occur IS the emotion. Common-sense says, we lose our fortune, are sorry and weep; we meet a bear, are frightened and run; we are insulted by a rival, are angry and strike. The hypothesis here to be defended says that this order of sequence is incorrect, that the one mental state is not immediately induced by the other, that the bodily manifestations must first be interposed between, and that the more rational statement is that we feel sorry because we cry, angry because we strike, afraid because we tremble, and not that we cry, strike, or tremble, because we are sorry, angry, or fearful, as the case may be. Without the bodily states following on the perception, the latter would be purely cognitive in form, pale, colorless, destitute of emotional warmth. We might then see the bear, and judge it best to run, receive the insult and deem it right to strike, but we should not actually feel afraid or angry. Stated in this crude way, the hypothesis is pretty sure to meet with immediate disbelief. And yet neither many nor

emoções podemos olhar globalmente para a obra de Damásio da seguinte forma: em *O Erro de Descartes* (1994) ele analisa o papel das emoções no comportamento de decisão, em *O Sentimento de Si* (1999) analisa o papel das emoções (e sentimentos, que considera virem depois) na constituição da identidade própria (identidade pessoal), e em *Ao Encontro de Espinosa* (2003) analisa directamente a natureza e significado de emoções e sentimentos. É tudo isto que lhe permite pensar ter nas mãos uma teoria da consciência que não é *selfless*.

Ao explorar, nomeadamente nos seus dois últimos livros a natureza das emoções²³, Damásio defende que (i) as emoções não causam sintomas corporais, antes são causadas por eles, (ii) os sentimentos emocionais são idênticos às sensações corporais que os manifestam ('sentimentos' são essencialmente ideias do corpo), (iii) o que é dito acerca de emoções deveria ser generalizada a todos os estados mentais. Noutras palavras, Damásio defende que a mente não é apenas incorporada: a mente é *acerca do corpo*, o seu propósito é regular e representar o estado do corpo. Na sua conhecida e dura crítica a este livro, o filósofo Colin McGinn apontou vários problemas: esta teoria não apenas não é original – é a chamada teoria James–Lange das emoções – como é falsa. Eis o próprio McGinn, na recensão ao livro de Damásio:

Damasio advances three central claims. The first is that emotions do not cause their bodily symptoms but are caused by the symptoms: we do not cry because we are sad; we are sad because we cry. The emotional behavior comes first, causally and in evolution, with the conscious feelings a later byproduct: “feelings ... are mostly shadows of the external manner of emotions,” he writes. The second claim is that an emotional feeling is identical to the bodily sensations that manifest it: “A feeling in essence is an idea – an idea of the body and, even more particularly, an idea of a certain aspect of the body, its interior, in certain circumstances. A feeling of emotion is an idea of the body when it is perturbed by the emoting process.” The thought here is that an emotion, say fear of being attacked by a bear, consists simply of the awareness one has of the bodily symptoms of the emotion – the racing heart, the adrenaline release, the sweaty palms, the tensed muscles. Damasio’s third claim is that this theory of emotion generalizes to all mental states – they all consist of varying types of bodily awareness: “The mind is built from ideas that are, in one way or another, brain representations of the body.” Taken together, these claims make the body the central locus of the mind. The mind is not just embodied; it is about the body. Its purpose and essence is to regulate and represent the state of the body. Damasio approvingly quotes Spinoza’s pithy formulation: “The object of the idea constituting the human Mind is the Body.”

*I have two things to say about this theory: it is unoriginal, and it is false*²⁴. As anyone even remotely familiar with this topic is aware, what Damasio presents here is known as the “James-Lange” theory of emotion, after the two psychologists, William James and Carl G. Lange, who thought of it independently in the 1880’s. Not once does Damasio refer to it by this name, and he makes only very cursory reference to James’s version of the theory. He generally writes as if he were advancing a startling discovery, mere hints of which, with the

far-fetched considerations are required to mitigate its paradoxical character, and possibly to produce conviction of its truth».

²³ Distinguindo, nomeadamente, emoções de fundo, emoções primárias e emoções sociais.

²⁴ Itálico meu.

benefit of hindsight, can be extracted from Spinoza and James. In fact, the theory is a standard chestnut of psychology textbooks, a staple of old-style behaviorist psychology, with its emphasis on outer behavior at the expense of inner feeling²⁵.

Porquê é que a teoria é falsa, segundo McGinn? Antes de mais porque exagera: de facto existe uma interação entre sentimentos e manifestações, e não uma direção única manifestações/sentimentos. Mas sobretudo porque a defesa de que as emoções são percepções corporais redundante no esquecimento da intencionalidade do mental. Afirmar por exemplo que sensações são acerca do corpo ainda pode ter alguma plausibilidade, no entanto as emoções são muito mais claramente conteudadas do que sensações. Mas se é assim, então sentimentos emocionais não podem ser idênticos às expressões corporais que os manifestam, já que têm diferentes objectos (o horror do meu pesar por alguém que amo ter morrido não pode ser explicado pelas sensações que tenho no corpo – que podem nem ser tão horríveis assim). Finalmente, generalizar, i.e. considerar que todos os estados mentais são percepções do corpo, é simplesmente absurdo.

Não vou aqui aprofundar estes princípios, que são princípios para um questionamento da posição de Damásio – a crítica ortodoxa à teoria James-Lange das emoções e a crítica de McGinn a Damásio são bem conhecidas. Sugiro apenas que se tenha esta conhecida disputa em consideração ao pesar a forma como o ponto de vista jamesiano de Damásio ‘subjectiviza’ a consciência.

5. Dennett acerca da pertença do filme

«When you make a mind, the materials matter»,
Daniel Dennett²⁶

Volto ao meu pretexto inicial, a crítica de Damásio a Dennett. Podemos agora formular desta forma o ponto de Damásio: a teoria dennettiana da consciência (mesmo considerando que ela abarca pelo menos três componentes bastantes diferentes entre si, o Modelo funcionalista dos Esboços Múltiplos que explica características do fluxo da consciência, uma concepção do eu, e uma *higher-order theory* da nossa relação com as nossas próprias mentes) deixa a consciência ‘des-subjectivada’. Isso acontece porque lhe falta *embodiment*, incorporação. Ora em *Kinds of Minds*²⁷ o próprio Dennett dá um passo em direcção ao *embodiment*, sem deixar cair as orientações básicas da sua posição; vou em seguida dizer um pouco acerca desse passo.

Um aspecto interessante de *Kinds of Minds* é o quanto Dennett se distancia do funcionalismo desincorporado e descerebralizado clássico, inspirado na Inteligência

²⁵ McGinn 2003.

²⁶ DENNETT, D., *Kinds of Minds, Toward an Understanding of Consciousness*, Basic Books, New York 1996, p. 76. Acerca deste tópico considerar também DENNETT, D., *Brainchildren – Essays on Designing Minds*, Penguin London 1998, e DENNETT, D., *Darwin's Dangerous Idea – Evolution and The Meanings of Life*, Touchstone, New York 1995, tradução portuguesa: *A ideia perigosa de Darwin*, Círculo de Leitores, Lisboa 2000.

²⁷ Dennett 1996.

Artificial, que tão influente foi nos inícios da sua obra. Em *Kinds of Minds* ele está a tentar lidar com o facto de que quando se constrói²⁸ uma mente, os materiais importam (*when you make a mind, materials matter*). E não esconde a influência de Damásio a este propósito.

Mas exactamente o que se quer deixar cair do funcionalismo clássico, no fundo do qual está a ideia de que a inteligência é ‘feita’ de partes não inteligentes? Dennett, que sempre se declarou (e continua a declarar-se) funcionalista, afirma agora, em *Kinds of Minds*, que os homúnculos, i.e. as partes da decomposição funcional do mental, não são apenas sub-mentes, i.e. sub-funções cuja natureza pode ser tomada de forma desincorporadas, mas também sub-corpos: «Não é possível separar-me do meu corpo deixando um belo e limpo bordo, como os filósofos por vezes supuseram²⁹. Em suma, a hipótese nova em *Kinds of Minds* é que afinal aquilo de que uma mente é feita pode ser importante. Os materiais de uma porção de matéria ‘mentalizada’ importam. Nomeadamente, o nosso corpo biológico, ao contrário dos dispositivos periféricos de um computador clássico, não é um mero auxiliar para a recolha de informação do exterior, informação a fornecer, nesse caso, a um sistema nervoso, o qual poderia ser descrito como o sistema de controlo desse corpo. Essa descrição seria feita em termos totalmente funcionais, voltando o corpo a entrar em cena apenas posteriormente, para possibilitar a execução de acções. Embora sustentável até certo ponto, o funcionalismo encontra problemas pelo facto de a realização física das funções mentais não ser tão indiferente quanto seria teoricamente desejável. Na verdade o que está aqui em causa sempre foi razoavelmente claro: a ideia-chave do funcionalismo, a ideia de realizabilidade múltipla, faz sentido relativamente ao processamento central, i.e. à fixação de crenças complexas numa vida mental, mas não faz nem nunca fez o mesmo sentido relativamente à recolha de informação e à implementação motora da acção. Quando se trata de periferias, dos lugares de input e output dos sistemas cognitivos, a realização física importa tanto quanto «a composição física de transdutores e efectores é ditada pelo trabalho que eles têm que fazer³⁰». E o que Dennett vem afirmar em *Kinds of Minds* é que a realização física talvez importe não apenas nas periferias mas absolutamente em geral (*all the way in*), i.e. ao nível do próprio sistema nervoso na sua totalidade.

Nada neste recuo impede que as mentes continuem, de acordo com o princípio funcionalista da divisão do trabalho, a ser constituídas por sub-sistemas; o que acontece é que um certo dualismo entre o mental e o corpóreo que pode apesar de tudo persistir em teorias funcionalistas, e que é de resto frequentemente explorado pelos filósofos, vê-se perturbado pela indistinção entre o implementado e os materiais que a ideia das ‘mentes do corpo’ traz consigo. Sublinho no entanto de novo que Dennett não pretende concluir daqui que o funcionalismo em geral é uma má ideia quanto à natureza do mental; nas suas palavras «Não há mais raiva ou medo na adrenalina do que há tolice numa garrafa de *whisky*. Estas substâncias, *per se*, são tão irrelevantes para o mental

²⁸ Incluindo quando a natureza ‘constrói’ mentes como as nossas.

²⁹ Incluindo o próprio Dennett. Cf. por exemplo as variações imaginárias em *Where am I? (Dennett 1978 e também HOFSTADTER, D. & DENNETT, D., The Mind's I – Fantasies and Reflections on Self and Soul, Bantam Books, New York 1981.*

³⁰ DENNETT 1996: 75. Por exemplo para que algum material sirva para detectar luz, tem de ser fotossensitivo.

como a gasolina ou o dióxido de carbono. É apenas quando as suas capacidades para funcionarem como componentes de sistemas funcionais maiores depende da sua composição interna que a sua assim chamada ‘natureza intrínseca’ importa³¹».

6. Conclusão: Afinal o que é que há de errado com a des-subjectivização da consciência? O aspecto acto-de-fala do pensamento consciente

Identifiquei um passo de Dennett em direcção a Damásio. Para terminar quero identificar algo mais, algo que, embora incipientemente, está presente na sua abordagem da consciência estando, em contraste, totalmente ausente na abordagem de Damásio. Podemos chamar a esse algo o aspecto acto-de-fala do pensamento consciente, que caracteriza o pensamento de criaturas linguísticas, quando estas dizem ou pensam alguma coisa acerca do mundo (como ‘2 mais 2 são 4’, ou ‘Isto é uma árvore’, ou ‘As baleias são mamíferos’, ou ‘Bagdad está a ser atacada’). É este aspecto que me leva a considerar a partir de um outro ângulo a questão da des-subjectivização da consciência.

Tal como retratei até aqui as coisas, temos uma disputa, que não chega a sê-lo, entre Damásio e Dennett, uma disputa entre um jamesiano e um não jamesiano acerca daquilo que faz uma teoria da consciência, e acerca de se uma teoria da consciência pode ou não pode ser teoria de uma *selfless consciousness*, uma consciência sem *self*. Damásio pensa que a teoria da consciência de Dennett falha ao ser uma teoria de uma consciência sem *self*. Acrescentei à questão inicial que tomei de Ned Block (*What is a theory of consciousness a theory of?*) a questão O que é que há afinal de errado com isso de, numa teoria da consciência, a consciência ser *selfless*?

Dito mais claramente: que função tem, se estamos a fazer filosofia, e portanto de alguma forma análise do pensamento e dos pensamentos, o facto de a nossa consciência ser um apercebimento do mundo com o *self in mind*? De forma muito esboçada, parece-me muito importante considerar o seguinte: há coisas que em filosofia se tentaram fazer com a consciência e presumivelmente precisam de ser feitas e que não se podem fazer com uma consciência subjectivada, i.e. com uma consciência identificada com a incorporação de um eu. Pense-se por exemplo no papel da consciência no tratamento das questões do pensamento e da verdade dos pensamentos.

Se levarmos esta última tarefa epistemológica e metafísica a sério, seremos levados a considerar que há pelo menos duas unidades com que uma teoria da consciência pode estar a lidar e que não devem ser confundidas: há a questão da unidade representada numa mente, para si própria, o *self*, que Dennett vê como uma unificação virtual num sistema cognitivo de agentes múltiplos, e Damásio vê como níveis de *self* incorporados. Esta é uma questão cognitiva acerca de mecanismos da cognição, uma questão a ser respondida em termos de cérebro e de melhores e piores modelos, mais ou menos incorporados – e aí, mesmo levando em conta a (certeira) crítica de McGinn, Damásio faz interessantes propostas. Mas há também outra questão, que é uma questão metafísica acerca das relações pensamento-mundo: trata-se da questão da unidade envolvida na existência e natureza de um pensador, quando um pensador pensa pensamentos como

³¹ DENNETT 1996: 75.

' $2+2=4$ ' acerca do mundo. Dennett, numa linhagem quineana, falou aqui do intérprete (e, acrescento eu, do aspecto acto-de-fala dos nossos pensamentos conscientes). Aproximou-se assim de um princípio de resposta à questão 'o que é ser um pensador?'. Este princípio de resposta encontra-se de resto mais propriamente na sua teoria do conteúdo do que na teoria da consciência de que aqui se falou. Damásio, no entanto, mantém completo silêncio – se para ele mente e consciência são acerca do corpo próprio, não pode senão manter silêncio acerca de questões como pensadores, pensamentos e verdade.

Seria obviamente demasiado alargar esta crítica a James – teríamos que olhar para outras partes da sua obra além daquelas que tive aqui em mente, nomeadamente para os seus escritos sobre verdade do ponto de vista do pragmatismo. Mas talvez a crítica (que diz respeito aos problemas que inevitavelmente encontramos quando procuramos abordar questões filosóficas *de um ponto de vista psicológico*) se sustentasse ainda em parte.

PAULO TUNHAS*

PAIXÕES

Abertura

De Platão aos nossos dias, o problema das paixões ocupou a filosofia. O seu lugar foi sempre central, sem dúvida, no plano da ética. Mas igualmente desde cedo se colocou a questão do seu estatuto epistémico (qual a sua intimidade ao sujeito?, possuirão ou não uma dimensão cognitiva?), bem como o da sua relação ao corpo, quer do ponto de vista da fisiologia quer do da problemática da expressão, um tema essencial da filosofia. E sempre o vocabulário das paixões exibiu uma complexidade própria, como o testemunha a cadeia semântica em que se enquadra (sentimentos, emoções, etc.).

Todos estes temas se encontram na filosofia grega e nos seus prolongamentos medievais. E a filosofia moderna, a partir de Descartes, repete-os. Assim, no título do último parágrafo do tratado sobre *As paixões da alma*, lê-se que é apenas das paixões «que depende todo o bem e todo o mal desta vida»¹. As paixões são boas por natureza, é o seu mau uso que devemos evitar². E, passando agora do plano ético para o epistémico, para Descartes o facto das paixões se encontrarem «tão próximas e tão interiores à nossa alma» faz com que não nos possamos enganar relativamente a elas³. A relação com o corpo não é menos salientada, como é visível na definição canónica das paixões da alma: as paixões da alma são «percepções, ou sentimentos, ou emoções da alma, que a esta ligamos particularmente, e que são causadas, mantidas e fortificadas por algum movimentos dos espíritos»⁴, isto é, têm uma origem corporal, material (os espíritos são, para Descartes, realidades materiais)⁵. Não falta sequer a indicação da complexidade

* Professor do Departamento de Filosofia da Faculdade de Letras da Universidade do Porto, Via Panorâmica s/n – 4150-564 Porto; investigador do Instituto de Filosofia da Universidade do Porto. Email: ptunhas@letras.up.pt.

¹ DESCARTES, *As paixões da alma*, # 212. Todas as referências a Descartes são feitas a partir da edição de ADAM e TANNERY, *Oeuvres de Descartes*, edição revista, 12 volumes, Vrin/CNRS, Paris 1964-1976. *Les passions de l'âme* encontra-se no volume XI, pp. 291-497. Dada a divisão do texto em parágrafos curtos, não é necessária a indicação da página.

² DESCARTES, *As paixões da alma*, # 211.

³ DESCARTES, *As paixões da alma*, # 26.

⁴ DESCARTES, *As paixões da alma*, # 27. A fórmula é repetida nos ## 29 e 46.

⁵ A identificação das paixões com percepções (termo certamente complexo na filosofia dos séculos XVII e XVIII) indica um outro traço quase constante da teoria das paixões, ao qual voltaremos: a

semântica que “paixões” envolve: as paixões não são, apesar do que é dito no # 27, emoções no sentido estrito, já que estas últimas designam as vontades, que, ligando-se à alma, são por esta causadas⁶. As emoções normalmente acompanham as paixões⁷. O vocabulário das paixões tende naturalmente a uma certa equivocidade. Teremos oportunidade de voltar a este problema.

A problemática das paixões continua bem viva em filosofia. A prova é a sua relevância, mesmo em contextos teóricos que não parecem à partida favoráveis a conceder-lhe grande terreno, como é, por exemplo, o caso da teoria da justiça de John Rawls. O construtivismo ético rawlsiano permite que as emoções desempenhem um papel fundamental em matéria ético-política⁸. A indignação e o ressentimento, por exemplo, são relevantes para o sentido de justiça⁹, e o sentido de justiça é afim do “amor pela humanidade”¹⁰; do mesmo modo, emoções como a culpa e a vergonha (típicas *self-conscious emotions*¹¹) reenviam para diferentes aspectos da moralidade¹².

sua associação à passividade e à receptividade. O século XVIII oferecerá um modelo de receptividade diferente do do século XVII, e seria necessário discutir o estatuto dos sentidos moral e estético, particularmente em Francis Hutcheson (a expressão *moral sense* encontra-se já em Shaftesbury; cf. SCHNEEWIND, J. B., *The Invention of Autonomy. A History of Modern Moral Philosophy*, Cambridge University Press, Cambridge 1998, p. 301). Para o sentido moral, cf. JAFFRO, Laurent (ed.), *Le sens moral. Une histoire de la philosophie morale de Locke à Kant*, Presses Universitaires de France, Paris 2000, e, para o sentido estético, cf. KIVY, Peter, *The Seventh Sense. Francis Hutcheson and Eighteenth-Century British Aesthetics*, Clarendon Press, Oxford 2003 (1976).

⁶ DESCARTES, *As paixões da alma*, ## 29, 147.

⁷ DESCARTES, *As paixões da alma*, ## 46, 147. A melhor discussão deste como de outros problemas do texto de Descartes encontra-se em KAMBOUCHNER, Denis, *L'homme des passions. Commentaires sur Descartes*, 2 vols., Albin Michel, Paris 1995. Particularmente interessante, do ponto de vista da teoria das paixões, é o ensaio que Amélie Oksenberg Rory dedicou à relação das paixões com a união do corpo e da alma. Cf. RORTY, Amélie Oksenberg, «Cartesian Passions and the Unity of Mind and Body», in RORTY, Amélie Oksenberg (ed.), *Essays on Descartes' Meditations*, University of California Press, Berkeley 1986, pp. 513-544. O pleno entendimento da teoria das paixões de Descartes obriga à leitura da correspondência deste com a princesa Elisabeth. Cf. CARDOSO, Adelino e RIBEIRO FERREIRA, Maria Luísa (eds.), *Medicina dos Afectos. Correspondência entre Descartes e a Princesa Elisabeth da Boémia*, Celta, Lisboa 2001.

⁸ Cf. especialmente o Capítulo VIII, «The Sense of Justice», de RAWLS, John, *A Theory of Justice*, Oxford University Press, Oxford 1989 (1971).

⁹ RAWLS, John, *A Theory of Justice*, op. cit., # 74. Cf. tb. RAWLS, John, *Collected Papers*, Harvard University Press, Cambridge, Mass. 1999, p. 111.

¹⁰ RAWLS, John, *A Theory of Justice*, op. cit., # 72, p. 476.

¹¹ LEWIS, Michael, «Self-Conscious Emotions: Embarrassment, Pride, Shame and Guilt», in LEWIS, Michael e HAVILAND-JONES, Jeanette (ed.) *Handbook of Emotions*, The Guilford Press, Nova Iorque 2000, pp. 623-636. Entre outros, autores como Bernard Williams (WILLIAMS, Bernard, *Shame and Necessity*, 1993, University of California Press, Berkeley 1993, Cap. 4) e Martha Nussbaum (NUSSBAUM, Martha, *Hiding from Humanity. Disgust, Shame and the Law*, Princeton University Press, Princeton 2004) dedicaram grande atenção a este tipo de emoções. Cf. também ISENBERG, Arnold, «Natural Pride and Natural Shame», in RORTY, Amélie Oksenberg (ed.) *Explaining Emotions*, University of California Press, Berkeley 1980, pp. 355-383.

¹² RAWLS, John, *A Theory of Justice*, op. cit., # 73, pp. 479-485. Cf. tb., para o papel da culpa, *principle guilt*, no sentimento de justiça e na estabilidade dos esquemas cooperativos, RAWLS, John, *Collected Papers*, op. cit., pp. 105-106.

Vale a pena avisar. O que aqui se procurará é apenas um mapeamento muito geral, e forçosamente impreciso, de algumas questões ligadas à temática das paixões. Uma ambição mais vasta – nomeadamente, uma análise mais fina do modo como as paixões se relacionam com os seus objectos particulares e da razão de ser dessa diversidade relacional, ou do modo como elas são operativas na constituição da identidade pessoal – seria naturalmente desejável, mas, entre outras coisas, não caberia num tão limitado número de páginas. Além de que exigiria um estudo mais exaustivo da literatura relativa às paixões daquele que o autor destas linhas levou a cabo. Uma pressuposição geral habita as páginas que se seguem: as paixões são um elemento não descartável do nosso contacto com o real, mesmo em domínios, como o do conhecimento científico, onde elas só idealmente (e, em boa medida, irrealmente) são elimináveis¹³. Mesmo no plano das formas puras da sensibilidade expostas na Estética Transcendental kantiana, o tempo e o espaço. No que respeita ao primeiro é óbvio, sem sequer ser necessário referir Bergson, Proust ou Heidegger (a pura e simples experiência da vida encarrega-se disso) – e, quanto ao segundo, quase não o é menos¹⁴.

Merece talvez uma explicação o facto de se conceder um privilégio às teorizações do século XVII. É uma explicação fácil de dar. Independentemente da importância do tema das paixões na antiguidade clássica – Aristóteles e os Estóicos vêm imediatamente ao espírito – e dos seus prolongamentos medievais e renascentistas, é o século XVII que representa a Idade de Ouro da discussão filosófica das paixões. O século XVIII prolonga, sem dúvida, o interesse pelas paixões do século anterior, mas, em conformidade com o seu espírito próprio, que Condillac oportunamente teorizou¹⁵, trata-se de um interesse declaradamente menos sistemático, ou apresentando uma sistematicidade de um tipo novo, e o século XIX retira-as manifestamente da boca de cena, tal como boa parte do século XX. É verdade que, na actualidade, se verifica um recrudescimento do interesse na matéria. Mas até aí a importância do século XVII se dá de novo a ver. É que o grosso das questões discutidas pela filosofia contemporânea – neste capítulo como, de resto, em vários outros – representa, em larga medida, uma reactivação das questões colocadas pelos filósofos do século XVII. Isto não significa, é claro, que o tratamento do tema seja o mesmo, que a intenção teórica seja a mesma, ou que o modo de discussão seja o mesmo. Não podia ser assim. Mas certamente que o notório parentesco temático é significativo, sendo também, mais latamente, forte sinal dessa tão particular carac-

¹³ É a atitude defendida, entre outros, por Susan James. Cf. JAMES, Susan, *Passion and Action. The Emotions in Seventeenth-Century Philosophy*, Clarendon Press, Oxford 1997, cuja posição filosófica é largamente partilhada por este texto.

¹⁴ Cf. o grande livro de Pierre Kaufmann sobre a experiência emocional do espaço (KAUFMANN, Pierre, *L'expérience émotionnelle de l'espace*, Vrin, Paris 1967), ou alguns textos de Bachelard (por exemplo, BACHELARD, Gaston, *La poétique de l'espace*, Presses Universitaires de France, Paris 1957).

¹⁵ CONDILLAC, *Traité des systèmes* (primeira edição, 1749; última edição, póstuma, 1798), Fayard, Paris 1991 (que apresenta a edição de 1798). Como se sabe, Condillac opõe, neste texto célebre, os sistemas fundados em princípios abstractos ou em suposições (ler: hipóteses, cf. Cap. XII) – os principais autores visados são, além de Descartes, Malebranche (Cap. VII), Leibniz (Cap. VIII) e Espinosa (Cap. X) – e a verdadeira sistematicidade, originada em «factos bem constatados», que Locke (cuja influência no século XVIII francês é enorme) teria antecipado. A deslocação em relação aos sistemas do século XVII (excepção feita a Locke) é imensa.

terística do pensamento filosófico: o ele funcionar, em larga medida, através da repetição das mesmas questões.

2. Visão geral

2.1. *Domínios das paixões*

A questão das paixões não se coloca, como acabou de ser dito, unicamente no plano ético-político, embora certamente seja esse o seu lugar mais evidente. Ela coloca-se também no plano cognitivo – algo perfeitamente reconhecido já por Malebranche¹⁶ – e no plano estético. Muito especulativamente, poder-se-ia tentar determinar a dinâmica passional nestes três domínios tendo em conta o lugar privilegiado que neles desempenharia uma particular oposição a partir da qual se desenvolveriam, e se oporiam umas às outras, as paixões¹⁷. No caso da cognição, afirmação e negação; no da estética, prazer e desprazer; no da ética e da política, amor e ódio (e, também, desejo e aversão). A “apresentação emocional” – para roubar uma expressão de Alexius Meinong, e utilizando-a num sentido só muito remotamente afim do do próprio Meinong¹⁸ – seria diferente para os objectos de cada um dos domínios. Da primeira à terceira oposição, o amestramento das paixões afigura-se cada vez mais difícil de atingir. Indicar os traços gerais destas três oposições – que, não surpreendentemente, por vezes se confundem umas com as outras – será o objectivo principal deste trabalho.

2.2. *O complexo semântico e a repetição das questões*

Antes de entrarmos no estudo das paixões nos vários domínios, convém, no entanto, abordar duas questões prévias. A primeira diz respeito ao jogo que a palavra “paixões” mantém com um certo número de outras palavras (“emoções”, “sentimentos”, etc.). A segunda prende-se com o estado actual da discussão sobre as paixões e com a forma como as questões clássicas são reactivadas pelas discussões contemporâneas.

O complexo semântico do qual a palavra “paixões” faz parte apresenta uma notável complexidade. Assim, a distribuição conceptual e disciplinar que aqui telegrafica-

¹⁶ MALEBRANCHE, *La recherche de la vérité* (primeira edição, 1674-1675; sétima e última edição em vida do autor, 1712 – é esta última que é citada), V, 2 (MALEBRANCHE, *La recherche de la vérité*, in *Oeuvres*, Pléiade, Paris, 1979, vol. 1, p. 500).

¹⁷ Nas teorizações clássicas – e obedecendo, de resto, a uma inclinação natural do pensamento – as paixões tendem a ser pensadas por opostos (Cf. JAMES, Susan, *Passion and Action. The Emotions in Seventeenth-Century Philosophy*, op. cit., p. 7), embora, é verdade, seja possível pensá-las “leibnizianamente” sob o modelo de um contínuo. (Voltaremos a esta possibilidade na conclusão deste texto.)

¹⁸ MEINONG, Alexius, *Über emotionale Präsentation* (1917), trad. inglesa por Marie-Luise Schubert Kalsi, *On Emotional Presentation*, Northwestern University Press, Evanston 1972. Sobre a “apresentação emocional” em Brentano, cf. BAUNGARTNER, Wilhelm, e PASQUERELLA, Lynn, «Brentano’s value theory: beauty, goodness, and the concept of correct emotion», in JACQUETTE, Dale (ed.) *The Cambridge Companion to Brentano*, Cambridge University Press, Cambridge 2004, pp. 220-236. Trata-se de uma doutrina apaixonante a vários títulos. Brentano faz entrar em jogo vários pares de opostos que serão centrais no nosso texto: afirmação/negação, amor/ódio, prazer/desprazer, etc.

mente propomos manifesta um certo arbitrário, mas um arbitrário que é, de direito e de facto, inevitável. Ao mesmo tempo, avançar com uma distribuição conceptual é algo de necessário, se quisermos que o discurso sobre as paixões possua uma real inteligibilidade e se pretendermos determinar quais as disciplinas que concorrem para o seu estudo. Parte-se daquilo que se situa mais profundamente no plano somático, caminhando pouco a pouco em direcção àquilo que mais depende do contexto social, e tal progresso em direcção ao social é igualmente um progresso em direcção à individualização (a questão das paixões encontra-se fortemente ligada à determinação do estatuto do indivíduo – uma questão que aqui, como antes indicado, deixaremos praticamente de lado).

Certamente que, no que respeita ao plano somático, as neurociências e a biologia são indispensáveis para o estudo das paixões. A metapsicologia freudiana, nomeadamente com a teoria das *pulsões*, que se situam no cruzamento do somático e do psíquico, ocupa-se de um grau mais elevado¹⁹. Vêm em seguida as *paixões* propriamente ditas, cujo estudo cabe à antropologia filosófica, bem como à etnologia e à sociologia. Contrariamente às pulsões, elas definem-se já por um carácter social e comportam um elemento cognitivo inscrito nessa sociabilidade: o exemplo mais célebre é talvez o da cólera <*orgê*> aristotélica²⁰. As paixões são, por definição, sociais. Como escreveu, de um modo inteiramente certo, Adam Smith: «To a man who from his birth was a stranger to society, the objects of his passions, the external bodies which either pleased or hurt him, would occupy his whole attention. The passions themselves, the desires or aversions, the joys or sorrows, which those objects excited, though of all things the most immediately present to him, could scarce ever be the objects of his thoughts. The idea of them could never interest him so much as to call upon his attentive consideration»²¹. A reflexividade que o interesse pelas paixões testemunha reflecte a importância da sociedade na criação da identidade moral que nos faz pensar sobre as paixões²². Contrariamente às pulsões, as paixões são eminentemente comunicáveis e dependem da comunicação. E sobre elas instituem-se, de modo mais episódico e menos disposicional, para retomar uma distinção célebre de Gilbert Ryle²³, os *estados de alma* <*moods, Stimmungen*>, as *emoções* e os *sentimentos* <*sentiments, feelings*> – algo como *tokens* das paixões,

¹⁹ Para a teoria freudiana das pulsões, cf. TUNHAS, Paulo, «Realidade, prazer, conflito. Freud e o problema da representação», *Trabalhos de Antropologia e Etnologia*, vol. 48, 2008, pp. 9-59.

²⁰ Cf., entre outros, FORTENBAUGH, W. W., *Aristotle on Emotion*, Duckworth, Londres 1975; GROSS, Daniel M., *The Secret History of Emotion. From Aristotle's Rhetoric to Modern Brain Science*, The University of Chicago Press, Chicago 1960; SOLOMON, Robert C., *The Passions. Emotions and the Meaning of Life*, Hackett, Indianapolis 1993 (1976), e *Not Passion's Slave. Emotions and Choice*, Oxford University Press, Oxford 2003.

²¹ SMITH, Adam, *The Theory of Moral Sentiments* (1759), Prometheus Books, Amherst 2000, p. 162. Já Pierre Bayle via nas paixões o efeito de uma socialização dos instintos. Cf. LABROUSSE, Elisabeth, *Pierre Bayle. Hétérodoxie et rigorisme*, Albin Michel, Paris 1996 (1964), pp. 88-89.

²² As permanentes referências à tragédia e ao romance para explicar os mecanismos das paixões (cf., por exemplo, SMITH, Adam, *The Theory of Moral Sentiments*, op. cit., p. 5) são também disso sinal. Tais referências fazem igualmente parte dos importantes estudos de Martha Nussbaum.

²³ RYLE, Gilbert, *The Concept of Mind*, Penguin, Harmondsworth 1988 (1949), Cap. V. Cf., neste sentido, ALSTON, William P., «Emotion and Feeling», in EDWARDS, Paul (ed.), *The Encyclopedia of Philosophy*, Macmillan, Nova Iorque 1967, vol. 2, pp. 479-486, em especial p. 479.

concebidas como *types* –, objecto da psicologia. No topo da hierarquia, encontramos os *afectos*, que a ética deve inquirir²⁴.

Esta ordenação parte assim (omitindo o estrato puramente somático) de uma esfera que Freud designaria como sendo a da “energia livre”: o desejo não se centra em nenhum objecto, antes todos abarca de um modo difuso. Em tal esfera, pouco ou nada depende do contexto, da sociedade, o elemento cognitivo é nulo ou muito fraco (em contrapartida, o elemento desejante é forte), o psíquico e o somático confundem-se, a individualidade, a reflexividade e a intencionalidade não desempenham qualquer papel. Ao invés, no ponto de chegada encontramos uma paisagem diversa, que remete para a “energia ligada” freudiana: o desejo fixa-se em objectos determinados. O elemento cognitivo é dominante, ou, pelo menos, decisivo. A contextualização social é marcada. O psíquico é claramente mais determinante do que o físico ou o fisiológico. Os afectos são afectos do indivíduo, e não de uma organização psíquica pré-individual. São igualmente reflexivos e dotados de intencionalidade²⁵.

Esta classificação é puramente indicativa e não se fará, no que se segue, qualquer esforço para a impor às nossas análises. O respeito pelo vocabulário dos autores que referiremos impede-o, de resto, absolutamente. Caberá a quem ler, se vir algum interesse no exercício, proceder a uma tradução dessa linguagem na da classificação prévia e assim ajuizar da sua pertinência – ou da sua não-pertinência.

2.3. *Paixões e emoções*

As discussões contemporâneas das paixões constituem-se como discussões das emoções. A opção terminológica é prenhe de significado. Mostra, entre outras coisas, um tendencial esquecimento da dimensão antropológica, e mesmo sociológica, das paixões, e a preferência pela sua tematização a partir da biologia e (sobretudo) das neurociências e da psicologia.

²⁴ Os afectos corresponderiam aqui a formas mais depuradas, intelectualizadas, reflectidas e compreendidas, das paixões. De uma certa maneira, podemos pensar em Espinosa, para quem os afectos são de dois tipos: acções e paixões, as primeiras relevando de uma causalidade adequada, as segundas de uma causalidade inadequada (*Ética*, III, Definição 3; todas as referências à *Ética* se farão doravante a partir da edição bilingue de Bernard Pautrat, Spinoza, *Éthique*, Seuil, Paris 1988). A ética, no sentido corrente da palavra, e não forçosamente no sentido de Espinosa, lidaria com as acções, com as acções autónomas, reflectidas, dos indivíduos.

²⁵ As relações entre vários dos termos aqui referidos são, é claro, objecto de múltiplas discussões que exprimem pontos de vista distintos do aqui apresentado, e, além disso, distintos entre si. Cf., por exemplo, ALSTON, William P., «Emotion and Feeling», op. cit. ARMON-JONES, Claire, *Varieties of Affect*, University of Toronto Press, Toronto 1991; BEDFORD, Errol, «Emotions», in GUSTAFSON Donald F. (ed.), *Essays in Philosophical Psychology*, Macmillan, Londres 1967 (1964), pp. 77-98; GOLDIE, Peter, *The Emotions. A Philosophical Exploration*, Clarendon Press, Oxford 2000, Caps. 3 e 6 (o livro de Goldie, esteja-se ou não de acordo com a perspectiva que defende, é provavelmente a obra mais sistemática e abrangente que a filosofia contemporânea produziu sobre as emoções), GREIMAS, Algirdas J. e FONTANILLE, Jacques, *Sémiotique des passions. Des états de choses aux états d'âme*, Seuil, Paris 1991, pp. 92 sgts.; PRINZ, Jesse, «Are Emotions Feelings?», *Journal of Consciousness Studies*, 12, 8-10, 2005, pp. 9-25. Mais profunda e problemática ainda é a questão de se saber se um determinado termo designa verdadeiramente uma emoção, mesmo no sentido mais lato possível. Tais desacordos multiplicam-se entre os autores que trabalham na matéria.

É importante determinar a altura em que se deu a substituição do vocabulário das paixões pelo das emoções e quais as razões por detrás do facto. Thomas Dixon escreveu um livro importante dedicado à questão²⁶. Não podemos aqui, obviamente, resumir toda a sua rica informação e argumentação. Bastará salientar que, segundo ele, o processo desta transformação, que estaria praticamente concluída na Grã-Bretanha por volta de 1850, teria tido o seu momento decisivo nas Luzes escocesas e nomeadamente nas influentes *Lectures on the Philosophy of Human Mind* (1820) de Thomas Brown, de algum modo um discípulo de Hume (que utiliza já, de resto, o termo *emotions* no *Treatise* – ecoando talvez as *émotions* de *As paixões da alma* de Descartes –, embora, é claro, o termo fundamental seja *passions*). Dixon nota que, curiosamente, embora o termo *emotions* tenha sido verosimilmente importado do francês por Hume, o vocabulário dos “sentimentos” e das “paixões” permaneceu prevalecente em França depois de ter perdido todo o seu peso na Grã-Bretanha, citando como prova disso os títulos de alguns livros de Théodule Ribot²⁷. Sublinhe-se no entanto que, como o lembra Mériam Korichi, se Ribot utiliza ainda o termo “paixão”, é já de emoções que está verdadeiramente a falar²⁸.

O resultado desta evolução seria, nas palavras de Dixon, «a criação de uma categoria psicológica secular», inteiramente liberta de uma antropologia ainda ligada ao elemento religioso, que subsistiria em autores relativamente próximos, como Joseph Butler e Thomas Reid. Não por acaso – e voltaremos mais tarde, rapidamente, à questão do positivismo –, Stuart Mill encarava o pensamento de Brown como “inteiramente positivista”. As emoções – ao contrário, obviamente, das paixões – enquadravam-se perfeitamente numa ontologia mental «na qual os únicos traços sólidos eram estados ou sentimentos <feelings> da mente» e que excluía decididamente poderes mentais ou faculdades da alma. Thomas Chalmers, Herbert Spencer, Alexander Bain e Darwin teriam prolongado o gesto de Brown.

A narrativa de Dixon é verosímil. Mas, tratando-se sem dúvida de um fenómeno sobredeterminado, outras pistas poderão eventualmente ser seguidas. Assim, a substituição do par acção/paixão, cujos avatares ao longo do século XVII foram analisados por Susan James²⁹, pelo par acção/reacção, cuja complexa história Jean Starobinski contou³⁰, uma substituição provocada pelo sucesso do newtonianismo, pode também ser tomada em conta neste contexto. Outro factor que deverá merecer atenção: tanto o positivismo comteano como o marxismo insistirão, cada um à sua maneira, num movimento de

²⁶ DIXON, Thomas, *From Passions to Emotions. The Creation of a Secular Psychological Category*, Cambridge University Press, Cambridge 2003. Para outras análises desta evolução, cf. HENGELBROCK, Jürgen, e LANZ, Jakob, «Examen historique du concept de passion», *Nouvelle revue de psychanalyse*, 21, 1980, pp. 77-91; RORTY, Amélie Oksenberg, «From Passions to Emotions and Sentiments», *Philosophy*, 57, 1982, pp. 159-172. Para uma história geral do pensamento sobre as paixões, cf. MEYER, Michel, *Le philosophe et les passions*, Presses Universitaires de France, Paris 2007.

²⁷ RIBOT, Théodule, *La logique des sentiments* (1904), L'Harmattan, Paris 1998, e *Essai sur les passions*, Félix Alcan, Paris 1907. Cf. igualmente os vários textos do século XIX coligidos em STAROBINSKI, Jean, «Le passé de la passion. Textes médicaux et commentaires», *Nouvelle revue de psychanalyse*, 1980, 21, pp. 51-76.

²⁸ KORICHI, Mériam (ed.) *Les Passions*, Flammarion, Paris 2000, p. 17.

²⁹ JAMES, Susan, *Passion and Action. The Emotions in Seventeenth-Century Philosophy*, op. cit.

³⁰ STAROBINSKI, Jean, *Action et réaction. Vie et aventures d'un couple*, Seuil, Paris 1999.

progresso que anulará a própria possibilidade de uma natureza humana estável, e, por conseguinte, minará o cerne das grandes teorias das paixões do século XVII.

Estes aspectos, e certamente muitos outros os acompanham, desenham em todo o caso um percurso, eventualmente iniciado já no século XVIII, que determina simultaneamente a substituição do vocabulário das paixões pelo das emoções e a promoção de uma concepção tendencialmente autoplástica da natureza humana, ao arrepio da tradição clássica. As duas mutações não são, bem entendido, formas só aparentemente diversas de um mesmo fenómeno, nem necessitam ter-se dado em perfeita sincronia. Mas parece difícil não ver entre elas uma estreita conexão.

2.4. As questões fundamentais

Seja como for, é o vocabulário das emoções que é hoje dominante, e é no contexto deste (e da perspectiva que lhe é implícita) que se reformulam e reactivam as questões clássicas. Uma boa listagem das questões que orientam os debates contemporâneos foi feita por Cheshire Calhoun e Robert C. Solomon³¹. Tratar-se-ia sobretudo, hoje em dia, de determinar:

1. O que conta como uma emoção³²;
2. Quais as emoções que são básicas, e, questão aparentada, qual o número das emoções: finito, infinito, indeterminado?³³ – dois problemas que encontramos já em praticamente todos os grandes autores dos séculos XVII³⁴;

³¹ CALHOUN, Cheshire, e SOLOMON, Robert C. (eds.), *What is an Emotion? Classic Readings in Philosophic Psychology*, Oxford University Press, Oxford 1984, pp. 23-40.

³² Trata-se, é claro, da questão mais geral, e que, num certo sentido, engloba todas as outras. Cf., por exemplo, GOLDIE, Peter, *The Emotions. A Philosophical Exploration*, op. cit., pp. 12 sgts.; GRIFFITHS, Paul E., *What Emotions Really Are*, The University of Chicago Press, Chicago 1997; DESPRAZ, Natalie, «Délimitation de l'émotion. Approche d'une phénoménologie du coeur», *Alter*, 7, 1999, pp. 121-148. Vale a pena referir um texto clássico: STOUT, G. F., *A Manual of Psychology*, Hinds, Noble & Eldredge, Nova Iorque 1899, Livro III, Divisão I, Cap. 4 (pp. 284-311).

³³ Cf. EKMAN, Paul, *Emotions Revealed*, Phoenix, Londres 2004 (2003); GRIFFITHS, Paul E., *What Emotions Really Are*, op. cit. (Sobre Griffiths, cf. DE SOUSA, Ronaldo, «À qui appartiennent les émotions?», *Critique*, 625-626, 1999, pp. 487-498.), PLUTCHIK, Robert, *The Emotions: Facts, Theories, and a New Model*, Random House, Nova Iorque 1962, e, numa versão muito mais limitada, RONY, Jérôme-Antoine, *Les passions*, Presses Universitaires de France, Paris 1961, Cap. 4. Lembremos que para William James, que apenas se preocupa com a explicação do processo causal que conduz ao aparecimento das emoções (a percepção conduz a modificações corporais que são por sua vez percebidas pelo sujeito, constituindo estas últimas percepções as emoções propriamente ditas; para uma crítica clássica da posição de James, cf. CANNON, W. B., «The James-Lange Theory of Emotion: A Critical Examination and na Alternative Theory», in ARNOLD, Magda B. (ed.), *The Nature of Emotion*, Penguin, Harmondsworth 1968, pp. 43-53), as questões descritivas e classificatórias são destituídas de interesse. Qualquer classificação serve, desde que sirva para algum propósito. De qualquer maneira, as emoções são em número indefinido. Cf. JAMES, William, *The Principles of Psychology*, Henry Holt and Company, Nova Iorque 1890, vol. 2, p. 454, e JAMES, William, *Psychology: Briefer Course* (1892), in JAMES, William, *Writings 1878-1899*, The Library of America, Nova Iorque 1984, p. 357.

³⁴ Apenas cinco exemplos, que justificam a indelicadeza de uma longa nota: Descartes, Hobbes, Espinosa, Malebranche e Locke. *Descartes*: Reconhecendo que o número das paixões é indefinido (*As paixões da alma*, # 68), Descartes enumera seis paixões primitivas (cf. # 69), que são «como os géneros

dos quais todas as outras [estudadas do # 149 em diante] são espécies» (# 149): a admiração (## 53, 70-78), a primeira das paixões, que não possui contrário (# 53) e cuja causa se encontra apenas no cérebro (# 96), que pode conduzir ao excesso do espanto (# 73), mas que é condição de não-ignorância (# 75); o amor (##56, 79-85); o ódio (## 56, 79-85); o desejo (##57, 86-90), fornecendo ao cérebro «mais espíritos» (# 101), sempre bom quando originado num “bom conhecimento” e quando direccionado para aquilo que depende de nós (#144), nunca para aquilo que depende da fortuna (## 145, 146); a alegria (## 61, 91 sgts.) (Descartes distingue a alegria enquanto paixão da alma da “alegria puramente intelectual”; a segunda não depende, contrariamente à primeira, da união da alma e do corpo, cf. # 91); e a tristeza (## 61, 92 sgts.). «Todas as outras paixões», escreve Descartes, «são compostas de algumas destas, ou são delas espécies» (# 69). Todas elas – a alegria e a tristeza, por exemplo (# 61) –, com a excepção da admiração (# 71) (e é por isso que ela não possui contrário), implicam a consideração do bem e do mal – que suscita o amor e o ódio (# 56) – e dirigem-se, bem mais do que ao passado ou ao presente, ao futuro (## 57, 86). *Hobbes*: A teoria hobbesiana das paixões encontra-se sobretudo exposta em *Elements of Law*, I, vii e sgts. e no Cap. VI do *Leviatã* (para indicação de outros lugares na obra de Hobbes, cf. TRICAUD, François, «Le vocabulaire de la passion», in ZARKA, Yves-Charles (ed.), *Hobbes et son vocabulaire*, Vrin, Paris 1992, p. 139; Tricaud oferece uma bela análise da teoria hobbesiana das paixões). As paixões são formas do movimento animal, ou voluntário, distinto do movimento vital, mas prolongando-o. Através do esforço (*conatus, endeavour*), perseguimos algo com vista à sua captura ou fugimos para não sermos capturados. As paixões fundamentais, ou elementares, ou “simples” (é a expressão de Hobbes), nascem a partir destes dois gestos, que remetem, de resto, para o par prazer/dor, mais próximo do movimento vital do que do movimento animal ou voluntário, embora o par prazer/dor se encontre muito presente nas discussões dos movimentos animais ou voluntários. São elas: Apetite, Desejo, Amor, Aversão, Ódio, Alegria e Pena (*Grief*). Todas as outras paixões – e a lista proposta no Cap. VI do *Leviatã* é assaz extensa –, se compõem a partir destas. Inclusive o medo, paixão que, no entanto, se revelará fundamental entre todas na filosofia política de Hobbes. E qual o número destas paixões compostas? O parágrafo 23 do Cap. XXX da *Crítica do De Mundo de Thomas White* esclarece-nos neste ponto, relativamente ao qual tanto a primeira parte dos *Elements of Law* quanto o *Leviatã* são omissos: as paixões compostas, *animi perturbationes*, são inumeráveis, a maior parte delas não possuindo sequer nome (o que conviria talvez relacionar com o facto de a corrida ininterrupta para a satisfação das paixões só acabar com a morte). *Espinosa*: Pelo seu lado, a teoria espinosiana dos afectos parte de uma constatação fundamental: há mais afectos do que aqueles que o vocabulário existente nos indica, «os nomes dos Afectos foram inventados a partir do seu uso vulgar, mais do que do seu conhecimento escrupuloso» (*Ética*, III, *De Affectibus*, Prop. LII, Escólio). (Para os nomes das paixões em Espinosa, cf. MOREAU, Pierre-François, *Spinoza. L'expérience et l'éternité*, Presses Universitaires de France, Paris 1994, pp. 327-331. A questão da atribuição de nomes às emoções é assaz interessante. Para uma discussão da própria possibilidade de conceber as palavras que nos servem para designar as emoções como nomes – com uma resposta negativa: haveria um erro lógico nessa concepção, cf. BEDFORD, Errol, «Emotions», op. cit.) De facto, há tantos afectos quanto espécies de objectos (III, Prop. LVI, Escólio; E, IV, Prop. XXXIII, Demonstração), «os afectos podem compor-se uns com os outros de tantas maneiras e podem nascer em tal variedade, que não os podemos enumerar» (III, Prop. LIX, Escólio). E há, explica-nos o Escólio da Proposição XI do *De Affectibus* (cf. tb. III, Prop. LVII, Demonstração), três afectos primários (qualquer coisa pode ser deles, por acidente, a causa; E, III, Prop. XV e Demonstração), dos quais todos os outros nascem. 1. Alegria <*Laetitia*>, «uma paixão pela qual o Espírito passa a uma maior perfeição». 2. Tristeza <*Tristitia*>, «uma paixão pela qual ele passa a uma perfeição menor. 3. Desejo <*Cupiditas*>, «o apetite com a consciência do apetite» (E, III, Prop. IX, Escólio). Ao fim e ao cabo, é o desejo que é o mais fundamental: «a Alegria e a Tristeza, são o próprio Desejo ou Apetite, na medida em que é aumentado e diminuído, ajudado ou contrariado por causas exteriores, isto é, a própria natureza de cada um» (E, III, Prop. LVII, Demonstração). *Malebranche*: O Livro V da *Recherche de la vérité* é inteiramente dedicado à questão das paixões. Para Malebranche, como para Descartes, são paixões «todas as emoções que a alma sente naturalmente por ocasião dos movimentos extraordinários dos espíritos animais» e resultam, natural e bondosamente, da acção do «Autor da natureza» (MALEBRANCHE, La

3. Quais os objectos (se alguns) das emoções (questão da intencionalidade)³⁵; a esta questão pode-se anexar a questão conexas da distinção entre objecto e causa de uma emoção³⁶;
4. O que significa explicar uma emoção³⁷;
5. Em que medida as emoções podem ser consideradas racionais (para Descartes, havia uma racionalidade própria às paixões, e essa era, de resto, a sua maior utilidade: o disporem a alma a «querer as coisas que a natureza dita serem-nos úteis, e a persistir nessa vontade»³⁸)³⁹;

recherche de la vérité, op. cit., V, 1, pp. 488, 489). Elas prolongam aquilo que Malebranche chama “inclinações naturais”. E prolongam-nas segundo esta ordem: primeiro, a admiração, que goza de um estatuto não inteiramente idêntico ao que possui em Descartes; em segundo lugar, duas paixões básicas – Malebranche escreve: *passions mères* –, o amor e a aversão; em terceiro lugar, as paixões que Malebranche apelida de “paixões gerais” (desejo, alegria e tristeza); e, finalmente, instituídas a partir destas, as “paixões particulares” (MALEBRANCHE, *La recherche de la vérité*, op. cit., V, 7, p. 541). Quanto às paixões particulares, seria um erro defini-las a partir dos seus objectos, que são infinitos (“os objectos das nossas paixões são infinitos”) (MALEBRANCHE, *La recherche de la vérité*, op. cit., V, 7, p. 541). Se as procurarmos estabelecer a partir do modo como elas se compõem, «reconheceremos visivelmente que o seu número não se pode determinar, e que há muito mais do que aquelas de que temos nomes para as exprimir. As paixões não tiram unicamente a sua diferença da diferente combinação das três primitivas [isto é, as paixões gerais], pois deste modo existiriam poucas paixões; mas a sua diferença tem ainda a ver com as diferentes percepções e com os diferentes juízos que as causam ou que as acompanham» (MALEBRANCHE, *La recherche de la vérité*, op. cit., V, 10, p. 569). (A teoria malebranchiana das paixões, que aqui propositadamente reduzimos aos aspectos que mais nos importam, é extremamente subtil e complexa. Geneviève Rodis-Lewis oferece-nos uma excelente análise dos seus detalhes, cf. RODIS-LEWIS, Geneviève, *Nicolas Malebranche*, Presses Universitaires de France, Paris 1963, pp. 218-224, e, em geral, todo o Cap. IX.) Locke: No Cap. XX (*Of Modes of Pleasure and Pain*) do Livro II do *Essay on Human Understanding (Ensaio sobre o entendimento humano*, trad. portuguesa por Eduardo Abranches de Soveral, 2 volumes, Fundação Calouste Gulbenkian, Lisboa 1999, vol. 1, pp. 299-305), Locke faz derivar as paixões dos sentimentos de prazer e dor <*pleasure and pain*> (“os gonzos sobre os quais giram as nossas paixões”), conhecidos apenas pela experiência e causados pelo bem e pelo mal, que por sua vez, se definem em função do prazer e da dor (ou do deleite e mal-estar) que nos provocam. Locke enumera uma série de paixões (amor, ódio, etc.), mas nada diz sobre o seu número, limitando-se a afirmar que há muitas outras mais para além daquelas que mencionou (É sobretudo no plano da teoria política que o tema das paixões é importante para Locke. Cf. TERREL, Jean, «Locke: les passions et la philosophie pratique», in MOREAU, Pierre-François (ed.) *Les passions à l'âge classique*, Presses Universitaires de France, Paris 2006, pp. 175-191).

³⁵ Cf., por exemplo, BEDFORD, Errol, «Emotions», op. cit.; GOLDIE, Peter, *The Emotions. A Philosophical Exploration*, op. cit., pp. 16 sgts.; KENNY, Anthony, *Action, Emotion and Will*, Routledge and Kegan Paul, Londres 1963. Para uma descrição geral da intencionalidade, cf. SEARLE, John R., *Intentionality. An Essay in the Philosophy of Mind*, Cambridge University Press, Cambridge 1983.

³⁶ Cf., por exemplo, KENNY, Anthony, *Action, Emotion and Will*, op. cit., THALBERG, Irving, «Emotion and Thought», *American Philosophical Quarterly*, 1, 1964, pp. 45-55 (excerto em CALHOUN, Cheshire, e SOLOMON, Robert C. (eds.), *What is an Emotion? Classic Readings in Philosophic Psychology*, op. cit., pp. 291-304).

³⁷ Cf. GOLDIE, *The Emotions. A Philosophical Exploration*, op. cit., pp. 37 sgts., e RORTY, Amélie Oksenberg, «Explaining Emotions», in RORTY, Amélie Oksenberg (ed.) *Explaining Emotions*, op. cit., pp. 103-126.

³⁸ DESCARTES, *As paixões da alma*, # 52.

³⁹ Cf. DE SOUSA, Ronald, *The Rationality of Emotion*, The MIT Press, Cambridge, Mass 1987; ELSTER, Jon *Alchemies of the Mind. Rationality and the Emotions*, Cambridge University Press,

6. Qual a sua relação com a ética⁴⁰;
7. Em que dependem elas da cultura⁴¹;
8. Como se relacionam elas com a sua expressão⁴²;

Cambridge 1999; GOLDIE, Peter, *The Emotions. A Philosophical Exploration*, op. cit.; SOLOMON, Robert C., *The Passions. Emotions and the Meaning of Life*, Hackett, Indianapolis 1993 (1976) e *Not Passion's Slave. Emotions and Choice*, Oxford University Press, Oxford 2003.

⁴⁰ O exemplo mais óbvio – mas, é claro, longe de ser único – é o do chamado “emotivismo” em ética. Cf. AYER, Albert J., *Language, Truth and Logic* (1936), Penguin, Harmondsworth 1983 (1936); BRANDT, Richard B., «Emotive Theory of Ethics», in EDWARDS, Paul (ed.), *The Encyclopedia of Philosophy*, Macmillan, Nova Iorque, 1967, vol. 2, pp. 493-496; e *A Theory of the Good and the Right*, Clarendon Press, Oxford 1979; PIGDEN, Charles R. (ed.) *Russell on Ethics*, Routledge, Londres 1999; PRIOR, Arthur N., *Logic and the Basis of Ethics*, Clarendon Press, Oxford 1961 (1949); RACHELS, James, «Subjectivism», in SINGER, Peter, *A Companion to Ethics*, Blackwell, Oxford 2004 (1991), pp. 432-438; STEVENSON, Charles L., *Ethics and Language*, Yale University Press, New Haven 1960 (1944); URMSON, J. O., *The Emotive Theory of Ethics*, Hutchinson, Londres 1968; WILLIAMS, Bernard, *Problems of the Self*, Cambridge University Press, Cambridge 1973, Cap. 13 (“Morality and the Emotions”). Naturalmente associada à questão da relação da ética com as emoções, mas sem se confundir inteiramente com esta, encontra-se a da utilização emotiva da linguagem. Cf., a este propósito, ALSTON, William P., «Emotive Meaning», in EDWARDS, Paul (ed.) *The Encyclopedia of Philosophy*, Macmillan, Nova Iorque, 1967, vol. 2, pp. 486-493.

⁴¹ Cf. AVERILL, James R., «Emotion and Anxiety: Sociocultural, Biological, and Psychological Determinants», in RORTY, Amélie Oksenberg (ed.) *Explaining Emotions*, op. cit., pp. 37-72; GOLDIE, Peter, *The Emotions. A Philosophical Exploration*, op. cit., Cap. 4; JENKINS, Jennifer M., OATHELY, Keath, STEIN, Nancy L. (eds.) *Human Emotions. A Reader*, Blackwell, Oxford 1998, Parte I (pp. 5-77); SHWEDER, Richard A. e LEVINE, Robert A. (eds.), *Culture Theory. Essays on Mind. Self and Emotion*, Cambridge University Press, Cambridge 1984, Parte 2 (pp. 121-254). A literatura antropológica contém, bem entendido, um sem número de estudos fundamentais no capítulo. A título de exemplo, basta citar os trabalhos de Ruth Benedict, que sempre concedeu grande importância a esta questão (cf. *Patterns of Culture*, Houghton Mifflin, Nova Iorque 1944 e *The Chrysanthemum and the Sword: Patterns of Japanese Culture*, Houghton Mifflin, Nova Iorque 1946).

⁴² Cf. ABOUDRAR, Bruno-Nassim, «L'expression des passions: anatomie, dessin, sentiment», in MOREAU, Pierre-François (ed.) *Les passions à l'âge classique*, op. cit., pp. 159-174; COURTINE, Jean-Jacques e HAROCHE, Claudine, *Histoire du visage. Exprimer et taire ses émotions (XVIème – début XIXème siècle)*, Payot, Paris 2007 (1988); DAMISCH, Hubert, «L'alphabet des masques», *Nouvelle revue de psychanalyse*, 21, Gallimard, Paris 1980, pp. 123-131; DARWIN, Charles, *The Expression of the Emotions in Man and Animals*, Fontana Press, Londres 1999 (1872); EKMAN, Paul, «Biological and Cultural Contributions to Body and Facial Movements in the Expression of Emotions», in RORTY, Amélie Oksenberg (ed.) *Explaining Emotions*, op. cit., pp. 73-101; e *Emotions Revealed*, op. cit., GOLDIE, Peter, *The Emotions. A Philosophical Exploration*, op. cit., Cap. 4; HAMPSHIRE, Stuart, *Freedom of Mind and Other Essays*, Princeton University Press, Princeton 1971, pp. 143-159 (“Feeling and Expression”); JAMES, William, *The Principles of Psychology*, op. cit., «What is an Emotion?» (1884), in CALHOUN, Cheshire, e SOLOMON, Robert C. (eds.), *What is an Emotion? Classic Readings in Philosophic Psychology*, op. cit., pp. 125-141, *Psychology: Briefer Course*, op. cit.; KELTNER, Dacher e EKMAN, Paul, «Facial Expression of Emotion», in LEWIS, Michael e HAVILAND-JONES, Jeanette (eds.) *Handbook of Emotions*, op. cit., pp. 236-249; LE BRUN, Charles, «Conférence sur l'expression des passions» (1696), *Nouvelle Revue de Psychanalyse*, 21, Gallimard, Paris 1980, pp. 93-121; RYLE, Gilbert, *The Concept of Mind*, op. cit.; SHAPIRO, Lisa, «What Do the Expressions of the Passions Tell Us?», in GARBER, Daniel e NADLER, Steven (eds.), *Oxford Studies in Early Modern Philosophy*, vol. 1, Clarendon Press, Oxford 2003, pp. 45-66; SPENCER, Herbert, *The Principles of Psychology*, D. Appleton & Co., 2 volumes, Nova Iorque 1885, vol. 2, Parte IX, Cap. 4 (pp. 539-557); VINCENT-BUFFAULT,

9. Qual a nossa responsabilidade nas emoções que temos⁴³;
10. Qual a articulação entre emoção e conhecimento⁴⁴.

Encontramos estas mesmas questões, bem como outras, no quarto Simpósio sobre *Feelings and Emotions*⁴⁵ – e seria, de resto, interessante, para avaliar a evolução da temática, comparar os temas nele abordados com os tocados nos três simpósios anteriores, datando o primeiro de 1927, e o segundo e o terceiro de 1950 e 1970, respectivamente⁴⁶.

É agora chegada a altura de observar como as paixões se verificam nos três grandes domínios que apontámos: cognição, estética e ética e política.

3. Paixões e cognição

3.1. Afirmação e negação

A discussão da relação entre paixões e cognição remonta, pelo menos, ao *Filebo*⁴⁷,

Anne, *Histoire des larmes. XVIII^{ème}-XIX^{ème} siècles* (1986), Payot, Paris 2001 (1986). No polo exactamente oposto, coloca-se a questão da ocultação das paixões. Baltasar Gracián é um exemplo fascinante. Cf. MARQUER, Éric, «Gracián: l'héroïsme ou l'art de cacher les passions», in MOREAU, Pierre-François (ed.) *Les passions à l'âge classique*, op. cit., pp. 99-117. É óbvio que muitos moralistas franceses do século XVII vão no mesmo sentido (cf. LAFOND, Jean (ed.), *Les moralistes français du XVII^e siècle*, Robert Laffont, Paris 1992), e o século XVIII serviria quase todo ele de ilustração para os procedimentos de simulação (“artifício”) e dissimulação das paixões. Cf. STAROBINSKI, Jean, *Le remède dans le mal. Critique et légitimation de l'artifice à l'âge des Lumières*, Gallimard, Paris 1989.

⁴³ Cf. SOLOMON, Robert C., *The Passions. Emotions and the Meaning of Life*, op. cit., e *Not Passion's Slave. Emotions and Choice*, op. cit. A questão da nossa responsabilidade relativamente às nossas emoções – tema sartreano por excelência, na linhagem do estoicismo – faz intervir um par central da filosofia das paixões (e, de resto, de toda a filosofia): o par actividade/passividade, ao qual voltaremos.

⁴⁴ Cf. CASTORIADIS, Cornelius, «Passion et connaissance», *Diogène*, 160, 1992, pp. 78-96; JAMES, Susan, *Passion and Action. The Emotions in Seventeenth-Century Philosophy*, op. cit., Parte III, pp. 157-252; ORTONY, Andrew, CLORE, Gerald L., COLLINS, Allan, *The Cognitive Structure of Emotions*, Cambridge University Press, Cambridge 1988; SOLOMON, Robert C., *The Passions. Emotions and the Meaning of Life*, op. cit., e *Not Passion's Slave. Emotions and Choice*, op. cit. Mesmo num autor tradicionalmente apontado como indiferente à questão da afectividade como Jean Piaget, encontramos mais presente do que normalmente é aceite o tema da relação entre inteligência e afectividade. Cf. SOKOL, Bryan W. e HAMMOND, Stuart I., «Piaget and Affectivity», in MÜLLER, Ulrich, CARPENDALE, Jeremy I, M. e SMITH, Leslie (eds.) *The Cambridge Companion to Piaget*, Cambridge University Press, Cambridge 2009, pp. 309-323.

⁴⁵ MANSTEAD, Antony S. R., FRIDJA, Nico, FISCHER, Agneta (eds.) *Feelings and Emotions. The Amsterdam Symposium*, Cambridge University Press, Cambridge 2004.

⁴⁶ REYMERT, Martin L. (ed.) *Feelings and Emotions. The Wittenberg Symposium*, Clark University Press, Worcester 1927; REYMERT, Martin L. (ed.) *Feelings and Emotions. The Mooseheart Symposium*, McGraw-Hill, Nova Iorque 1950; ARNOLD, Magda B. (ed.) *Feelings and Emotions. The Loyola Symposium*, Academic Press, Nova Iorque 1970.

⁴⁷ PLATÃO, *Filebo*, 36c. Os textos gregos e latinos (Agostinho, Aristóteles, Cícero, Diógenes Laércio, Epicteto, Marco Aurélio, Platão, Séneca) são citados a partir das edições bilingues da Loeb Classical Library, Harvard University Press, Cambridge, Mass. Para Platão, utilizamos igualmente as belas traduções francesas de Léon Robin (Platon, *Oeuvres*, 2 vols., Pléiade, Paris 1950), e, no caso de

com a resposta platónica apontando para uma efectiva relação entre uma e outra⁴⁸. O par passional central no domínio da cognição é o par afirmação/negação. Certamente que, à primeira vista, este par nada parece conotar de passional. Mas se explorarmos alguns dos percursos associados a este par, tal opinião tenderá a atenuar-se consideravelmente. Desde pelo menos Aristóteles⁴⁹, passando por Descartes⁵⁰, até Sartre⁵¹, ele articula-se com o par perseguição/fuga. Conhecer é perseguir e capturar. Desconhecer é fugir, e, por assim dizer, ficar de mãos vazias. O Conceito <Begriff>, em Hegel, como na língua alemã em geral, significa uma captura⁵². Em Husserl, igualmente, a presença viva da evidência é uma forma de afirmação⁵³. E era já essa, no fundo, a posição de Espinosa. Se há paixão (Espinosa diria afecto) cognitiva, essa paixão é a da afirmação, que antecede qualquer negação, qualquer fuga. A estrutura da afirmação, tal como a da negação, pode ser lida através de um prisma passional.

A República, a tradução de Maria Helena Rocha Pereira (Fundação Calouste Gulbenkian, Lisboa 1972); para Aristóteles, o conjunto das traduções de Jules Tricot publicadas na editora Vrin, Paris; e, para os textos estóicos ou relativos a estes, as traduções de Émile Bréhier editadas por Pierre-Maxime Schuhl (SCHUHL, Pierre-Maxime (ed.), *Les Stoïciens*, Pléiade, Paris 1962). Quando há excepção, ela será referida.

⁴⁸ PLATÃO, *Filebo*, 42a. Cf. igualmente a análise das espécies do medo em *Leis*, 646d-648e, em que uma delas possui uma dimensão cognitiva. Cf. FORTENBAUGH, W. W., *Aristotle on Emotion*, op. cit., pp. 9-11, 25.

⁴⁹ ARISTÓTELES, *De Anima*, III, 7, 431a 9-11: «Já quando uma coisa é aprazível ou dolorosa, <a faculdade perceptiva>, como se deste modo a afirmasse ou negasse, persegue-a ou evita-a» (tradução de Ana Maria Lóio, *Sobre a alma*, IN/CM, Lisboa 2010, p. 120). *Apophasis* e *kataphasis* vão de par com *dióxis* e *phuge*.

⁵⁰ DESCARTES, *Meditações metafísicas*, IV^a Meditação (“(...) podemos fazer uma coisa ou não a fazer (isto é, afirmar ou negar, perseguir ou fugir – *hoc est affirmare vel negare, prosequi vel fugere*)”), *Oeuvres*, op. cit., original latino: vol. VII, p. 57, e tradução francesa: vol. IX, p. 46.

⁵¹ Sartre, no *Esquisse d'une théorie des émotions*, associa, da forma mais radical possível, negação e fuga: quando, face a um grande perigo, desmaiamos, esse desmaio é simultaneamente a mais extrema fuga e a mais extrema negação da realidade (em primeiro lugar, obviamente, a do objecto temível) (SARTRE, Jean-Paul, *Esquisse d'une théorie des émotions*, Le Livre de Poche, Paris 1995 (1938), p. 83). Para uma análise global da teoria sartreana das emoções, cf. CABESTAN, Philippe, «Qu'est-ce que s'émouvoir? Émotion et affectivité chez Sartre», *Alter*, 7, 1999, pp. 91-120.

⁵² Para Hegel, todos os elementos do desenvolvimento filosófico da humanidade são reunidos, compreendidos, contidos, determinados, *capturados*, no Conceito.

⁵³ São muitos os textos de Husserl onde se expõe o primado da afirmação sobre a negação – algo, como de costume, inicialmente estabelecido por Aristóteles, cf. *Segundos analíticos*, I, 25, 86 b 34-36: «(já que a negação <kataphasis> é conhecida através da afirmação <apophasis>, e que a afirmação é anterior, exactamente como o ser <einai> é anterior ao não ser <me einai>»). A originalidade de Husserl – ou uma das suas originalidades – consiste em, através da constituição de uma lógica transcendental, ter procurado exhibir em todas as suas dimensões, a articulação da lógica formal com o seu substrato ontológico mais profundo. Tal é patente sobretudo em *Lógica formal e lógica transcendental* (*Husserliana*, vol. XVII), mas percorre todo o seu pensamento desde as considerações sobre a evidência nas *Investigações lógicas* (*Husserliana*, vols. XVIII e XIX). Vale a pena sublinhar que Fernando Gil fez desta questão um tema central do seu *Tratado da evidência* (GIL, Fernando, *Tratado da evidência*, IN/CM, Lisboa 1996 (original francês, *Traité de l'évidence*, Millon, Grenoble 1993)).

3.2. Paixão e conhecimento

O sentido mais geral de paixão, lembra S. Tomás⁵⁴, no contexto da tradição aristotélica, é o de recebimento de uma forma: verifica-se «o movimento de uma potência passiva que se liga ao seu objecto como ao princípio activo do movimento sofrido, pelo facto de a paixão ser o efeito de um princípio activo»⁵⁵. A par do seu aristotelismo, Tomás herda, à sua maneira, como praticamente todos os autores até à ruptura cartesiana⁵⁶, a doutrina da tripartição platónica da alma, que distinguia a parte racional, o *logistikón*, da irracional, *alogon*, e subdividindo esta última na parte concupiscente, ou desejanste, o *epithumetikón*, e numa outra parte, mediadora entre o *logistikón* e o *epithumetikón*, representada pelo espírito, *thymos*, e que é a parte mais especificamente passional, o *pathetikón*⁵⁷. É verdade que é sobretudo às tendências

⁵⁴ A doutrina das paixões em S. Tomás encontra-se sobretudo exposta na *Suma de Teologia*, IaIIae, 22-48. (Servimo-nos, em todas as referências à *Suma de teologia*, da tradução francesa, *Somme théologique*, em quatro volumes, publicada pelas Éditions du Cerf, Paris 1984-1986. A tradução e as notas de *As paixões da alma*, vol. 2, pp. 169-299, devem-se a Albert Plé. Não nos pareceu necessário indicar as páginas da tradução. Não faremos qualquer referência às questões 25 e 26 das *Quaestiones disputatae de veritate*, nem aos outros textos onde S. Tomás fala das *passiones animae*.) Sobre as paixões em S. Tomás, cf. DIXON, Thomas, *From Passions to Emotions. The Creation of a Secular Psychological Category*, op. cit., pp. 26-61; GILSON, Étienne, *Le thomisme*, Vrin, Paris 1989 (1919); HENGBROCK, Jürgen, e LANZ, Jakob, «Examen historique du concept de passion», op. cit., pp. 81-82; KING, Peter, «Aquinas on the Passions», in MACDONALD, Scott, e STUMP, Eleonore (eds.), *Aquinas's Moral Theory*, Cornell University Press, Cornell 1998, pp. 101-132, e «Emotions in Medieval Thought», in GOLDIE, Peter, *The Oxford Handbook of Philosophy of Emotion*, Oxford University Press, Oxford 2010, pp. 167-187 (o texto tem um escopo mais vasto, como o indica o título: trata-se de uma análise que se inicia em Santo Agostinho e termina em Suárez); KNUUTTILA, Simo, *Emotions in Ancient and Medieval Philosophy*, Clarendon Press, Oxford 2004, pp. 239-255; RENAULT, Laurence, «Nature humaine et passions selon Thomas d'Aquin et Descartes», in BESNIER, Bernard, MOREAU, Pierre-François, RENAULT, Laurence (ed.) *Les passions antiques et médiévales*, Presses Universitaires de France, Paris 2003, pp. 249-267.

⁵⁵ TOMÁS DE AQUINO, *Suma de Teologia*, IaIIae, 41, 1. As paixões, para S. Tomás, são onze ao todo, seis próprias ao concupiscível (o amor e o ódio, o desejo e a aversão, a alegria e a tristeza) e cinco ao irascível (a esperança e o desespero, o temor e a audácia, a cólera) (IaIIae, 23, 4). Para as relações de precedência entre as duas espécies, cf. IaIIae, 25, 1. Sublinhemos apenas que as paixões do irascível derivam das paixões do concupiscível, e terminam nelas (cf. tb. IaIIae, 41, 2). Suárez, no tratado *De passionibus*, criticará a distinção tomista entre apetite concupiscível e apetite irascível (cf., por exemplo, KING, Peter, «Emotions in Medieval Thought», in GOLDIE, Peter, *The Oxford Handbook of Philosophy of Emotion*, op. cit.).

⁵⁶ Logo na abertura de *As paixões da alma*, Descartes anuncia que o tratado supõe a crítica da “ciência dos antigos” no que respeita às paixões (#1). Nomeadamente, a alma não se divide numa parte superior e numa parte inferior, «não há em nós senão uma única alma, e essa alma não tem em si nenhuma diversidade de partes; aquela que é sensitiva é racional, e todos os seus apetites são vontades» (# 47; cf. tb. # 68). Do mesmo modo, e por consequência, não há divisão da parte sensitiva entre dois apetites: concupiscível e irascível (# 68). O combate é entre o corpo (e aquilo que Descartes designa por “espíritos”, # 10) e a alma (# 47).

⁵⁷ Cf. PLATÃO, *República*, 439 d-e; *Timeu*, 69a-73a, que localiza o centro das três partes respectivamente na cabeça, no ventre, e no coração e nos pulmões; *Leis*, 644c-645c; e o mito da carruagem alada do *Fedro*, 246a-d. A divisão platónica da parte irracional sobreviverá sob as designações de “concupiscível” e “irascível”. Sobre a tripartição platónica da alma, cf. PRADEAU, Jean-François,

apetitivas, e não ao poder de conhecer, que a noção de paixão se aplica⁵⁸, e mais ao apetite sensível do que ao apetite intelectual, à vontade⁵⁹. Mas, apesar disso, conhecer é também, para S. Tomás, uma paixão⁶⁰. Esta tese geral, que não é propriedade exclusiva da teoria do conhecimento tomista, e que não necessita de ser subordinada às características próprias desta, servir-nos-á de ponto de partida. Juntamente com uma outra, desta vez de origem espinosiana: a de que o conhecimento comprometido com as paixões é tendencialmente inadequado, isto é, habitado pela negação. Com efeito, como diz o Escólio da Proposição III da Terceira Parte da *Ética*, «as paixões relacionam-se com

«Platon, avant l'érection de la passion», in BESNIER, Bernard, MOREAU, Pierre-François, RENAULT, Laurence (eds.) *Les passions antiques et médiévales*, op. cit., pp. 15-28, especialmente p. 16 (Pradeau sugere que toda a filosofia platónica é uma filosofia da paixão). Obviamente que o *pathetikon* recebe a sua legitimidade da sua subordinação ao *logistikon*. Fora desta subordinação, nada o aconselha. Convém lembrar que o elogio da vida segundo as paixões é sobretudo levado a cabo, no *Górgias*, por Cálicles (cf., por exemplo, *Górgias*, 491e-492a), alguém que representa uma posição adversa à de Platão. A poesia mimética criticada na *República*, que «instaura na alma de cada indivíduo um mau governo» (*República*, 605b), é, também ela, vítima do uso desregrado das emoções. A «imitação poética» torna «as paixões penosas ou aprazíveis da alma» nossas soberanas (*República*, 606d). O contrário exacto da «paz» e da «harmonia» da alma, da «disciplina» e da «lei» que caracterizam a «sabedoria» e a «justiça» (*Górgias*, 504d). W. W. Fortenbaugh procura colocar a psicologia ético-política de Aristóteles no seguimento da de Platão (nomeadamente do Platão das *Leis*, menos do da *República*), distinguindo-a da psicologia «biológica» do *De anima* (FORTENBAUGH, W. W., *Aristotle on Emotion*, op. cit., pp. 26 sgs.). É indiscutível que o tratamento das paixões no *De anima* é cursivo, mas talvez seja possível estabelecer a pretendida continuidade entre Platão e Aristóteles sem remeter o *De anima* para a penumbra. Há uma clara, se bem que imperfeita, simetria entre o *epithumetikon*, o *pathetikon* (ou *thymoeides*) e o *logistikon*, por um lado, e as almas nutritiva, sensitiva e cognitiva do *De anima*, por outro. Em ambos os casos, a tripartição convive com uma bipartição entre racional e a-racional, os dois primeiros elementos de cada uma das tripartições pertencendo à segunda categoria.

⁵⁸ TOMÁS DE AQUINO, *Suma de Teologia*, IaIIae, 22, 2.

⁵⁹ TOMÁS DE AQUINO, *Suma de Teologia*, IaIIae, 22, 3.

⁶⁰ Cf. TOMÁS DE AQUINO, *Suma de Teologia*, IaIIae, 41, 1. Para Duns Escoto, cuja teoria das paixões é substancialmente diferente da de S. Tomás, as paixões podem habitar a própria vontade, *independentemente do corpo* (BOULNOIS, Olivier, «Duns Scot: Existe-t-il des passions de la volonté?», in BESNIER, Bernard, MOREAU, Pierre-François, RENAULT, Laurence (eds.) *Les passions antiques et médiévales*, op. cit., pp. 281-295, especialmente pp. 282-284), doutrina também aproximadamente defendida por Suárez (cf. HENGELBROCK, Jürgen, e LANZ, Jakob, «Examen historique du concept de passion», op. cit., p. 82): elas encontram-se tanto no apetite intelectual quanto no sensitivo (cf. *Ordinatio*, 3, d. 33, q. un., n. 20; d. 34, q. un., nn. 10-13). Sobre a teoria das paixões de Duns Escoto, cf. tb. GILSON, Étienne, *Jean Duns Scot. Introduction à ses positions fondamentales*, Vrin, Paris 1952; KNUUTTILA, Simo, *Emotions in Ancient and Medieval Philosophy*, op. cit., pp. 265-272; WILLIAMS, Thomas, «From Metaethics to Action Theory», in WILLIAMS, Thomas (ed.), *The Cambridge Companion to Duns Scotus*, Cambridge University Press, Cambridge 2003, pp. 332-351, especialmente pp. 342-345. Encontramos profundas teorias da relação das paixões com a vontade em Santo Anselmo e em Abelardo (cf. KING, Peter, «Emotions in Medieval Thought», in GOLDIE, Peter, *The Oxford Handbook of Philosophy of Emotion*, op. cit.; para discussões dos contextos gerais nos quais se colocam as teorias das paixões de Anselmo e Abelardo, mas sem análise específicas destas, cf., respectivamente, BROWER, Jeffrey E., «Anselm on Ethics», in DAVIES, Brian, e LEFTOW, Brian, (eds.), *The Cambridge Companion to Anselm*, Cambridge University Press, Cambridge 2004, pp. 222-256; e MANN, William E., «Ethics», in BROWER, Jeffrey E., e GUILFOY, Kevin (eds.), *The Cambridge Companion to Abelard*, Cambridge University Press, Cambridge 2004, pp. 279-304).

a alma <mens> apenas na medida em que nela há algo que envolve a negação, dito de outro modo, na medida em que a consideramos como uma parte da natureza que por si, sem as outras, não se pode perceber clara e distintamente»⁶¹. As paixões implicam sempre – quaisquer que sejam as suas virtudes, celebradas por Montaigne⁶², Rousseau⁶³,

⁶¹ Espinosa escreve, é claro: *mens*. A tradução por “mente” seria talvez preferível, mas “alma” (embora não “espírito”) é igualmente aceitável. É verdade que um eminente especialista de Espinosa como Gilles Deleuze propõe algumas razões a favor da tradução de *mens* por “esprit” e contra a escolha de “âme” (DELEUZE, Gilles, *Spinoza*, Presses Universitaires de France, Paris 1970, p. 59; é, de resto, a opção terminológica de Bernard Pautrat na sua excelente tradução da *Ética*, op. cit.). Mas os argumentos desenvolvidos por Pierre Macherey a favor da opção por “âme” (e contra “esprit”) parecem-nos mais convincentes (MACHEREY, Pierre, *Introduction à l'Éthique de Spinoza. La seconde partie: la réalité mentale*, Presses Universitaires de France, Paris 1997, pp. 10 sgts.).

⁶² «Aucune éminente et gaillarde vertu enfin n'est sans quelque agitation déréglée» (MONTAIGNE, *Essais*, II, 12 (*Apologie de Raymond Sebon*), in MONTAIGNE, *Essais*, 3 vols., ed. Pierre Michel, Gallimard/Folio, Paris 1985, vol. 1, p. 54). Cf., sobre as paixões em Montaigne, PEYTAVIN, Sophie, «Religion et passions chez Montaigne», in MOREAU, Pierre-François (ed.) *Les passions à l'âge classique*, op. cit., pp. 45-56.

⁶³ O *Ensaio sobre a origem das línguas* (ROUSSEAU, *Essai sur l'origine des langues, où il est parlé de la mélodie et de l'imitation musicale* (1781), ed. Jean Starobinski, Gallimard, Paris 1990) contém inúmeras reflexões sobre paixões, linguagem e música. É lidando com a matéria política – embora seja extremamente difícil estabelecer distinções rigorosas entre os vários aspectos do pensamento de Rousseau – que a posição rousseauiana estabelece matizações. É apenas na sociedade civil, no estado de reflexão, não no estado de natureza, que as paixões conduzem a «transportes imoderados». Isto vale para o amor, como para todas as outras paixões (ROUSSEAU, *Discours sur l'origine et les fondements de l'inégalité parmi les hommes* (1755), ed. Jean Starobinski, Gallimard, Paris 1985, pp. 73, 68, 88; o *Discurso sobre as ciências e as artes*, bem como a *Carta a D'Alembert* vão, é claro, nesta mesma direcção (ROUSSEAU, *Discours sur les sciences et les arts. Lettre à D'Alembert*, ed. Jean Varloot, Gallimard, Paris 1987 (1750 e 1758, respectivamente)). De qualquer maneira, o “amor de si” – paixão fundamental da qual todas as outras derivam –, bem como a piedade, permanecerão sempre para Rousseau paixões legítimas (ROUSSEAU, *Discours sur l'origine et les fondements de l'inégalité parmi les hommes*, op. cit., pp. 84 sgts.), e talvez que esta legitimidade do amor de si se prolongue ainda no sentimento de existência e de felicidade das futuras *Rêveries du promeneur solitaire*, particularmente na «Cinquième promenade» (ROUSSEAU, *Les rêveries du promeneur solitaire*, Garnier, Paris 1960, pp. 61-74. Sobre o «sentimento da existência actual» no *Discours*, cf. ROUSSEAU, *Discours sur l'origine et les fondements de l'inégalité parmi les hommes*, op. cit., p. 74. Cf., também, GAUTHIER, David, *Rousseau. The Sentiment of Existence*, Cambridge University Press, Cambridge 2006, especialmente Cap. I, e POULET, Georges, «Le sentiment de l'existence et le repos», in HARVEY, Simon, HOBSON, Marion, KELLEY, David e TAYLOR, S. B., (eds.), *Reappraisals of Rousseau. Studies in Honour of R. A. Leigh*, Manchester University Press, Manchester 1980, pp. 37-45). O “amor-próprio”, pelo contrário, fruto das operações da imaginação, que nos desprendem do sentimento da existência actual (ROUSSEAU, *Discours sur l'origine et les fondements de l'inégalité parmi les hommes*, op. cit., p. 88), será a fonte de todos os males. O *Émile* (1762) conterà inúmeras reflexões decisivas sobre as paixões, particularmente sobre a bondade do amor de si e sobre a corrupção deste em amor-próprio (cf. ROUSSEAU, *Émile ou de l'éducation*, ed. François e Pierre Richard, Garnier, Paris 1976, especialmente pp. 246 sgts.). Sem remontarmos à eventual origem estoica e agustiniana da doutrina (cf. BROOKE, Christopher, «Rousseau's Political Philosophy: Stoic and Augustinian Origins», in RILEY, Patrick (ed.) *The Cambridge Companion to Rousseau*, Cambridge University Press, Cambridge 2001, pp. 94-123), bastará notar que a crítica do amor-próprio, indistinto neste caso do amor de si, será central em Pascal (*Pensées*, Lafuma, ## 617, 978, in PASCAL, *Oeuvres complètes*, ed. Lafuma, Seuil, Paris, 1963, pp. 586 e 636-637; cf. CARRAUD, Vincent, *Pascal et la philosophie*, Presses Universitaires de France, Paris 2007 (1992), pp. 334-340),

por Diderot⁶⁴, por Helvétius em *De l'esprit*⁶⁵, e, depois, por Herder, Fichte e Hegel⁶⁶ – alguma dose de impotência, passividade e negação. Mesmo quando usamos a palavra “paixão” num sentido que parece conotar actividade – da paixão dos amantes à paixão de conhecer –, ela resulta sempre da solicitação de um objecto exterior. Também aqui não é necessário admitir a integralidade do sistema espinosiano para subscrever a afirmação. Poder-se-á colocar a questão de saber se a redução das paixões a um puro estrato neurofisiológico ou mais latamente fisiológico preserva ou não a sua relação à cognição. É uma questão que não discutiremos aqui⁶⁷.

3.3. Actividade e passividade

É pela relação entre actividade e passividade que convém, no fundo, começar. Mencionámos antes que se trata de um tópico abundantemente discutido na literatura contemporânea⁶⁸. Mas já S. Tomás, seguindo Aristóteles⁶⁹, nota que a paixão – que é,

bem como no admirável, excepto pela – compreensível, no entanto, mas sem a ambivalência de Pascal – condenação de Montaigne, capítulo XX (*Des mauvais raisonnements que l'on commet dans la vie civile, & dans les discours ordinaires*) da Terceira Parte da *Logique de Port-Royal*, onde se desenvolve uma teoria das paixões próxima da de Pascal e onde se analisam, entre outros, os “sofismas do amor-próprio” (ARNAULD, Antoine e NICOLE, Pierre, *La logique ou l'art de penser* (1662), Flammarion, Paris 1978, pp. 323-353). Um texto atribuído a Pascal, mas cuja autenticidade é discutível, *Discours sur les passions de l'amour* (PASCAL, *Oeuvres*, ed. Lafuma, Seuil, Paris 1963, pp. 285-289) desenvolverá uma concepção muito positiva do amor (sobre as paixões em Pascal, cf. TALON-HUGON, Carole, «La question des passions dans l'oeuvre de Pascal», in MOREAU, Pierre-François (ed.) *Les passions à l'âge classique*, op. cit., pp. 119-145). Voltando a Rousseau. O programa do *Contrato social* (1762) lidará com as paixões já fora do estado de natureza. As instituições políticas deverão preservar o indivíduo dos malefícios do amor-próprio (cf. BROOKE, Christopher, «Rousseau's Political Philosophy: Stoic and Augustinian Origins», in RILEY, Patrick (ed.) *The Cambridge Companion to Rousseau*, op. cit., p. 115). Para vários autores do século XVIII que defendiam os benefícios do amor-próprio, cf. SCHNEEWIND, J. B., *The Invention of Autonomy. A History of Modern Moral Philosophy*, op. cit., Cap. 19.

⁶⁴ DIDEROT, *Pensées philosophiques*, I, in DIDEROT, *Œuvres philosophiques*, ed. P. Vernière, Garnier, Paris 1964, pp. 9-10. As *Pensées philosophiques* foram redigidas ao mesmo tempo (1745) que Diderot traduzia o *Inquiry Concerning Virtue* (1699), de Shaftesbury.

⁶⁵ HELVÉTIUS, *De l'esprit* (1758), III, 6-9, in HELVÉTIUS, *De l'esprit*, Marabout, Verviers 1973, pp. 240-261.

⁶⁶ HENGELBROCK, Jürgen, e LANZ, Jakob, «Examen historique du concept de passion», op. cit., p. 86.

⁶⁷ Note-se que, na teoria das paixões, convém distinguir entre a redução do psicológico ao neurofisiológico ou ao fisiológico em geral – algo apenas possível por um recalamento do social (cf. GROSS, Daniel M., *The Secret History of Emotion. From Aristotle's Rhetoric to Modern Brain Science*, op. cit.) – do estabelecimento de uma relação entre o psíquico e o fisiológico, que, por exemplo em Aristóteles e S. Tomás, não implica de modo algum tal recalamento. Na linguagem que sugerimos na secção 2.2. deste texto, passa-se, no primeiro caso, do neurofisiológico ao psicológico (“emoções”), descurando o passional; enquanto que, no segundo caso, se presta atenção às etapas intermediárias, propriamente passionais (sociais, contextualizadas).

⁶⁸ Cf., entre muitos outros textos, SOLOMON, Robert C., *The Passions. Emotions and the Meaning of Life*, op. cit., e *Not Passion's Slave. Emotions and Choice*, op. cit.

⁶⁹ ARISTÓTELES, *Categorias*, 9, e *Metafísica*, Delta, 21. Sobre o par passivo/activo em Aristóteles, cf. JAMES, Susan, *Passion and Action. The Emotions in Seventeenth-Century Philosophy*, op. cit., Cap. 2,

tal como a acção, um predicamento do ser, isto é, uma categoria – se deve conceber na sua oposição à acção⁷⁰. Do mesmo modo, para Descartes, devemos atribuir à alma dois tipos de pensamentos: as acções (as vontades, que elas próprias podem ser de dois tipos: acções que terminam na própria alma, e acções que terminam no corpo⁷¹) e as paixões, no sentido geral (percepções e conhecimentos que a alma não produz por si mesma)⁷². As paixões são assim pensamentos da alma que não têm nela a sua origem, e que por isso se distinguem das vontades.

Certamente que uma das mais complexas e profundas análises do par actividade/passividade no quadro da teoria das paixões é a de Espinosa⁷³. Em nenhum outro autor tal oposição é mais central e mais vincada, e em nenhum outro autor a relação das paixões com o conhecimento é mais discutida. É assim natural que a refiramos com algum detalhe. No Prefácio à Parte III, *De affectibus*, da *Ética*⁷⁴, Espinosa escreve que a questão da natureza dos afectos – os afectos são «as afecções do Corpo, que aumentam ou diminuem, ajudam ou contrariam, a potência de agir desse Corpo, e ao mesmo tempo as ideias dessas afecções»⁷⁵, «o afecto é a ideia de uma afecção do corpo»⁷⁶ – e das suas forças, bem como a dos modos de os dominar, permanece, apesar de alguns esforços (nomeadamente os de Descartes), ainda indeterminada: o objectivo de Espinosa é «tratar os vícios e as inépcias dos homens à maneira Geométrica», «considerar as acções e apetites humanos como se se tratasse de linhas, de planos ou de corpos»⁷⁷. Os afectos

pp. 29-46. Cf. também, para esta questão e para a teoria aristotélica das paixões em geral, BESNIER, Bernard, «Aristote et les passions», in BESNIER, Bernard, MOREAU, Pierre-François, RENAULT, Laurence (eds.), *Les passions antiques et médiévales*, op. cit., pp. 29-94.

⁷⁰ Cf. TOMÁS DE AQUINO, *Suma de Teologia*, IaIIae, 22, *passim*. Sobre o par passivo/activo em S. Tomás, cf. JAMES, Susan, *Passion and Action. The Emotions in Seventeenth-Century Philosophy*, op. cit., Cap. 2, pp. 47-64.

⁷¹ DESCARTES, *As paixões da alma*, # 18.

⁷² DESCARTES, *As paixões da alma*, ## 17 e 41.

⁷³ Para o par activo/passivo em Espinosa (embora sobretudo em Leibniz), cf. KNEALE, Martha, «Leibniz and Spinoza on Activity», in FRANKFURT, Harry G. (ed.), *Leibniz. A Collection of Critical Essays*, University of Notre Dame Press, Notre Dame 1972, pp. 215-237.

⁷⁴ O melhor guia para o *De affectibus* permanece o terceiro volume da magistral suma que Pierre Macherey dedicou à *Ética* (MACHEREY, Pierre, *Introduction à l'Éthique de Spinoza. La troisième partie: la vie affective*, Presses Universitaires de France, Paris 1995). Cf. também, para o tema das paixões em Espinosa, entre uma vasta bibliografia, MOREAU, Pierre-François, «Spinoza et les problèmes des passions», in MOREAU, Pierre-François (ed.) *Les passions à l'âge classique*, op. cit., pp. 147-157.

⁷⁵ ESPINOSA, *Ética*, III, Definição III; cf. tb. a Definição Geral dos Afectos, no fim do Livro III da *Ética*, e a Explicação que se lhe segue. Sobre o acompanhamento das acções e paixões do corpo pelas acções e paixões do espírito, cf. *Ética*, III, Prop. II, Escólio.

⁷⁶ ESPINOSA, *Ética*, V, Prop. IV, Corolário.

⁷⁷ ESPINOSA, Prefácio à Parte III da *Ética*. É igualmente da análise das paixões que Madame de Staël retira a esperança de que a ciência política possa um dia adquirir uma “evidência geométrica” (*De l'influence des passions sur le bonheur des individus et des nations* (1796), in DE STAËL, *De l'influence des passions* suivi de *Réflexions sur le suicide*, Rivages, Paris 2000, p. 30). Sobre o projecto de uma geometria das paixões, cf. o livro já clássico de Remo Bodei (BODEI, Remo, *Geometria delle passioni. Paura, speranza, felicità: filosofia e uso politico*, Feltrinelli, Milão 2007 (1991)). Trata-se aqui das paixões na sua relação com a política. Voltaremos, na quinta secção deste texto, ao tema. Por enquanto, interessa-nos apenas a relação das paixões com a cognição.

são realidades humanas (e, mais geralmente, animais – embora, neste caso, diferentes⁷⁸), não devem – como, veremos mais tarde, já Santo Agostinho avisara, se bem que por razões obviamente distintas⁷⁹ – ser atribuídos a Deus⁸⁰: Deus não se encontra sujeito às paixões⁸¹, «Deus é isento de paixões, e nenhum afecto de Alegria ou de Tristeza o afecta»⁸², não ama ninguém nem odeia ninguém⁸³ – os homens encontram-se necessariamente sujeitos a elas⁸⁴, os afectos humanos são “naturais”⁸⁵. A paixão é o sintoma de uma causalidade inadequada: ela dá-se “quando algo se passa em nós, ou quando se segue algo da nossa natureza, do qual apenas somos a causa parcial”⁸⁶, quando dependemos da imaginação⁸⁷. Os apetites e os desejos são paixões apenas na medida em que “nascem de ideias inadequadas”⁸⁸. E não há maior inadequação no nosso conhecimento (nem maior afecto) do que aquela que se dá quando imaginamos uma coisa como sendo livre, pois aí ignoramos as causas que a determinaram a agir de uma certa maneira⁸⁹. As paixões, com efeito, revelam a maior potência de uma causa exterior⁹⁰ – e são tão mais fortes quanto essa coisa é imaginada como presente⁹¹. Por essa inadequação causal se distinguem as paixões dos outros afectos, as acções, que implicam uma causalidade adequada⁹² (ambas reenviando a um mesmo apetite⁹³). A inadequação liga-se à negação: «as paixões relacionam-se com a alma apenas na medida em que nela há algo que envolve negação, dito de outro modo, na medida em que a consideramos como uma parte da natureza que por si, sem as outras, não se pode perceber clara e distintamente»⁹⁴. Concomitantemente, as acções ligam-se à afirmação. Teremos assim, dois tipos de afectos: as paixões e as acções. As acções – «os Desejos que se definem pelo poder do homem, dito de outra maneira, pela razão»⁹⁵ – indicam sempre o nosso poder, as paixões a nossa impotência e o nosso conhecimento mutilado⁹⁶. «Para lá da Alegria e do Desejo que são paixões, há outros afectos de Alegria e de Desejo que se referem a nós enquanto agimos»⁹⁷. A maneira como a Alma se contempla necessariamente quando

⁷⁸ ESPINOSA, *Ética*, III, Prop. LVII, Escólio; *Ética*, IV, Prop. XXXVII, Escólio I.

⁷⁹ Voltaremos a Santo Agostinho na quinta secção deste texto.

⁸⁰ ESPINOSA, *Ética*, I, Prop. VIII, Esc. II.

⁸¹ ESPINOSA, *Ética*, I, Prop. XV, Esc.

⁸² ESPINOSA, *Ética*, V, Prop. XVII.

⁸³ ESPINOSA, *Ética*, V, Prop. XVII, Corolário.

⁸⁴ ESPINOSA, *Ética*, IV, Corolário da Demonstração da Prop. IV.

⁸⁵ ESPINOSA, *Ética*, IV, Prop. LVII, Escólio.

⁸⁶ ESPINOSA, *Ética*, III, Definição II; cf. tb. *Ética*, III, Prop. I, e Demonstração e Corolário; *Ética*, III, Prop. III, e Demonstração.

⁸⁷ ESPINOSA, *Ética*, III, Prop. LVI, Demonstração; *Ética*, IV, Prop. IX, Demonstração.

⁸⁸ ESPINOSA, *Ética*, V, Prop. IV, Escólio.

⁸⁹ ESPINOSA, *Ética*, V, Prop. V e Demonstração.

⁹⁰ ESPINOSA, *Ética*, IV, Prop. V e Demonstração.

⁹¹ ESPINOSA, *Ética*, IV, Prop. IX, Demonstração, Escólio e Corolário.

⁹² ESPINOSA, *Ética*, III, Definição 3.

⁹³ ESPINOSA, *Ética*, V, Prop. IV, Escólio.

⁹⁴ ESPINOSA, *Ética*, III, Prop. III, Escólio; cf. tb. *Ética*, IV, Prop. II; e *Ética*, IV, Prop. XXXII, Demonstração e Escólio.

⁹⁵ ESPINOSA, *Ética*, IV, Apêndice, Cap. III.

⁹⁶ ESPINOSA, *Ética*, IV, Apêndice, Cap. II.

⁹⁷ ESPINOSA, *Ética*, III, Prop. LVIII.

concede uma ideia verdadeira ou adequada, e a alegria que daí resulta, enquadram-se nas acções: a compreensão é uma acção⁹⁸. Os afectos da acção têm sempre a ver com a Alegria ou com o Desejo: «Entre todos os afectos que se referem à Alma enquanto ela age, nenhuns há que não se refiram à Alegria ou então ao Desejo»⁹⁹ – nunca com a Tristeza¹⁰⁰. Essas acções revelam a força da alma, que se divide em firmeza – «o Desejo pelo qual cada um se esforça por conservar o seu ser sob o ditado único da razão» – e generosidade – «o Desejo pelo qual cada um, sob o único ditado da razão, se esforça por ajudar todos os homens e ligar-se-lhes pela amizade»¹⁰¹. (Note-se de passagem a importância da generosidade – uma paixão central também para Descartes, como se sabe¹⁰²).

Pelo menos aparentemente no outro lado do espectro filosófico, Adam Smith, na *Theory of Moral Sentiments*, inscreverá o par actividade/passividade no interior das próprias paixões, sem procurar uma distinção entre estas e outro tipo de afectos. As paixões distinguem-se entre aquelas que se originam no corpo, nos seus estados ou afecções¹⁰³ e aquelas que provêm da imaginação (o medo e a esperança, por exemplo – paixões do irascível em S. Tomás)¹⁰⁴. Estas segundas introduzem um elemento de actividade no contexto geral de passividade.

3.4. Erro e representação

Com tal elemento está associado em Adam Smith o aspecto cognitivo deste segundo tipo de emoções – as activas –, já que elas supõem crenças e podem, portanto, ser verdadeiras ou falsas, adequadas ou erróneas¹⁰⁵. Nisto, Adam Smith distingue-se de David Hume, para o qual as paixões – impressões secundárias, ou de reflexão – são não-representativas, contrariamente às ideias¹⁰⁶, e, por isso mesmo, não podem, num sentido importante, errar, já que o erro supõe um fracasso na representação¹⁰⁷. Note-se, no entanto, que a concepção das paixões como podendo dar lugar ao erro não exige que se lhes atribua qualquer espécie de actividade. Para Espinosa, para quem as paixões se vêm

⁹⁸ ESPINOSA, *Ética*, III, Prop. LVIII, Demonstração; *Ética*, III, Prop. LIX, Demonstração.

⁹⁹ ESPINOSA, *Ética*, III, Prop. LIX.

¹⁰⁰ ESPINOSA, *Ética*, III, Prop. LIX, Demonstração.

¹⁰¹ ESPINOSA, *Ética*, III, Prop. LIX, Escólio.

¹⁰² DESCARTES, *As Paixões da alma*, # 153. Cf., sobre a generosidade em Descartes, SOLÈRE, Jean-Luc, «Remédier aux passions: de la 'fortitudo' antique et médiévale à la 'résolution' cartésienne», in MOREAU, Pierre-François (ed.) *Les passions à l'âge classique*, op. cit., pp. 213-248. Sobre a figura da generosidade no século XVII, cf. CASSIRER, Ernst, *Descartes, Corneille, Christine de Suède*, Vrin, Paris 1997; e BÉNICHOU, Paul, *Morales du grand siècle*, Gallimard, Paris 2008 (1948).

¹⁰³ SMITH, Adam, *The Theory of Moral Sentiments*, op. cit., pp. 33 sgts.

¹⁰⁴ SMITH, Adam, *The Theory of Moral Sentiments*, op. cit., pp. 39 sgts.

¹⁰⁵ As paixões da imaginação «são de um certo modo cognitivas; as crenças são parte e parcela das emoções, e as crenças podem ser verdadeiras ou falsas, adequadas ou inadequadas» (GRISWOLD, JR, Charles L., «Imagination», in HAakonssen, Knud (ed.), *The Cambridge Companion to Adam Smith*, Cambridge University Press, Cambridge 2006, p. 42).

¹⁰⁶ HUME, *A Treatise of Human Nature*, II, iii, 3, in HUME, David, *A Treatise of Human Nature* (1739-1740), ed. Ernest C. Mossner, Penguin, Harmondsworth 1984, p. 462.

¹⁰⁷ HUME, *A Treatise of Human Nature*, II, iii, 3, in HUME, David, *A Treatise of Human Nature*, op. cit., p. 463.

integralmente marcadas pela passividade, elas encontram-se ligadas ao erro, na medida em que, como se disse, são sintomas de uma causalidade inadequada, dando-se, como explica a Definição II da Parte III da *Ética*, «quando algo se passa em nós, ou quando se segue algo da nossa natureza, do qual apenas somos a causa parcial».

3.5. Determinação do juízo pela paixão

Que os juízos humanos podem ser determinados pelas paixões é algo que Aristóteles perfeitamente explicou. Não se trata, deve-se sublinhar, de uma determinação puramente irracional, como o *pharmakon* do *Elogio de Helena* de Górgias¹⁰⁸. Para Aristóteles, a resposta emocional é um comportamento inteligente aberto à persuasão racionada <*reasoned persuasion*>, nas palavras de W. W. Fortenbaugh¹⁰⁹. O estudo aristotélico das paixões – voltaremos na secção 5.3.1. a este ponto – é, bem entendido, central na *Retórica*¹¹⁰. O discurso suscita nos auditores sentimentos de prazer e de desprazer de amor e de ódio, e, em função desses sentimentos, os juízos dos auditores modificam-se. As paixões determinam os juízos. Um exemplo de eleição será o da paixão do medo¹¹¹, uma análise que Heidegger retomará no parágrafo 30 de *Sein und Zeit*¹¹². (A paixão do medo será, de resto, um dos objectos principais da filosofia das paixões: lembremo-nos, por exemplo, de S. Tomás, e, sobretudo, de Hobbes. Voltaremos a ela mais do que uma vez¹¹³.)

Se a posição de Aristóteles por relação à indução retórica das paixões é razoavelmente neutra, outras teorizações há que são mais críticas. A antropologia hobbesiana das

¹⁰⁸ Cf. VAZ PINTO, Maria José, e ALVES DE SOUSA, Ana Alexandre, *Os Sofistas. Testemunhos e fragmentos*, IN/CM, Lisboa 2005, pp. 127-133. Cf., sobre o *Elogio de Helena*, CASSIN, Barbara, *L'effet sophistique*, Gallimard, Paris 1995, pp. 66-117.

¹⁰⁹ FORTENBAUGH, W. W., *Aristotle on Emotion*, op. cit., p. 17.

¹¹⁰ ARISTÓTELES, *Retórica*, I, 2, 1356a1. Tirando algumas referências, sobretudo a Aristóteles, não desenvolveremos a questão, verdadeiramente infinita, da relação da retórica com as paixões. Uma muito eficaz discussão dessa relação encontra-se em MATHIEU-CASTELLANI, Gisèle, *La rhétorique des passions*, Presses Universitaires de France, Paris 2000. Mencionemos ainda a excepcional antologia de textos renascentistas organizada por Wayne A. Rebhorn, que inclui preciosos excertos de Agrícola, Erasmo, Agrippa, Vives, Speroni, Amyot, Ramus, Patrizi, Puttenham, Montaigne, Peacham, Du Vair, Bacon e Caussin, entre outros, todos eles lidando com a matéria das paixões (REBHORN, Wayne A. (ed.), *Renaissance Debates on Rhetoric*, Cornell University Press, Ithaca 2000).

¹¹¹ ARISTÓTELES, *Retórica*, II, 5.

¹¹² HEIDEGGER, Martin, *Sein und Zeit*, Max Niemeyer, Tubinga 1979 (1927), pp. 140-142. Note-se que um dos méritos indiscutíveis de *Sein und Zeit* é o de ter prestado verdadeira atenção à questão das paixões, num sentido lato, sobretudo ao problema das *Stimmungen* (moods, estados de alma). Uma das filosofias que mais se ocupou da eliminação da paixão do medo foi provavelmente o epicurismo, nomeadamente na sua apresentação por Lucrecio. Cf., a este propósito, WARREN, James, «Removing fear», in WARREN, James (ed.), *The Cambridge Companion to Epicureanism*, Cambridge University Press, Cambridge, 2009, pp. 234-248. Cf. tb. TSOUNA, Voula, «Epicurean therapeutic strategies», in WARREN, James (ed.), *The Cambridge Companion to Epicureanism*, op. cit., pp. 249-265.

¹¹³ Sobre o medo, para além de todos os textos que se citarão, cf. ÖHMAN, Arne, «Fear and Anxiety: Evolutionary, Cognitive, and Clinical Perspectives», in LEWIS, Michael e HAVILAND-JONES, Jeanette (ed.) *Handbook of Emotions*, op. cit., pp. 573-593.

paixões, fundadora da sua moral e da filosofia política¹¹⁴, convive com uma crítica da exorbitação destas através da eloquência. A eloquência é uma forma de poder produzida por homens de pouca sabedoria, que age sobre as paixões do auditor¹¹⁵. E uma forma de poder particularmente nefasta, já que é favorável à sedição e à rebelião. Quentin Skinner estudou minuciosamente a crítica hobbesiana da eloquência, na sua articulação com a teoria das paixões¹¹⁶. Ela repete, de uma certa forma, a crítica platónica. No *Elogio de Helena*, Górgias propõe algo como uma teoria emotivista da linguagem – seria talvez interessante compará-la com Charles Stevenson¹¹⁷, Ayer¹¹⁸ e uma certa fase do pensamento ético de Russell¹¹⁹ –, contra a qual Platão protesta. Ela encontra-se, como se sabe, estreitamente ligada à persuasão <peithô>. E, já o vimos, na secção 3.2., a linguagem dos poetas, na *República*, que «instaura na alma de cada indivíduo um mau governo»¹²⁰, determina igualmente um uso desregrado das emoções: a “imitação poética” torna as «paixões penosas ou aprazíveis da alma»¹²¹ nossas soberanas. Burke, no final do *A Philosophical Inquiry into the Origin of our Ideas of the Sublime and the Beautiful*, insiste também poderosamente no efeito das palavras como produtoras das paixões¹²². São as “expressões fortes”, não as “expressões claras”, que influenciam as paixões: as segundas – descrevendo uma coisa tal como ela é – respeitam ao entendimento; as primeiras – descrevendo-a tal como é sentida – às paixões¹²³.

3.6. Determinação da paixão pelo juízo

Se os juízos podem ser determinados pelas paixões, também é verdade que as podem eles próprios determinar, uma possibilidade longamente explorada pelo estoi-

¹¹⁴ Esta afirmação corresponde ao entendimento comum da filosofia de Hobbes. Ela é, no entanto, de algum modo posta em causa se concebermos a moral de Hobbes como uma deontologia, quase à maneira de Kant, e independente de qualquer psicologia egotista. Tal foi a interpretação de A. E. Taylor. Cf. TAYLOR, A. E., «The Ethical Doctrine of Hobbes» (1938), in BROWN, K. C. (ed.), *Hobbes Studies*, Basil Blackwell, Oxford 1965, pp. 35-55, e BROWN, Jr, Stuart M., «The Taylor Thesis: Some Objections», in BROWN, K. C. (ed.), *Hobbes Studies*, op. cit., pp. 57-71.

¹¹⁵ HOBBS, *Elements of Law*, II, xxvii, 13-14, e *De Cive*, II, xii, 12. A edição dos *Elements of Law* (redigidos em 1640, publicados em dois livros, *Human Nature* e *De Corpore Politico*, em 1650) utilizada é a editada por J. C. A. Gaskin, *The Elements of Law Natural and Political*, Oxford University Press, Oxford 1994; a do *De Cive* (1642) é a tradução francesa revista por Hobbes e feita pelo seu secretário, Samuel Sorbière (que data de 1649), *Le Citoyen, ou les fondements de la politique*, Flammarion, Paris 1992. Já que é fácil, a partir das indicações dadas, chegar às passagens referidas, não se indicarão as páginas.

¹¹⁶ SKINNER, Quentin, *Reason and Rhetoric in the Philosophy of Hobbes*, Cambridge University Press, Cambridge 1996. Sobre o tema das paixões em Hobbes, cf. TRICAUD, François, «Le vocabulaire de la passion», in ZARKA, Yves-Charles (ed.), *Hobbes et son vocabulaire*, op. cit.

¹¹⁷ STEVENSON, Charles L., *Ethics and Language*, op. cit.

¹¹⁸ AYER, Albert J., *Language, Truth and Logic*, op. cit.

¹¹⁹ PIGDEN, Charles R. (ed.) *Russell on Ethics*, op. cit.

¹²⁰ PLATÃO, *República*, 605 b.

¹²¹ PLATÃO, *República*, 606 d.

¹²² BURKE, Edmund, *An Essay on the Sublime and the Beautiful* (1757), in *The Works of Edmund Burke*, vol. 1, George Bell and Sons, Londres 1909, pp. 178-181.

¹²³ BURKE, Edmund, *An Essay on the Sublime and the Beautiful*, op. cit., p. 180. Convém mencionar aqui uma posição distinta. Para alguém como Francis Bacon, caberia exactamente à retórica –

cismo. As paixões originam-se em erros, juízos, opiniões, isto é, originam-se em crenças (Zenão), ou, de acordo com certas versões (Crisipo), são elas próprias crenças¹²⁴. Voltaremos mais longamente a esta questão, e a outras questões estoicas, na secção 5. Daí a brevidade desta secção, destinada apenas a apresentar a existência de uma posição que, pelo menos nos seus traços gerais, segue o caminho inverso da de Aristóteles, e que, de resto, se encontra próxima da de muita filosofia contemporânea das emoções, que prolonga, mais ou menos subtilmente, o estoicismo¹²⁵.

3.7. Investimento de afecto nas representações

Os juízos determinam as paixões, e as paixões determinam os juízos. A natural conclusão a tirar é a de que os juízos, e as representações em geral, se encontram contaminados pelas paixões. Foi o que fez Freud¹²⁶. As representações encontram-se investidas de afectos, elas são, pela sua própria natureza, afectivas. Na verdade, elas são investidas de um afecto que é, em certos casos, como o da representação obsessiva, excessivo. E se tal excesso por vezes surpreende é porque, de acordo com Freud, o afecto se exprime, em virtude de uma deslocação, numa representação à qual não se encontrava originariamente ligado e que funciona como representação substitutiva¹²⁷.

promovendo uma «confederação da razão e da imaginação contra as afecções» – dominar os tempestuosos efeitos das paixões. Cf. BACON, *The Advancement of Learning*, II, xviii, 4 (BACON, *The Advancement of Learning and New Atlantis*, ed. Arthur Johnston, Clarendon Press, Oxford 1974, pp. 140-141). Cf. tb. VICKERS, Brian, «Bacon and rhetoric», in PELTONEN, Markku (ed.) *The Cambridge Companion to Bacon*, Cambridge University Press, Cambridge 1996, pp. 200-231.

¹²⁴ Cf. HUSSON, Suzanne, «Le convenable, les passions, le sage et la cité», in GOURINAT, Jean-Baptiste, BARNES, Jonathan (eds.), *Lire les stoiciens*, Presses Universitaires de France, Paris, 2009, pp. 115-131, especialmente 120 sgs.; LÉVY, Carlos, «Chrysippe dans les *Tusculanes*», in BESNIER, Bernard, MOREAU, Pierre-François, RENAULT, Laurence (eds.), *Les passions antiques et médiévales*, op. cit., pp. 131-143, especialmente pp. 141-143; SORABJI, Richard, *Emotion and the Peace of Mind*, Oxford University Press, Oxford 2000, Parte I.

¹²⁵ Cf. NUSSBAUM, Martha, *The Therapy of Desire. Theory and Practice in Hellenistic Ethics*, Princeton University Press, Princeton 1994, e *Upheavals of Thought. The Intelligence of Emotions*, Cambridge University Press, Cambridge 2001, SOLOMON, Robert C., *The Passions. Emotions and the Meaning of Life*, op. cit., e *Not Passion's Slave. Emotions and Choice*, op. cit. Cf. também, entre muitos outros, THALBERG, Irving, «Emotion and Thought», *American Philosophical Quarterly*, 1, 1964, pp. 45-55 (excerto em CALHOUN, Cheshire, e SOLOMON, Robert C. (eds.), *What is an Emotion? Classic Readings in Philosophic Psychology*, op. cit, pp. 291-304), e *Perception, Emotion and Action*, Blackwell, Oxford 1977, Cap. 2. Para uma crítica da posição de Thalberg, bem como, mais geralmente, das teorias que defendem – na linhagem do estoicismo, repitamo-lo – uma base cognitiva das emoções, cf. ARMON-JONES, Claire, *Varieties of Affect*, op. cit.

¹²⁶ Esta e a próxima secção retomam, adaptando-as, passagens de TUNHAS, Paulo, «Realidade, prazer, conflito. Freud e o problema da representação», art. cit.

¹²⁷ Freud antecipa um ponto importante das discussões contemporâneas (na verdade, a discussão, como de costume, começa com Aristóteles, embora num contexto diferente): o da existência de emoções apropriadas e inapropriadas. (Apropriação e inapropriação podem ser definidas, é claro, em função de critérios muito diferentes.)

3.8. Intensificação dos afectos

A intensificação afectiva nas representações – Freud não fala dos juízos, mas é lícito referi-los aqui – exhibe um movimento patológico de regressão, que é o retorno a uma afectividade primária, por natureza excessiva e próxima da alucinação. «A essência da doença mental é o retorno a estados anteriores da vida afectiva e da função». Tal retorno dá-se a ver igualmente na criança, no sonho, na multidão e na poesia. A afectividade da criança e do sonho manifestam uma «intensificação <Steigerung> de todos os movimentos afectivos até ao extremo e à desmesura». O mesmo se passa com a multidão¹²⁸. Como escreve Freud, «a carga afectiva <Affektladung> dos indivíduos isolados intensifica-se por indução recíproca». E a poesia joga também com essa intensificação dos afectos: «O poeta faz como a criança que brinca; cria-se um mundo imaginário que leva muito a sério, isto é, que dota de grandes quantidades de afecto, distinguindo-o nitidamente, no entanto, da realidade»¹²⁹.

3.9. Afirmação e negação, de novo

Afirmação e negação, latamente entendidas como movimentos de aproximação e afastamento, no limite captura e fuga – um entendimento que, viu-se, se encontra já presente em Aristóteles e Descartes –, são, também elas, fortificadas pelas paixões. No

¹²⁸ A proximidade de Freud com a obra de Gustave Le Bon – que ele, de resto, refere – é óbvia. Cf. LE BON, Gustave, *Psychologie des foules* (1895), Presses Universitaires de France, Paris 2006. Cf. tb. TARDE, Gabriel, *Les lois de l'imitation* (1890), Les Empêcheurs de penser en rond, Paris 2001. O «grupo em fusão» do Sartre da *Critique de la raison dialectique* pode eventualmente ser analisado nesta perspectiva (SARTRE, Jean-Paul, *Critique de la raison dialectique*, Gallimard, Paris 1960, pp. 391 sgts.). Estamos aqui no polo oposto ao do actor segundo Diderot, que, como se sabe, é tão mais eficaz na transmissão das paixões quanto menos por elas se encontra afectado: «il me faut dans cet homme un spectateur froid et tranquille; j'en exige, par conséquent, de la pénétration et nulle sensibilité, l'art de tout imiter, ou, ce qui revient au même, une égale aptitude à toutes sortes de caractères et de rôles» (DIDEROT, «Paradoxe sur le comédien», in DIDEROT, *Ceuvres esthétiques*, Bordas, Paris 1988, p. 306. Sobre a teoria das paixões em Diderot, cf. LABUSSIÈRE, Jean Louis, «Diderot entre le désir et la passion», in MOREAU, Pierre-François (ed.) *Les passions à l'âge classique*, op. cit., pp. 225-254). Seria, a este propósito, sem dúvida necessário introduzir aqui a questão, essencial, da relação entre paixões, imaginação e ficção. Não apenas do ponto de vista de quem visa transmitir uma emoção (o objecto do texto de Diderot), mas também do ponto de vista de quem a experimenta. Claire Armon-Jones focou este último aspecto, na sua oposição ao cognitivismo nas teorias da emoção: muitas emoções pressupõem um pensamento baseado na imaginação <imagination-based thought> (ARMON-JONES, Claire, *Varieties of Affect*, op. cit., p. 28). O lugar da imaginação nas emoções conduzir-nos-ia, por sua vez, ao importante tema da auto-ilusão <self-deception> (cf. DE SOUSA, Ronald, «Self-Deceptive Emotions», in RORTY, Amélie Oksenberg (ed.), *Explaining Emotions*, op. cit., pp. 283-297), do qual o exemplo maior é talvez a má-fé sartreana (Cf. SARTRE, *L'être et le néant*, Gallimard, Paris 1943, Primeira Parte, Cap. 2; cf. GIL, Fernando e TUNHAS, Paulo, «Pequena nota técnica sobre a má-fé», in GIL, Fernando, *Acentos*, IN/CM, Lisboa 2005, pp. 391-395). Sobre a auto-ilusão em geral, cf. FINGARETTE, Herbert, *Self-Deception*, University of California Press, Berkeley 2000 (1969).

¹²⁹ Para uma breve referência à teoria freudiana das emoções, cf. RAPAPORT, D., «The Psychoanalytic Theory of Emotions» (1950), in ARNOLD, Magda B. (ed.) *The Nature of Emotion*, op. cit., pp. 83-89. Não se fará, no que se segue, e sem que tal decorra de alguma atitude negativa, referência particular à importante literatura freudiana sobre as emoções. Uma menção deve, no entanto, ser feita ao belo estudo de Melanie Klein sobre a inveja e a gratidão (KLEIN, Melanie, *L'envie et la gratitude*, trad. francesa por Victor Smirnoff, Gallimard, Paris 1968).

parágrafo 52 das *Paixões da alma*, Descartes lembra, já o vimos, que a maior utilidade das paixões reside em elas disporem a alma a «querer as coisas que a natureza dita serem-nos úteis, e a persistir nessa vontade». As paixões determinam os actos da alma. Fortificam e fazem durar nela certos pensamentos que lhe são úteis, podendo, é verdade, igualmente fazê-lo relativamente a pensamentos que lhe são prejudiciais¹³⁰. O homem hobbesiano – que, como escreveu Michael Oakeshott, é uma “criatura de paixão”¹³¹ – exemplifica ainda melhor o desejo e a aversão que subjazem à afirmação e à negação¹³². As paixões não são voluntárias: elas são a vontade, e “a vontade não é voluntária”¹³³. Os movimentos voluntários – como coisa distinta dos movimentos vitais – têm o seu início na imaginação, «o primeiro início interno de todo o Movimento Voluntário»¹³⁴. Assim se origina o *conatus*, o *Endeavour*, que, quando se dirige àquilo que o causa, recebe por nome Apetite, ou Desejo, e, quando se afasta, Aversão (o medo, que descende da aversão – segundo a definição célebre do Capítulo VI do *Leviatã*, ele é «*Aversion, with opinion of HURT from the object*»¹³⁵ –, é designado por Hobbes como “vontade de omitir” (*will to omit*)¹³⁶). Desejo e aversão serão igualmente, enquanto paixões directas, fundamentais no Livro II do *Tratado da natureza humana* de Hume¹³⁷. Nesta série, convém ainda acrescentar o par prazer/desprazer. Afirmamos, e aproximamo-nos, do que nos dá prazer; negamos, e afastamo-nos, do que nos provoca deprazer. As paixões – é a lição do *Filebo*¹³⁸ – conjugam em si prazer e deprazer, como se verifica na reacção tanto às tragédias como às comédias – e, mais geralmente, na tragédia e na comédia da existência de cada um de nós, como se lê ainda no *Filebo*¹³⁹. E, em Hume, Prazer e Dor encontram-se na origem de todos os desenvolvimentos do Livro II do *Tratado*: encontram-se mesmo na origem do par desejo/aversão¹⁴⁰. Em Espinosa, ao qual se voltará, a dimensão da oposição não será menos importante. O sistema de oposições é governado pelo primado da afirmação e do desejo (encontramos idêntica atitude em Nietzsche). O medo, Sartre bem o viu, e já o notámos, encontrar-se-á sempre associado à negação e à fuga¹⁴¹.

¹³⁰ DESCARTES, *As paixões da alma*, # 74.

¹³¹ OAKESHOTT, Michael, *Rationalism in Ethics and Politics*, Liberty Fund, Indianapolis 1991 (1962), p. 293.

¹³² Desejo e aversão pressupõem por sua vez (Hobbes não o diz explicitamente) algo como uma avaliação, o que as chamadas *appraisal theories* das emoções sublinham hoje em dia. Cf. ARNOLD, Magda B. e GASSON, J. A., «Feelings and Emotions as Dynamic Factors in Personality Integration», in ARNOLD, Magda B. (ed.), *The Nature of Emotion*, op. cit., pp. 203-221.

¹³³ HOBBS, *Elements of Law*, XII, 5.

¹³⁴ HOBBS, *Leviatã*, Cap. VI (HOBBS, Thomas, *Leviathan*, ed. C. B. Macpherson, Penguin, Harmondsworth 1982 (1651), p. 118).

¹³⁵ HOBBS, *Leviatã*, Cap. VI (HOBBS, Thomas, *Leviathan*, op. cit., p. 123).

¹³⁶ HOBBS, *Elements of Law*, XII, 6. (Lembremo-nos da fuga em Aristóteles e Descartes – e, talvez mais ainda, do desmaio em Sartre.)

¹³⁷ Cf. TUNHAS, Paulo, «Existência, intuição, presença. A tripartição dos actos de crença no *Tratado da natureza humana*», *Trabalhos de Antropologia e Etnologia*, vol. 46, 1-4, 2006, pp. 11-30.

¹³⁸ PLATÃO, *Filebo*, 46 b sgts.

¹³⁹ PLATÃO, *Filebo*, 50 b.

¹⁴⁰ Cf. TUNHAS, Paulo, «Existência, intuição, presença. A tripartição dos actos de crença no *Tratado da natureza humana*», art. cit.

¹⁴¹ SARTRE, Jean-Paul, *Esquisse d'une théorie des émotions*, Le Livre de Poche, Paris 1995 (1938), pp. 83 sgts.

3.10. Flutuação da alma

Entre o desejo e a aversão, entre a afirmação e a negação, entre o prazer e o desprazer, dá-se a flutuação da alma, tema pelo qual se poderia articular a relação entre as paixões e o juízo com a teoria da deliberação, coisa que, com a excepção de umas breves palavras a propósito de Hobbes na secção 5.4., não se fará aqui¹⁴². Como lembra Espinosa, os afectos contrários produzem flutuação da alma, diversidade e inconstância, e podem, é claro, conviver em relação a um mesmo objecto. A Proposição XVIII da Terceira Parte da *Ética* explica-o: «Se imaginarmos que uma coisa, que nos afecta habitualmente de um afecto de Tristeza, possui qualquer semelhança com uma outra, que nos afecta habitualmente com um afecto de Alegria de grandeza igual, odiaremos essa coisa e ao mesmo tempo <simul> amá-la-emos»¹⁴³. E, mais geralmente, como diz o Escólio da mesma Proposição, «um único e mesmo objecto pode ser causa de afectos numerosos e contrários». «Quem imagina que alguém que ama se encontra afectado de ódio por relação a si, encontrar-se-á simultaneamente submetido ao Ódio e ao Amor»¹⁴⁴. Vale a pena lembrar que todo o Montaigne se encontra repleto de reflexões sobre o efeito da flutuação da alma na constituição dos juízos e que boa parte da poesia de Sá de Miranda se constrói sobre este tema¹⁴⁵. Stendhal – no preciso momento em que se inicia o esquecimento da importância da teoria das paixões para a fundamentação da teoria política, e em que o próprio vocabulário das paixões começa a ser substituído pelo das emoções, restando o amor apenas como verdadeiro depositário da palavra “paixão” – nota que «a maneira de ser de um homem apaixonado muda dez vezes por dia»¹⁴⁶.

¹⁴² Cf. TUNHAS, Paulo, «Deliberação», in *Dicionário de Filosofia Moral e Política*, Instituto de Filosofia da Linguagem (online). Cf. também JAMES, Susan, *Passion and Action. The Emotions in Seventeenth-Century Philosophy*, op. cit., Parte IV, pp. 253-294.

¹⁴³ Encontramos aqui um exemplo perfeito da ambivalência das paixões. Sobre a ambivalência das paixões, cf. GREENSPAN, Patricia S., «A Case of Mixed Feelings: Ambivalence and the Logic of Emotion», in RORTY, Amélie Oksenberg (ed.), *Explaining Emotions*, op. cit., pp. 223-250.

¹⁴⁴ ESPINOSA, *Ética*, III, Proposição XL, Corolário I.

¹⁴⁵ Cf. TUNHAS, Paulo, «Admiração, caça, ambiguidade. Semelhanças e dissemelhanças em Montaigne», *Cadernos de filosofia*, nº 16, 2005, pp. 119-160, e «Sá de Miranda: razões de descreer», in OLIVEIRA JORGE, Vítor e COSTA MACEDO, José Maria (eds.), *Crenças, religiões, poderes*, Afrontamento, Porto, 2008, pp. 21-36, respectivamente. Trata-se igualmente de um tema fundamental do neo-estoicismo. Medo e esperança, duas paixões da incerteza, bem como a oscilação entre ambas, serão alvo preferencial da crítica de Justus Lipsius. Cf. BODEI, Remo, *Geometria delle passioni. Paura, speranza, felicità: filosofia e uso politico*, op. cit., pp. 232-248, especialmente pp. 243-248. A constância obtida através da eliminação da flutuação da alma é essencial, para Justus Lipsius, do ponto de vista político, daí uma forte doutrina da autoridade. Cf. SÉNELLART, Michel, «Le stoïcisme dans la constitution de la pensée politique. Les *politique* de Juste Lipse (1589)», in MOREAU, Pierre-François (ed.), *Le stoïcisme aux XVI^e et XVII^e siècles*, Presses Universitaires de Caen, Caen 1994, pp. 109-130.

¹⁴⁶ STENDHAL, *De l'amour* (1822), Cap. II (STENDHAL, *De l'amour*, Éditions de Cluny, Paris 1938, p. 44). Destutt de Tracy, cujas relações com Stendhal foram complexas, escreveu igualmente um *De l'amour* (DESTUTT DE TRACY, Antoine Louis Claude, *De l'amour*, Vrin, Paris 2000). A flutuação da alma no amor-paixão, mas acompanhada da resposta tranquilizadora que o cristianismo lhe ofereceria (“que delícias existem em falar de paixões ao Ser impassível que as nossas confidências não podem perturbar”), fora igualmente objecto das descrições de Chateaubriand nos capítulos 2 a

3.11. Superação das paixões

O movimento em direcção à racionalidade – e à concomitante estabilização do juízo, donde resulta o verdadeiro conhecimento – virá de uma superação das paixões, que será concebida de múltiplas maneiras. No estoicismo, ele residirá numa prudente abstenção de opiniões, num “esquecimento” daquilo que Zenão considerava «um movimento da alma irracional e contrário à natureza», uma “inclinação exagerada”¹⁴⁷. A *apatheia* será o seu resultado, uma *apatheia* que Santo Agostinho condenará: se é verdade que Deus e os anjos punem sem cólera e é sem compaixão que nos socorrem¹⁴⁸, a *apatheia* estóica é, nesta vida, dada a existência do pecado – a situação de Adão e Eva

5 do Livro III da segunda parte do *Génie du Christianisme* (1802), dedicado à “transmutação de princípios” que o cristianismo introduziu no domínio das paixões, «a nova linguagem das paixões, desconhecida sob o politeísmo» (CHATEAUBRIAND, *Le génie du christianisme*, 2 volumes, Garnier-Flammarion, Paris 1966, volume I, pp. 285-296). É no Cap. 9 deste mesmo Livro III que se encontra a célebre análise do “vago das paixões”, isto é, a situação daqueles em que as «paixões, sem objecto, se consomem a si mesmas num coração solitário», um pouco à imagem do que será a “bela alma” da *Fenomenologia do Espírito* hegeliana (CHATEAUBRIAND, *Le génie du christianisme*, op. cit., volume I, p. 310). Para Chateaubriand, a própria religião cristã é uma paixão, como o explica o Cap. 8 do Livro III, que cita abundantemente a *Imitação de Cristo* de Tomás de Kempis (CHATEAUBRIAND, *Le génie du christianisme*, op. cit., volume I, pp. 302-308). O amor é, desnecessário será dizê-lo, uma das paixões mais estudadas. Alguns textos fundamentais, ou de particular interesse histórico: BARTHES, Roland, *Fragments d'un discours amoureux*, Seuil, Paris 1977; BÉNICHOU, Paul, *Morales du grand siècle*, op. cit., DE ROUGEMONT, Denis, *L'amour et l'Occident*, 10/18, Paris 2001 (1939); HATFIELD, Elaine e RAPSON, Richard L., «Love and Attachment Processes», in LEWIS, Michael e HAVILAND-JONES, Jeanette (eds.) *Handbook of Emotions*, pp. 654-662; LUHMANN, Niklas, *Liebe als Passion: Zur Codierung von Intimität*, trad. inglesa por Jeremy Gaines e Doris. L. Jones, *Love as Passion. The Codification of Intimacy*, Stanford University Press, Stanford 1998 (1982); ORTEGA Y GASSET, *Estudios sobre el amor*, Revista de Occidente, Madrid 1941 (1939); SIMMEL, Georg, *Philosophie de l'amour*, trad. francesa por Sabine Cornille e Philippe Ivernel, Rivages, Paris 1988. Ver também a excelente antologia comentada de textos sobre o amor organizada por Éric Blondel (BLONDEL, Éric (ed.), *L'amour*, Flammarion, Paris 1988). Notemos apenas que as descrições filosóficas do amor se organizam tradicionalmente em torno do par presença/ausência. Uma paixão muitas vezes tratada, por razões eminentemente compreensíveis, em relação com a do amor é a do ciúme (cf. GOLDIE, Peter, *The Emotions. A Philosophical Exploration*, op. cit., Cap. 8; GREIMAS, Algirdas J. e FONTANILLE, Jacques, *Sémiotique des passions. Des états de choses aux états d'âme*, op. cit., pp. 189-322; NEU, Jerome, «Jealous Thoughts», in RORTY, Amélie Oksenberg (ed.) *Explaining Emotions*, op. cit., pp. 425-463; TOV-RUACH, Leila, «Jealousy, Attention, and Loss», in RORTY, Amélie Oksenberg (ed.) *Explaining Emotions*, op. cit., pp. 465-488). Para a religião como paixão e as emoções religiosas, cf. CORRIGAN, John (ed.), *Religion and Emotion. Approaches and Interpretations*, Oxford University Press, Oxford 2004; LE BRUN, Jacques, *Le pur amour de Platon à Lacan*, Seuil, Paris 2002; MATTHEWS, Gareth, «Ritual and the Religious Feelings», in RORTY, Amélie Oksenberg (ed.) *Explaining Emotions*, op. cit., pp. 339-353; WHITE, Eugene E., *Puritan Rhetoric. The Issue of Emotion in Religion*, Southern Illinois University Press, Carbondale e Edwardsville 1972.

¹⁴⁷ DIÓGENES LAÉRCIO, *Vidas dos filósofos ilustres*, VII, 110; cf. tb. CÍCERO, *Tusculanae disputationes*, III, 24; IV, 11 sgts., 34, 47; V, 43; *De officiis*, I, 136. Voltaremos, na quinta secção, a esta questão.

¹⁴⁸ AGOSTINHO, *De Civitate Dei*, IX, V. Cf., no mesmo sentido, S. Tomás, *Suma de Teologia*, IaIIae, 24, 3.

seria diferente¹⁴⁹ –, um “defeito moral”: «a dureza não implica necessariamente rectidão, e a insensibilidade não é uma garantia de saúde»¹⁵⁰. Para Descartes, a vontade não pode, através da sua acção directa, excitar ou abolir as paixões, mas pode fazê-lo indirectamente, «pela representação das coisas que, de costume, se encontram ligadas com as paixões que queremos ter e que são contrárias àquelas que queremos rejeitar»¹⁵¹. Podemos igualmente exercitar-nos a separar os «movimentos do sangue e dos espíritos dos pensamentos que habitualmente os acompanham», bem como lembrar-nos que aquilo que se apresenta à nossa imaginação tende a “enganar a alma”¹⁵². No essencial, no entanto, o controle das paixões assenta na posse de «juízos firmes e determinados respeitando ao conhecimento do bem e do mal»¹⁵³, em resoluções fundadas no conhecimento da verdade¹⁵⁴ – algo de que até a mais fraca das almas, se convenientemente instruída, é capaz¹⁵⁵. Tal como o “exercício da virtude”, “soberano remédio contra as paixões”¹⁵⁶, o conhecimento é decisivo. Procedendo de um “verdadeiro conhecimento”, o desejo e a alegria só podem ser bons¹⁵⁷, e o mesmo se dirá das outras paixões também¹⁵⁸.

3.12. Libertação, compreensão e alegria

Mas em nenhum outro autor como Espinosa a libertação das paixões – que, aos olhos do autor, é compatível com o reconhecimento da sua necessidade na expressão da Substância, embora tal compatibilidade se afigure problemática¹⁵⁹ – se afirma tão poderosamente como liberdade, actividade e adequação do conhecimento. O objectivo explícito da Parte V da *Ética* – embora se encontrem já nas partes anteriores indicações nesse sentido – é mostrar a força do império (não absoluto, contrariamente ao que pretendiam os Estóicos) da razão sobre os afectos, um império que não se estabelece (em oposição a Descartes, longamente – e, sob certos aspectos, injustamente – criticado no

¹⁴⁹ AGOSTINHO, *De Civitate Dei*, XIV, 10.

¹⁵⁰ AGOSTINHO, *De Civitate Dei*, XIV, 9. Malebranche (*Recherche de la vérité*, Livro V, capítulos 2 e 4) retomará a tese de Agostinho, na sua condenação dos Estóicos (MALEBRANCHE, *La recherche de la vérité*, in *Oeuvres*, op. cit., vol. 1, pp. 493 sgts., 521 sgts.).

¹⁵¹ DESCARTES, *As paixões da alma*, # 45.

¹⁵² DESCARTES, *As paixões da alma*, ## 46, 51.

¹⁵³ DESCARTES, *As paixões da alma*, # 48. Sobre o conhecimento do bem e do mal, cf. tb. # 93.

¹⁵⁴ DESCARTES, *As paixões da alma*, # 49.

¹⁵⁵ DESCARTES, *As paixões da alma*, # 50.

¹⁵⁶ DESCARTES, *As paixões da alma*, # 148.

¹⁵⁷ DESCARTES, *As paixões da alma*, ## 141, 144.

¹⁵⁸ DESCARTES, *As paixões da alma*, # 143.

¹⁵⁹ O problema, apesar de simples, não se deixa contornar facilmente. Se tudo se manifesta como expressão da Substância (Deus, Natureza), como explicar as paixões (e a imaginação, e o erro, e a inadequação e mutilação das ideias)? A Substância engendra, no seu próprio processo expressivo, uma sua ignorância pelos modos finitos? Limitamo-nos a indicar o problema na sua forma mais intuitiva, sem dar conta das respostas dos vários intérpretes. Naturalmente que se o pensamento de Espinosa comportasse uma teleologia, uma solução “hegeliana”, algo como uma “astúcia da Substância”, estaria perfeitamente à mão. Mas, como se sabe, a filosofia espinosista rejeita militantemente qualquer sugestão teleológica.

Prefácio) por um exercício da vontade¹⁶⁰. Os afectos – sobretudo as paixões, isto é, os afectos que encerram maior passividade – são prejudiciais apenas na medida em que impedem a alma de poder pensar, quer dizer, que impedem a essência da alma de se desenvolver¹⁶¹, de compreender¹⁶². A libertação humana destes dever-se-á fazer, coerentemente, seguindo um fio condutor: o de aumentar a capacidade de pensar e de agir – muito curiosamente, também o objectivo da análise segundo Freud¹⁶³. E o gesto fundamental nesse sentido, para Espinosa, consiste em diminuir ao máximo a nossa passividade, começando por transformar as paixões em simples afectos, obtendo delas o conhecimento mais adequado possível: «Um afecto que é uma paixão deixa de ser uma paixão a partir do momento em que dele formamos uma ideia clara e distinta», lê-se na Proposição III da Parte V. Por exemplo, na medida em que conhecemos a causa da tristeza, ela deixa de ser tristeza¹⁶⁴. Quanto melhor conhecido, mais um afecto se encontrará em nosso poder¹⁶⁵. O Escólio da Proposição IV lembra que não há melhor “remédio aos afectos” do que «aquele que consiste no seu verdadeiro conhecimento, pois não há outro poder da alma para além daquele de pensar e de formar ideias adequadas». Pensar com ideias adequadas implica, para Espinosa, conhecer a necessidade (um reconhecimento que é ditado pelo puro amor da liberdade¹⁶⁶): «A Alma, enquanto compreende todas as coisas como necessárias, tem nisso mais poder sobre os afectos, ou, dito de outro modo, sofre menos deles»¹⁶⁷. O objectivo é, efectivamente, a compreensão: «Tudo aquilo a que nos esforçamos por razão não é senão compreender; e a Alma enquanto usa razão, não julga ser útil a si mesma senão aquilo que conduz a compreender»¹⁶⁸. O «esforço para compreender é assim (...) o primeiro e único fundamento da virtude»¹⁶⁹. Tal esforço para compreender culmina com a aquisição do conhecimento de terceiro género, a “ciência intuitiva”. Com efeito, é o terceiro género de conhecimento – «o supremo esforço da Alma e a sua suprema virtude»¹⁷⁰, que assegura à alma a maior felicidade a que ela pode aspirar¹⁷¹ –, repousando sobre o conhecimento de

¹⁶⁰ ESPINOSA, *Ética*, V, Prefácio. É a altura de nos referirmos de novo à magnífica suma de Pierre Macherey (MACHEREY, Pierre, *Introduction à l'Éthique de Spinoza. La cinquième partie: les voies de la libération*, Presses Universitaires de France, Paris 1994). A relação de Espinosa com os Estóicos, aqui criticados, é complexa (a de Descartes, e sobretudo, a de Leibniz, é notória, como será a de Kant; cf., para Kant, TUNHAS, Paulo, «Sistema e Mundo. Kant e os Estóicos», in RIBEIRO DOS SANTOS, Leonel (ed.), *Kant 2004: posterioridade e actualidade*, Centro de Filosofia da Universidade de Lisboa, Lisboa 2007, pp. 129-149). Mas, sob muitos aspectos, a influência estóica é grande. Cf., por exemplo, MATHERON, Alexandre, «Le moment stoïcien de l'Éthique de Spinoza», in MOREAU, Pierre-François (ed.), *Le stoïcisme aux XVI^e et XVII^e siècles*, op. cit., pp. 147-161.

¹⁶¹ ESPINOSA, *Ética*, V, Prop. IX, Demonstração.

¹⁶² ESPINOSA, *Ética*, V, Prop. X, Demonstração.

¹⁶³ Cf. TUNHAS, Paulo, «Realidade, prazer, conflito. Freud e o problema da representação», art. cit.

¹⁶⁴ ESPINOSA, *Ética*, V, Prop. XVIII, Corolário.

¹⁶⁵ ESPINOSA, *Ética*, V, Prop. III, Corolário.

¹⁶⁶ Cf. ESPINOSA, *Ética*, V, Prop. X, Escólio.

¹⁶⁷ ESPINOSA, *Ética*, V, Prop. VI.

¹⁶⁸ ESPINOSA, *Ética*, IV, Prop. XXVI.

¹⁶⁹ ESPINOSA, *Ética*, IV, Prop. XXVI, Demonstração.

¹⁷⁰ ESPINOSA, *Ética*, V, Prop. XXV.

¹⁷¹ ESPINOSA, *Ética*, V, Prop. XXVII.

Deus, isto é, da Natureza, da Substância, que nos permite a libertação dos afectos: «enquanto são paixões, se não as suprime absolutamente (...), faz pelo menos que constituam a menor parte da Alma (...) Em seguida, ele engendra o Amor para com uma coisa imutável e eterna»¹⁷². Trata-se do «amor intelectual a Deus»¹⁷³, que é «uma parte do Amor infinito com o qual Deus se ama a si mesmo»¹⁷⁴ e que nada pode suprimir¹⁷⁵. O seu nome é beatitude¹⁷⁶. Contrariamente a Hobbes, para quem a vida é uma sequência ininterrupta de paixões, particularmente de desejos, e não há maneira de atingir uma felicidade que interrompa a série (a vida é desejo, apetite, e cada desejo afirma um novo fim¹⁷⁷, seja riqueza ou honra, ambas formas de poder¹⁷⁸), «abandonar a corrida é morrer» (*And to forsake the course is to die*)¹⁷⁹, a série comporta, à sua maneira, um fim em Espinosa. A beatitude é a forma que o afecto da alegria – a alegria que nasce quando a alma se contempla a si mesma e à sua potência de agir e ambas imagina distintamente¹⁸⁰, e que é o melhor dos afectos – adquire quando o conhecimento do terceiro género nos permite a máxima compreensão.

3.13. Recapitulação

Recapitulando. Vimos (1) que as paixões desempenham um papel no conhecimento: conhecer é uma paixão, na medida em que implica receptividade, se bem que tal receptividade represente sempre alguma inadequação. As paixões são, tendencialmente, signo de passividade (2), e – possam ou não poder representativo – podem-nos conduzir ao erro (3). Elas determinam o juízo (4), podendo igualmente por ele serem determinadas (5). Mais profundamente, os afectos habitam as representações em geral – e, portanto, igualmente os juízos – (6), podendo, em certos casos, intensificarem-se extraordinariamente (7). A afirmação e a negação ecoam gestos da paixão: respectivamente, desejo, aproximação (captura), prazer; e aversão, afastamento (fuga), desprazer (8). A oscilação entre a afirmação e a negação produz uma flutuação da alma que impede o juízo de determinar os seus objectos (9). O movimento em direcção à racionalidade, à estabilização do juízo, faz-se através de uma superação, sempre relativa, das paixões, superação essa que pode ser concebida de múltiplas maneiras (10). Finalmente (11), o *telos* de uma tal superação é a efectiva compreensão, uma compreensão cujas marcas principais são o amor e a felicidade.

¹⁷² ESPINOSA, *Ética*, V, Prop. XX, Escólio.

¹⁷³ ESPINOSA, *Ética*, V, Prop. XXXIII, Escólio.

¹⁷⁴ ESPINOSA, *Ética*, V, Prop. XXXVI.

¹⁷⁵ ESPINOSA, *Ética*, V, Prop. XXXVII.

¹⁷⁶ ESPINOSA, *Ética*, V, Prop. XLII.

¹⁷⁷ HOBBS, *Elements of Law*, VII, 6.

¹⁷⁸ HOBBS, *Elements of Law*, VII, 7.

¹⁷⁹ HOBBS, *Elements of Law*, X, 21, última linha.

¹⁸⁰ ESPINOSA, *Ética*, III, Prop. LIII.

4. Paixões e estética

4.1. Prazer e desprazer

Passando para o domínio da estética, o par fundamental que governa o sistema das paixões é, como se disse antes, o par prazer/desprazer. É, com efeito, a partir deste par que a maior parte das teorias estéticas se organizam. E compreensivelmente. Se bem que várias estéticas contemporâneas adoptem posições diversas desta, a verdade é que o par permanece dominante no conjunto das reflexões estéticas. Simultaneamente, verificamos na estética uma diminuição da componente cognitiva das paixões¹⁸¹.

4.2. Compaixão e medo

A *Poética* aristotélica discutirá a questão em pormenor, a partir da reflexão sobre a compaixão <eleos> e o medo <phobos>¹⁸². Não entraremos em detalhe na questão da *katharsis*, da purificação, ou purgação, das paixões: em que sentido interpretar *katharsis* (fisiológico – como Weil ou Bernays¹⁸³ – ou moral, por exemplo); saber se o medo e a compaixão se purificam apenas a si mesmos na tragédia (tese, entre outros, de Corneille¹⁸⁴ e de Racine¹⁸⁵), ou se o medo e a compaixão e as paixões que lhes são próximas (tese de Lessing¹⁸⁶), ou se são várias outras paixões que, por meio destas, se encontram purificadas (tese de Maggi, Chapelain, Godeau ou Scudéry¹⁸⁷); ou ainda se a «transformação das paixões em práticas virtuosas» se processa pela adopção de um meio-termo entre os dois extremos quer da compaixão quer do medo (ausência ou excesso)¹⁸⁸, etc.

¹⁸¹ Cf., para o caso da música, LEVINSON, Jerrold, *Music, Art and Metaphysics. Essays in Philosophical Aesthetics*, Oxford University Press, Oxford 2011, p. 314. Mas o mesmo vale, em graus variáveis, para as outras artes. O esbatimento, o estiolamento, do elemento cognitivo das paixões é, *pace* Goodman (GOODMAN, Nelson, *Languages of Art*, Hackett, Indianapolis 1985 (1976), p. 248), essencial às artes, embora à música mais do que a todas as outras. Daí, de resto, a dificuldade em falar delas. Estamos naturalmente mais dispostos a falar daquilo que diz respeito à cognição.

¹⁸² *Poética*, 1449 b 24-27. Os conceitos de compaixão e medo são igualmente importantes na *Retórica*, e teremos oportunidade de voltar mais tarde ao medo. Para uma comparação entre o que é dito na *Poética* e na *Retórica* sobre a compaixão e o medo, cf. NEHAMAS, Alexander, «Pity and Fear in the *Rhetoric* and the *Poetics*», in RORTY, Amélie Oksenberg (ed.), *Essays on Aristotle's Poetics*, Princeton University Press, Princeton 1992, pp. 291-314.

¹⁸³ Cf. HARDY, Jacques, *Estabelecimento do texto, tradução, introdução e notas a Aristóteles, Poétique*, Les Belles Lettres, Paris 1932, p. 19.

¹⁸⁴ Cf. CORNEILLE, *Trois discours sur le poème dramatique* (1660), Flammarion, Paris 1999, p. 95.

¹⁸⁵ Cf. RACINE, «Fragments du premier livre de la Poétique d'Aristote», in *Oeuvres*, org. Charles Lahure, 2 vols., Hachette, Paris 1865, vol. 2, p. 236.

¹⁸⁶ Cf. HARDY, Jacques, *Estabelecimento do texto, tradução, introdução e notas a Aristóteles, Poétique*, op. cit., p. 21.

¹⁸⁷ Cf. HARDY, Jacques, *Estabelecimento do texto, tradução, introdução e notas a Aristóteles, Poétique*, op. cit., p. 20. Sobre a questão de saber quais as paixões sobre as quais a catarse se exerce, cf. DE SOUSA, Eudoro, *Tradução, prefácio e comentário de Aristóteles, Poética*, IN/CM, Lisboa 1992, p. 99.

¹⁸⁸ Cf. LESSING, *Hamburgische Dramaturgie* (1767-1769), trad. portuguesa parcial por Manuela Nunes, *Dramaturgia de Hamburgo. Selecção antológica*, Fundação Calouste Gulbenkian, Lisboa 2005, pp. 116-117.

Tal obviamente afastar-nos-ia do essencial da questão. Cabe-nos unicamente notar que são exactamente essas paixões – que já se encontram, no essencial, nomeadas em Platão¹⁸⁹ – as fundamentais paixões postas em jogo pela tragédia. De acordo com Corneille, a compaixão é relativa ao interesse de quem vemos sofrer, o medo consequente respeitante ao nosso próprio interesse¹⁹⁰. De facto, para Corneille é o medo que verdadeiramente conta do ponto de vista catártico-moral, e a compaixão do ponto de vista estético, sendo este último o fundamental¹⁹¹. Seja como for, à diferença do que se passa na vida real, a compaixão e o medo experimentados na tragédia provocam-nos prazer. E esse prazer deve-se, em parte, ao afastamento dos excessos do medo – o horror – e da compaixão, como indicou Batteux¹⁹². Obtido sem dúvida através de uma participação no desprazer, é a distância que é condição de possibilidade da transformação do desprazer em prazer.

4.3. Paixões e sublime

4.3.1. Longino

Algo de semelhante se passa com o sublime <*hypsous*> de Longino, que, nas palavras de Jackie Pigeaud, exprime, «pela primeira vez, o que poderíamos chamar um sentimento moderno do trágico»¹⁹³. Um sentimento do trágico onde as paixões são fundamentais: de acordo com Longino, na sua “força irresistível”, o sublime conduz ao êxtase¹⁹⁴. Uma das cinco fontes do sublime, lembremo-lo, é «a paixão violenta e criadora de entusiasmo»¹⁹⁵, uma paixão que se encontra próxima de «uma loucura generosa e não patológica»¹⁹⁶. O patético não se indistingue do sublime¹⁹⁷, mas concorre para a sua efectividade, é uma das suas fontes¹⁹⁸. A paixão participa do sublime na mesma medida em que o carácter participa do agradável¹⁹⁹. Entre outros meios de chegar ao sublime que se relacionam com a paixão, encontra-se a imaginação, ou aparição, como Jackie Pigeaud traduz *phantasia*²⁰⁰, operativa «quando aquilo que dizes sob o efeito do entusiasmo e da paixão, julgas vê-lo e coloca-lo sob os olhos do auditório»²⁰¹.

¹⁸⁹ PLATÃO, *República*, 387 b-c; *Fedro*, 268 c. Cf. HARDY, Jacques, *Estabelecimento do texto, tradução, introdução e notas a Aristóteles, Poétique*, op. cit., p. 17.

¹⁹⁰ CORNEILLE, *Trois discours sur le poème dramatique* (1660), op. cit., pp. 95-96, 99.

¹⁹¹ Cf. CORNEILLE, *Trois discours sur le poème dramatique*, op. cit., pp. 102 sgts. Lessing criticou a globalidade da interpretação de Corneille, cf. LESSING, *Hamburgische Dramaturgie*, op. cit., pp. 130-140.

¹⁹² Cf. HARDY, Jacques, *Estabelecimento do texto, tradução, introdução e notas a Aristóteles, Poétique*, op. cit., p. 21; DE SOUSA, Eudoro, *Tradução, prefácio e comentário de Aristóteles, Poética*, op. cit., p. 165.

¹⁹³ PIGEAUD, Jackie, *Tradução, apresentação e notas de Longino, Du sublime*, Rivages, Paris 1991, p. 20.

¹⁹⁴ LONGINO, *Sobre o sublime*, I, 4.

¹⁹⁵ LONGINO, *Sobre o sublime*, VIII, 1.

¹⁹⁶ PIGEAUD, Jackie, *Tradução, apresentação e notas de Longino, Du sublime*, op. cit., p. 27.

¹⁹⁷ LONGINO, *Sobre o sublime*, VIII, 2.

¹⁹⁸ LONGINO, *Sobre o sublime*, VIII, 4.

¹⁹⁹ LONGINO, *Sobre o sublime*, XXIX, 2.

²⁰⁰ Cf. PIGEAUD, Jackie, *Tradução, apresentação e notas de Longino, Du sublime*, op. cit., pp. 27-30, 136-141.

²⁰¹ LONGINO, *Sobre o sublime*, XIV, 1. A relação entre o sublime a a apresentação/alucinação, voltaremos a encontrá-la, embora com uma dimensão distinta, em Kant. Sobre os processos que insti-

4.3.2. Burke

No *A Philosophical Inquiry into the Origin of our Ideas of the Sublime and the Beautiful* (1757), Burke, como se sabe, retoma a questão. O Belo e o Sublime são, desde o princípio, pensados a partir do par prazer/dor²⁰², e as paixões ligadas ao sublime possuem uma forte relação com o desprazer: o assombro <*astonishment*>²⁰³, por exemplo, ou o medo e o terror²⁰⁴. Regra geral, «tudo o que se encontra qualificado para causar terror é uma fundação capaz do sublime», do mesmo modo que «tudo o que produz prazer, prazer positivo e original, se encontra apto para ter a beleza enxertada em si»²⁰⁵. O «sublime é construído sobre o terror, ou alguma paixão do mesmo tipo, que tem a dor por seu objecto»²⁰⁶. Naturalmente que tal terror, mesmo tendo a dor por objecto, não representa um puro desprazer. É que, não produzindo prazer, ele produz, no entanto, «uma espécie de horror que deleita <*delightful horror*>, uma espécie de tranquilidade tingida de terror», uma paixão particularmente forte, cujo objecto é o sublime²⁰⁷.

4.3.3. Kant

Apesar de toda a grandeza de Longino e de Burke, é em Kant que encontramos a mais acabada teorização das paixões do sublime. É sobretudo a discussão do “sublime dinâmico” (por distinção com o “sublime matemático”) da “Análítica do sublime” da *Crítica da faculdade de julgar* que nos interessa²⁰⁸. Do ponto de vista dinâmico, o incondicionado – representado pela ausência de forma – é aquilo que provoca o medo <*Furcht*>. A natureza, para ser sublime, deve ser capaz de suscitar o medo, deve ser um “objecto de temor <*Gegenstand der Furcht*>”²⁰⁹. Esse medo, no entanto, não deve ser um medo real, o objecto temível <*das Furchtbar*> não nos deve colocar em perigo: aquele que tem verdadeiramente medo não pode enunciar nenhum juízo sobre o sublime na natureza, qualquer satisfação se encontra ausente de um temor verdadeiramente experimentado²¹⁰. O medo que convém ao sublime é um medo que poderíamos chamar “transcendental”: experimentamo-lo na distância do terrível, a distância é a condição de possibilidade do sublime. A ausência do perigo real não implica a irrealidade do senti-

tuem uma presença alucinada, convirá sempre referirmo-nos ao *Tratado da evidência* de Fernando Gil (GIL, Fernando, *Tratado da evidência*, op. cit.). Para um resumo da análise de Fernando Gil, cf. TUNHAS, Paulo, «Prendre l'évidence au sérieux», *Critique*, 559, 1993, pp. 847-859.

²⁰² BURKE, Edmund, *An Essay on the Sublime and the Beautiful*, op. cit., pp. 68-70.

²⁰³ BURKE, Edmund, *An Essay on the Sublime and the Beautiful*, op. cit., p. 88.

²⁰⁴ BURKE, Edmund, *An Essay on the Sublime and the Beautiful*, op. cit., pp. 88-89.

²⁰⁵ BURKE, Edmund, *An Essay on the Sublime and the Beautiful*, op. cit., p. 145.

²⁰⁶ BURKE, Edmund, *An Essay on the Sublime and the Beautiful*, op. cit., p. 147.

²⁰⁷ BURKE, Edmund, *An Essay on the Sublime and the Beautiful*, op. cit., p. 149.

²⁰⁸ Na *Crítica da faculdade de julgar*, Kant utiliza os termos *Affekt* e *Rührung*, e não o termo que mais convenientemente pode ser traduzido por “paixão”, *Leidenschaft*. Mas é de facto de “paixões” que a discussão kantiana do sublime trata. Mencione-se ainda que o lugar onde se pode encontrar, na obra de Kant, o tratamento mais sistemático das paixões é a *Antropologia de um ponto de vista pragmático*. Deixaremos para uma outra ocasião uma discussão do estatuto das paixões na *Antropologia*.

²⁰⁹ KANT, *Kritik der Urteilskraft*, # 28, Ak, V, p. 260. As referências à *Crítica da faculdade de julgar* far-se-ão indicando, além dos parágrafos, o volume e a página da edição da Academia.

mento do sublime²¹¹, este exige mesmo que o espectador se encontre em segurança <Sicherheit>²¹², como, lembra Kant, Burke no essencial já havia notado²¹³.

Procurando ir mais fundo, podemos sublinhar que os dois pontos de vista sobre o sublime, o matemático e o dinâmico (sobretudo o dinâmico, é verdade), supõem um jogo complexo no plano do espírito, um jogo que põe em cena um certo número de conceitos: força <Kraft>, violência <Gewalt>, poder <Macht>, esforço <Bestrebungs>, superioridade <Überlegenheit>, obstáculo <Hinderniss>, bloqueio <Hemmung>, efusão <Ergiessung>, resistência <Widerstand>, sacrifício <Aufopferung>, emoção <Rührung>, movimento do espírito <Bewegung des Gemüts>, entusiasmo <Enthusiasm>, etc. (Note-se entre parênteses que praticamente todos estes termos aparecem na metapsicologia freudiana – o que não tem que surpreender, visto tanto Kant como Freud representarem a tradição dinamista em filosofia²¹⁴.) Estes conceitos, como se diz em francês, fazem sistema. Desenvolvem-se em torno de três eixos: o eixo da razão e dos poderes da imaginação e da sensibilidade; o eixo do movimento do espírito; e o eixo dos afectos da alma. A totalidade das operações interiores a esses três eixos constitui a dinâmica (no sentido lato) do sublime. Limitar-nos-emos naturalmente aqui ao eixo dos afectos da alma. Deste ponto de vista, a faculdade de resistência do sujeito depende do comportamento das forças vitais <Lebenskräfte>²¹⁵ (ou forças da alma <Seelenstärke>²¹⁶) e do grau da sua tensão <Anspannung>²¹⁷. Se essa tensão se prolonga num bloqueio²¹⁸ das forças vitais, ela conduz-nos ao sentimentalismo <Empfindelrei>²¹⁹ e a um afecto do tipo *animum languidum*²²⁰. Se, pelo contrário, a tensão, depois de um primeiro movimento de bloqueio, dá início a uma efusão²²¹ dessas mesmas forças vitais, teremos direito ao entusiasmo²²² e ao tipo de afecto correspondente, o *animi strenui*²²³.

²¹⁰ KANT, *Kritik der Urteilskraft*, # 28, Ak, V, p. 261.

²¹¹ KANT, *Kritik der Urteilskraft*, # 28, Ak, V, p. 262.

²¹² KANT, *Kritik der Urteilskraft*, Nota geral sobre a exposição dos juízos estéticos reflexionantes, Ak, V, p. 269.

²¹³ KANT, *Kritik der Urteilskraft*, Nota geral, Ak, V, p. 277.

²¹⁴ Cf. TUNHAS, Paulo, «Realidade, prazer, conflito. Freud e o problema da representação», art. cit.

²¹⁵ KANT, *Kritik der Urteilskraft*, # 23, Ak, V, p. 245.

²¹⁶ KANT, *Kritik der Urteilskraft*, # 28, Ak, V, p. 261.

²¹⁷ KANT, *Kritik der Urteilskraft*, Nota geral, Ak, V, p. 272.

²¹⁸ KANT, *Kritik der Urteilskraft*, # 23, Ak, V, p. 245.

²¹⁹ KANT, *Kritik der Urteilskraft*, Nota geral, Ak, V, p. 273.

²²⁰ KANT, *Kritik der Urteilskraft*, Nota geral, Ak, V, p. 272-3.

²²¹ KANT, *Kritik der Urteilskraft*, # 23, Ak, V, p. 245.

²²² KANT, *Kritik der Urteilskraft*, Nota geral, Ak, V, p. 272.

²²³ KANT, *Kritik der Urteilskraft*, Nota geral, Ak, V, p. 272. Seria importante – importante em geral, e particularmente no contexto de um estudo sobre as paixões – analisar o estatuto do fisiológico em Kant (cf., para breves indicações sobre o lugar sistemático da fisiologia em Kant, TUNHAS, Paulo, «Kant. Le paysage du système», *Cahiers philosophiques*, 94, 2003, pp. 9-39). Ele é muito mais relevante do que habitualmente se pensa, sobretudo no que respeita à identificação das forças que habitam o corpo e das forças que habitam o espírito. Lembremos que, nos *Prolegómenos a toda a metafísica futura que se queira apresentar como ciência*, a tábua que apresenta os princípios do entendimento (isto é, a matéria da “Análitica dos princípios” da *Crítica da razão pura*) é apelidada «Tábua fisiológica pura dos princípios universais da ciência da natureza» (Ak, IV, 303-304). E vários textos do *Opus*

Por razões que não cabe aqui explicar, o sublime parece indicar uma descontinuidade radical, uma inadequação, entre a imaginação e a razão, já que esta obriga a primeira a uma exibição do infinito para a qual ela não possui os meios necessários²²⁴. Mas, para Kant, essa mesma inadequação revela uma adequação mais profunda entre a razão e uma natureza que ultrapassa a sensibilidade, uma natureza em si²²⁵. Da inadequação entre a razão e a imaginação, brota uma adequação, alucinada, entre a razão e uma natureza concebida como um poder absoluto, que é, no fundo, uma adequação da razão a si mesma²²⁶. O signo maior desta continuidade alucinada entre a razão e uma natureza que ultrapassa o quadro da sensibilidade é o prazer que se tem no sublime. Num primeiro nível, a inadequação entre a imaginação e a razão – isto é, a descoberta de uma natureza que ultrapassa o quadro da sensibilidade – provoca um sentimento de desprazer <*Gefühl der Unlust*>²²⁷. Mas esse sentimento de desprazer, marca de descontinuidade, rapidamente se revela ser apenas aparente: o desprazer não é senão o índice de um prazer particular, que se poderia chamar *prazer de razão*. O prazer de razão é um prazer negativo <*negative Lust*>²²⁸, provocado pelo acordo, revelado através da inadequação entre a imaginação e a razão²²⁹, entre a natureza “sublime” e a razão. Trata-se de um prazer que descobrimos por meio de um desprazer²³⁰, uma satisfação <*Wohlgefallen*> intelectual²³¹ proveniente do fracasso da imaginação²³²: uma “satisfação da razão pura <*Wohlgefallen der reinen Vernunft*>”²³³. O nome desse prazer negativo é respeito <*Achtung*>²³⁴. O respeito, manifestação do movimento do espírito que ilustra a continuidade essencial da razão consigo mesma, estabelecida através da hipóstase alucinada de uma razão que ultrapassa o quadro da sensibilidade, revela-nos, subjectivamente, a destinação <*Bestimmung*> do nosso espírito²³⁵. Tal destinação verifica-se ser superior à

postumum vão muito longe nessa identificação. No contexto da teoria das paixões, esta dimensão fisiológica não nos faz pensar apenas em Galeno e na tradição galénica, que referiremos brevemente adiante, na secção 5.3.2., mas sobretudo em Bichat, cujas *Recherches physiologiques sur la vie et la mort* (1800) – contemporâneas, de resto, de vários desses textos do *Opus postumum* – desenvolvem uma interessante teoria fisiológica das paixões. Na divisão célebre que Bichat estabelece entre a vida orgânica e a vida animal, as paixões enquadram-se dentro da primeira, embora influenciem os actos da vida animal. O parentesco entre a descrição kantiana da tensão das forças vitais e as descrições de Bichat é muito grande. Cf. *Recherches physiologiques sur la vie et la mort*, Primeira Parte, Artigo Sexto, # 2 (*Tout ce qui est relatif aux passions appartient à la vie organique*) e # 3 (*Comment les passions modifient les actes de la vie animale, quoiqu'elles aient leur siège dans la vie organique*) in BICHAT, Xavier, *Recherches physiologiques sur la vie et la mort (Première Partie) et autres textes*, Flammarion, Paris 1994, pp. 100-113.

²²⁴ KANT, *Kritik der Urteilskraft*, # 23, Ak, V, p. 246.

²²⁵ KANT, *Kritik der Urteilskraft*, Nota geral, Ak, V, p. 268.

²²⁶ KANT, *Kritik der Urteilskraft*, Nota geral, Ak, V, p. 269.

²²⁷ KANT, *Kritik der Urteilskraft*, # 27, Ak, V, p. 257.

²²⁸ KANT, *Kritik der Urteilskraft*, # 23, Ak, V, p. 245.

²²⁹ KANT, *Kritik der Urteilskraft*, # 27, Ak, V, p. 257.

²³⁰ KANT, *Kritik der Urteilskraft*, # 27, Ak, V, p. 260.

²³¹ KANT, *Kritik der Urteilskraft*, # 28, Ak, V, p. 262.

²³² KANT, *Kritik der Urteilskraft*, Nota geral, Ak, V, p. 269.

²³³ KANT, *Kritik der Urteilskraft*, Nota geral, Ak, V, p. 272.

²³⁴ KANT, *Kritik der Urteilskraft*, # 23, Ak, V, p. 245.

²³⁵ KANT, *Kritik der Urteilskraft*, # 27, Ak, V, p. 257.

da natureza²³⁶: esta, tendo realizado o seu destino (o de dar uma manifestação sensível à continuidade da razão consigo mesma) eclipsa-se e revela a sua inferioridade por relação à razão que a alucinou. A nossa destinação encontra-se “além <über>” da natureza: aí reside o verdadeiro sublime²³⁷, que é suprasensível e pertence ao espírito²³⁸.

4.4. O belo e as paixões

Continuando no plano estético, não é apenas no que respeita ao sublime que as paixões são operatórias. Elas agem igualmente no que diz respeito ao belo. Tomemos o exemplo do Livro II do *Tratado da Natureza Humana*, de David Hume²³⁹. As paixões são, para Hume, impressões secundárias, ou de reflexão²⁴⁰, e todas elas derivam de duas paixões originais: o prazer e a dor²⁴¹. Em princípio, as impressões de reflexão podem dividir-se em calmas e violentas, dizendo as primeiras respeito à apreciação estética (“beleza e deformidade”) e as segundas às paixões²⁴². Mas, como o próprio Hume o admite, a distinção é ambígua. Se a distinção fosse efectivamente radical, e não sofresse de ambiguidade, então as paixões de que se ocupa o Livro II do *Tratado* não poderiam, de facto, enquadrar-se no plano de uma estética. Mas a verdade é que não há uma linha clara de divisão entre impressões calmas e violentas: «Esta distinção está longe de ser exacta»²⁴³. (Este é um ponto que merece ser sublinhado, já que mesmo os mais atentos leitores de Hume tendem a ignorá-lo.) Prazer e dor dão lugar às paixões directas: desejo/aversão, mágoa/alegria, esperança/medo, etc. E investem-se objectalmente nas paixões indirectas, que se constituem sobretudo em dois pares: orgulho/humildade (em que somos nós

²³⁶ KANT, *Kritik der Urteilkraft*, # 28, Ak, V, p. 262.

²³⁷ KANT, *Kritik der Urteilkraft*, # 28, Ak, V, p. 264.

²³⁸ KANT, *Kritik der Urteilkraft*, Nota geral, Ak, V, p. 268. Sem qualquer relação com a teorização kantiana do sublime, mas referindo Aristóteles, Jerrold Levinson analisou em detalhe a questão do prazer obtido nas “respostas emocionais negativas” à música, isto é, do prazer que se tem através do sentimento de, por exemplo, tristeza que a música provoca em nós. Cf. LEVINSON, Jerrold, *Music, Art and Metaphysics. Essays in Philosophical Aesthetics*, op. cit., Cap. 13 (para as reacções emocionais positivas, cf. *ibid*, Cap. 14). Para uma crítica da posição de Levinson, cf. KIVY, Peter, *Sound Sentiment. An Essay on the Musical Emotions, including the complete text of The Corded Shell*, Temple University Press, Filadélfia 1989, Cap. XVI. Voltaremos à questão das paixões em música na secção 4.5.

²³⁹ O que se segue, no que respeita a Hume, é uma adaptação com variações mínimas de uma discussão do Livro II do *Treatise of Human Nature* levada a cabo em TUNHAS, Paulo, «Existência, intuição, presença. A tripartição dos actos de crença no *Tratado da natureza humana*», art. cit.

²⁴⁰ HUME, *A Treatise of Human Nature*, II, i, 1, in HUME, David, *A Treatise of Human Nature*, op. cit., p. 327.

²⁴¹ HUME, *A Treatise of Human Nature*, II, i, 1, in HUME, David, *A Treatise of Human Nature*, op. cit., p. 328; II, i, 5, in HUME, David, *A Treatise of Human Nature*, op. cit., p. 338; II, i, 7, in HUME, David, *A Treatise of Human Nature*, op. cit., p. 347; II, i, 8, *passim*; II, i, 12, in HUME, David, *A Treatise of Human Nature*, op. cit., p. 375; II, ii, 1, in HUME, David, *A Treatise of Human Nature*, op. cit., p. 382; II, iii, 9, *passim*; III, iii, 1, in HUME, David, *A Treatise of Human Nature*, op. cit., p. 625.

²⁴² HUME, *A Treatise of Human Nature*, II, i, 1, in HUME, David, *A Treatise of Human Nature*, op. cit., p. 328.

²⁴³ HUME, *A Treatise of Human Nature*, II, i, 1, in HUME, David, *A Treatise of Human Nature*, op. cit., p. 328.

mesmos o objecto da paixão) e amor/ódio (em que o objecto são os outros)²⁴⁴. Começamos pelo primeiro par: orgulho/humildade²⁴⁵. A imaginação é aqui eminentemente operatória. Ela não necessita já – como acontecia no Livro I – de ser activada pelo costume para produzir a crença. A tendência ao prazer acompanha-a naturalmente. O espírito, no prazer estético, vive no orgulho. Dado o contexto extraordinariamente sociabilizado da estética humeana, não surpreende que a crença estética seja, por assim dizer, uma crença orgulhosa, uma crença em que a paixão do orgulho é fundamental. Tem-se orgulho naquilo que nos pertence. Não se trata de uma relação de exterioridade, mas sim de uma relação interna, uma relação de inerência²⁴⁶. A qualidade que me pertence, e da qual me orgulho, faz parte de mim²⁴⁷. Lidamos com relações não-representativas. As paixões são não-representativas, contrariamente às ideias²⁴⁸. Por isso mesmo, não podem, num sentido importante, e como se viu anteriormente, errar, já que o erro supõe um fracasso na representação²⁴⁹. A crença estética é uma crença não-representativa, e, no essencial, insusceptível de erro. Passemos ao segundo par: amor/ódio²⁵⁰. Amor e ódio significam uma aplicação do par prazer / dor inversa à que resulta no par orgulho/humildade. As paixões são agora projectadas no exterior. Os outros são objecto de paixões idênticas àquelas que nós próprios experimentamos quando nos constituímos como objectos. Eles são construídos por essas paixões. Mas, neste segundo par, lidamos com algo de incompleto, que nos leva, contrariamente ao par orgulho/humildade, à acção²⁵¹. Essa construção dos outros faz-se por simpatia²⁵². Imaginamos no outro um prazer com aquilo que lhe pertence idêntico àquele que nos próprios experimentamos com aquilo que possuímos internamente. Mas trata-se aqui daquilo que poderíamos chamar uma simpatia de semelhança, e não de uma simpatia de contiguidade, como aquela que aparece no Livro III. A crença estética não exige o tipo de mediações que exige a crença moral. Somos sensíveis à semelhança – relação estética fundamental – entre nós e os outros, tal como somos sensíveis à semelhança entre os fenóme-

²⁴⁴ HUME, *A Treatise of Human Nature*, II, i, 1, in HUME, David, *A Treatise of Human Nature*, op. cit, p. 328.

²⁴⁵ HUME, *A Treatise of Human Nature*, II, i, *passim*.

²⁴⁶ HUME, *A Treatise of Human Nature*, II, i, 2, in HUME, David, *A Treatise of Human Nature*, op. cit, p. 331; II, i, 9, in HUME, David, *A Treatise of Human Nature*, op. cit, p. 354; II, i, 10, *passim*.

²⁴⁷ Sobre a paixão do orgulho em Hume, cf. BAIER, Annette, «Master Passions», in RORTY, Amélie Oksenberg (ed.) *Explaining Emotions*, op. cit., pp. 403-423; DAVIDSON, Donald, *Essays on Actions and Events* (1980), Clarendon Press, Oxford 2001 (1980), Cap. XV; SOLOMON, Robert C., *Not Passion's Slave. Emotions and Choice*, op. cit.; TAYLOR, Gabriele, «Pride», in RORTY, Amélie Oksenberg (ed.) *Explaining Emotions*, op. cit., pp. 385-402. Seria necessário mostrar aqui a singularidade da paixão do orgulho segundo Hume – por exemplo, a sua diferença relativamente a esta mesma paixão como pensada pelo século XVII francês (para esta última concepção do orgulho, cf. BÉNICHOU, Paul, *Morales du grand siècle*, op. cit.).

²⁴⁸ HUME, *A Treatise of Human Nature*, II, iii, 3, in HUME, David, *A Treatise of Human Nature*, op. cit, p. 462.

²⁴⁹ HUME, *A Treatise of Human Nature*, II, iii, 3, in HUME, David, *A Treatise of Human Nature*, op. cit, p. 463.

²⁵⁰ HUME, *A Treatise of Human Nature*, II, ii, *passim*.

²⁵¹ HUME, *A Treatise of Human Nature*, II, ii, 6, in HUME, David, *A Treatise of Human Nature*, op. cit, p. 415.

nos naturais: só que num plano naturalmente mais profundo. «Todas as criaturas humanas se relacionam connosco através da semelhança»²⁵³. Por isso, a afeição e a comunicação, a sensibilidade, são possíveis. E, ponto importante, o fenómeno da simpatia age de forma inconsciente, através da «conversão de uma ideia numa impressão pela força da imaginação»²⁵⁴. A simpatia, lembremo-lo, «possui uma grande influência no nosso sentido da beleza»²⁵⁵. Ela permite-nos ter prazer com os objectos que pertencem aos outros²⁵⁶. Dito de outra maneira: com os objectos ou as qualidades que se encontram em relação interna com os outros. A simpatia estética, a simpatia de semelhança, alarga o círculo das relações internas. O prazer e a dor são partilhados, e é essa partilha que designa justamente a experiência estética. Partilhamos as afeições dos outros. Os textos onde Hume fala *ex professo* de estética, ou do que no seu sistema lhe faz a vez – o “criticismo” mencionado na “Introdução” ao *Tratado* –, insistem profundamente no horizonte de sociabilidade do gosto. A beleza – um “poder” misterioso que nos provoca um sentimento de prazer²⁵⁷ – designa, de certa maneira, o ideal da sociabilidade – e mesmo, de uma certa forma, o ideal da sociedade. Por isso, como lembra Hume, o prazer não partilhado sabe mal²⁵⁸.

4.5. Música e paixões

Se, em geral, todas as artes foram estudadas do ponto de vista da sua capacidade de suscitar paixões, ou emoções²⁵⁹, resta que a música é um terreno privilegiado desta exploração²⁶⁰.

²⁵² Sobre a simpatia, cf. HUME, *A Treatise of Human Nature*, II, i, 11, *passim*; II, ii, 7, *passim*; II, ii, 12, *passim*. Como para quase todas as paixões/emoções, há autores que a consideram uma paixão/emoção real, outros que lhes negam tal estatuto. Cf., por exemplo, GOLDIE, Peter, *The Emotions. A Philosophical Exploration*, op. cit., Cap. 7; e SCHELER, Max, *Wesen und Formen der Sympathie* (1913), trad. francesa por M. Lefebvre, *Nature et formes de la sympathie*, Payot, Paris 1971.

²⁵³ HUME, *A Treatise of Human Nature*, II, ii, 7, in HUME, David, *A Treatise of Human Nature*, op. cit, p. 417.

²⁵⁴ HUME, *A Treatise of Human Nature*, II, iii, 6, in HUME, David, *A Treatise of Human Nature*, op. cit, p. 474; cf. tb. III, iii, 2, in HUME, David, *A Treatise of Human Nature*, op. cit, p. 645.

²⁵⁵ HUME, *A Treatise of Human Nature*, III, iii, 6, in HUME, David, *A Treatise of Human Nature*, op. cit, p. 667.

²⁵⁶ HUME, *A Treatise of Human Nature*, II, ii, 5, *passim*; e III, iii, 1, in HUME, David, *A Treatise of Human Nature*, op. cit, p. 627.

²⁵⁷ HUME, *A Treatise of Human Nature*, II, i, 8, in HUME, David, *A Treatise of Human Nature*, op. cit, pp. 350-351.

²⁵⁸ HUME, *A Treatise of Human Nature*, II, ii, 5, in HUME, David, *A Treatise of Human Nature*, op. cit, p. 412. Lidámos aqui com a teoria humeana das paixões do ponto de vista exclusivo da estética. Como se sabe, ela abarca o todo da sua filosofia e encontra-se no centro de alguns dos mais importantes debates contemporâneos, nomeadamente no plano da ética e da racionalidade prática. Mencionemos apenas, numa extensíssima bibliografia, uma das obras mais influentes das últimas décadas: BLACKBURN, Simon, *Rulling Passions: A Theory of Practical Reasoning*, Oxford University Press, Oxford 1998.

²⁵⁹ Cf. MATRAVERS, Derek, *Art and Emotion*, Oxford University Press, Oxford 1998. Vale a pena mencionar o caso de uma arte eminentemente popular, o cinema: ela coloca as questões de uma forma simultaneamente mais explícita e mais equívoca. Cf. COPLAN, Amy, «Empathy and Character

A questão é naturalmente complexa e ocupa, a par do problema da ontologia das obras musicais, um papel central na filosofia contemporânea da música²⁶¹. Trata-se simultaneamente de saber como pode a música exprimir emoções e – questão aparen-

Engagement», in LIVINGSTON, Paisley e PLANTINGA, Carl, *The Routledge Companion to Philosophy and Film*, Routledge, Londres 2009, pp. 97-110; FRENCH, Peter A., e WETTSTEIN, Howard K. (eds.) *Film and the Emotions*, Midwest Studies in Philosophy, 34, 2010; PLANTINGA, Carl, «Emotion and Affect», in LIVINGSTON, Paisley e PLANTINGA, Carl, *The Routledge Companion to Philosophy and Film*, op. cit., pp. 86-96; PLANTINGA, Carl, e SMITH, Greg M. (eds.), *Passionate Views. Film, Cognition and Emotion*, The Johns Hopkins University Press, Baltimore, 1999. O estudo das emoções/ paixões no cinema é, de resto, simultaneamente facilitado e complicado pela definição dos géneros cinematográficos, que possui afinidades com o velho e central problema dos estudos literários relativo aos géneros literários, embora assuma características diferentes, a primeira das quais sendo a de que os géneros cinematográficos tendem a definir-se mais explicitamente em função das emoções que provocam: filmes de horror, comédias, etc. Cf., para os géneros cinematográficos, LAETZ, Brian, e LOPES, Dominic McIver, «Genre», in LIVINGSTON, Paisley e PLANTINGA, Carl, *The Routledge Companion to Philosophy and Film*, op. cit., pp. 152-161; NEALE, Steve, *Genre and Hollywood*, Routledge, Londres 2000; e, para a análise de um caso concreto, BASINGER, Janine, *The World War II Combat Film*, Wesleyan University Press, Middletown 2003 (1986). Não seria talvez um exercício excessivamente pueril escolher uma das mais importantes teorias das paixões que o século XVII nos ofereceu – a de Espinosa, por exemplo – e ver como o *De affectibus* funciona na análise das emoções nos filmes (“Espinosa no cinema” seria, de resto, um belo título).

²⁶⁰ Como nota John Dewey, «o ouvido é o sentido emocional», «os sons têm o poder de expressão emocional directa» – daí o “apelo da música” (DEWEY, John, *Art as Experience*, Perigee Books, Nova Iorque 1980 (1934), pp. 237- 238).

²⁶¹ Alain (ALAIN, *Système des beaux-arts*, Gallimard, Paris 1972 (1920), pp. 109 ss.) e John Dewey (DEWEY, John, *Art as Experience*, op. cit., pp. 236 sgs.) discutiram-na. A bibliografia sobre este assunto é naturalmente imensa. Alguns títulos fundamentais: BICKNELL, Jeanette, *Why Music Moves Us*, Palgrave Macmillan, Londres 2009; BUDD, Malcolm, *Music and the Emotions*, Routledge, Londres 1985; DAVIES, Stephen, *Musical Meaning and Expression*, Cornell University Press, Ithaca 1994; FELDMAN, Martha, «Music and the Order of the Passions», in MEYER, Richard (ed.), *Representing the Passions. Histories, Bodies, Visions*, Getty Research Institute, Los Angeles 2003, pp. 37-67; KIVY, Peter, *Sound Sentiment. An Essay on the Musical Emotions, including the complete text of The Corded Shell*, op. cit.; LEVINSON, Jerrold, *Music, Art and Metaphysics*, op. cit., pp. 306-335; MATRAVERS, Derek, *Art and Emotion*, op. cit.; MEYER, Leonard B., *Emotion and Meaning in Music*, The University of Chicago Press, Chicago 1956; RIDLEY, Aaron, *Music, Value & the Passions*, Cornell University Press, Ithaca 1995; ROBINSON, Jenefer, «The Expression and Arousal of Emotion in Music», *Journal of Aesthetics and Art Criticism*, vol. 52, 1994, pp. 13-22; ROSEN, Charles, *Music and Sentiment*, Yale University Press, New Haven 2010; ZANGWILL, Nic, «Music, Metaphor and Emotion», *The Journal of Aesthetics and Art Criticism*, vol. 65, 4, 2007, pp. 391-400. Encontramos muitos textos clássicos sobre a questão dos afectos (ou das paixões, ou dos sentimentos, ou das emoções) na antologia de Oliver Strunk (STRUNK, Olivier (ed.) *Source Readings in Music History*, Norton & Company, Nova Iorque, 1980 (1950)) e discussões de alguns deles nos dois volumes de *Miroirs de la musique* de François Sabatier (SABATIER, François, *Miroirs de la musique*, Fayard, Paris, 1995). Cf. também MCCRELESS, Patrick, «Music and Rhetoric», CHRISTENSEN, Thomas (ed.) *The Cambridge History of Western Music Theory*, Cambridge University Press, Cambridge 2002, pp. 847-879. Para o exemplo obviamente central de Monteverdi, cf. SCHRADE, Leo, *Monteverdi*, tradução francesa por Jacques Drillon, Presses Pocket, Paris 1990 (*Monteverdi, Creator of Modern Music*, 1950). Um apaixonante estudo contemporâneo sobre o modo como a música age sobre as nossas emoções é o de SACKS, Olivier, *Musophilia. Tales of Music and the Brain*, Picador, Londres 2008. Para a relação entre a música e a experiência radical do transe, cf. ROUGET, Gilbert, *La musique et la transe. Esquisse d'une théorie générale des relations de la musique et de la possession*, Gallimard, Paris 1990 (1980).

tada mas distinta – qual a natureza e os contornos da nossa resposta emocional à música. A expressividade é, poder-se-ia dizer, algo que possui uma dimensão ontológica mais profunda do que a própria expressão – referimos já brevemente na secção 2.4. a questão da expressão como uma das questões centrais dos debates contemporâneos sobre as emoções –, no sentido em que ela é prévia ao sujeito psicológico que se exprime. Leibnizianamente, ela é comum a todas as mónadas, não apenas às almas e aos espíritos.

No essencial, trata-se de saber se a música exprime emoções ou se a atribuição de emoções à música é uma pura acção projectiva do sujeito. Esta última posição é aquela defendida por Edouard Hanslick²⁶², e encontra-se associada à sua defesa da música pura, ou absoluta, um conceito cuja génese histórica foi magnificamente estudada por Carl Dahlhaus²⁶³. Mas entre esta posição e a sua oposta, de que uma das melhores manifestações se encontra talvez na segunda prática de Monteverdi, segundo a qual o essencial da música consiste na expressão de afectos, ou em Rousseau²⁶⁴, o leque de opções é vasto. A posição de Alain, por exemplo, é intermédia entre as duas posições extremas²⁶⁵,

²⁶² HANSLICK, Edouard, *Vom Musikalisch-Schönen*, tradução inglesa por Geoffrey Payzant, *On the Musically Beautiful*, Hackett, Indianapolis, 1986 (1854). Para uma análise da posição de Hanslick, cf. BUDD, Malcolm, *Music and the Emotions. The Philosophical Theories*, op. cit., Cap. II.

²⁶³ DAHLHAUS, Carl, *Die Idee der absoluten Musik* (1978), trad. inglesa por Roger Lustig, *The Idea of Absolute Music*, The Chicago University Press, Chicago 1989.

²⁶⁴ Cf. SCHRADER, Leo, *Monteverdi*, op. cit., e ROUSSEAU, *Essai sur l'origine des langues, où il est parlé de la mélodie et de l'imitation musicale*, op. cit., e *Écrits sur la musique*, Stock, Paris 1979. O conceito de expressão é um conceito fundamental que se articula com o de paixões, e é tudo menos surpreendente que ele seja central no tratamento das paixões na filosofia da música. Cf., entre uma vasta bibliografia, CASSIRER, Ernst, *Philosophie der symbolischen Formen. 3. Phänomenologie der Erkenntnis* trad. francesa por Claude Fronty, *La philosophie des formes symboliques. 3. La phénoménologie de la connaissance*, Minuit, Paris 1972 (1929), Primeira Parte, pp. 56-123, e *The Logic of the Cultural Sciences*, Yale University Press, New Haven 2000, Cap. 2; COLLI, Giorgio, *Filosofia dell'espressione*, trad. francesa por Marie-José Tramuta, *Philosophie de l'expression*, Éditions de l'Éclat, Paris 1988 (1969); COLLINGWOOD, R. G., *The Principles of Art*, Oxford University Press, Oxford 1958 (1938); CROCE, Benedetto, *Estetica come scienza dell'espressione e linguistica generale*, Laterza, Bari 1946 (1902); DEWEY, John, *Art as Experience*, op. cit.; GIL, Fernando, *Modos da evidência*, IN/CM, Lisboa 1998, Cap. 10 (« Expressão e pré-compreensão»), pp. 157-169. A última filosofia de Fernando Gil incidia sobre a problemática da expressão, muitas vezes referindo aquele que é sem dúvida o seu filósofo por excelência, Leibniz. A importante dissertação de mestrado de Sofia Araújo, *Uma teoria da expressão em Fernando Gil*, contém, além de uma interpretação de textos inéditos, uma tradução de alguns destes, a partir dos originais franceses e ingleses. O teórico por excelência da não-expressividade da música é, bem entendido, Edouard Hanslick (HANSLICK, Edouard, *Vom Musikalisch-Schönen*, op. cit.); cf. também, no que respeita à expressão, BUDD, Malcolm, *Music and the Emotions. The Philosophical Theories*, op. cit.; COCHRANE, Tom, «Expression and Extended Cognition», *The Journal of Aesthetics and Art Criticism*, vol. 66, 4, 2008, pp. 329-340; DAVIES, Stephen, *Musical Meaning and Expression*; KIVY, Peter, *Sound Sentiment. An Essay on the Musical Emotions, including the complete text of The Corded Shell*, op. cit., e *Introduction to a Philosophy of Music*, Clarendon Press, Oxford 2002, pp. 31-48; LEVINSON, Jerrold, *The Pleasures of Aesthetics*, Cornell University Press, Ithaca, 1996, Cap. 6; TORMEY, Alan, *The Concept of Expression. A Study in Philosophical Psychology and Aesthetics*, Princeton University Press, Princeton 1971. Seria necessário estabelecer aqui as relações entre os conceitos de expressão e de representação, e associar talvez a expressividade da música à sua não-representatividade. Indo mesmo mais longe: a representação supõe a externalidade das relações, a expressão a sua internalidade. Sobre o tema das relações internas e externas,

e quase se poderia dizer o mesmo de Suzanne K. Langer, onde a questão da expressão das emoções se encontra mediada pela teoria das formas simbólicas de Ernst Cassirer: a música simbolizaria sentimentos, captaria a “morfologia do sentimento”²⁶⁶ – um eventual eco de Schiller, para o qual a música reflectiria a “forma dos sentimentos” <*Form der Empfindungen*>²⁶⁷. Do lado da tese segundo a qual há efectiva expressão de sentimentos pelas formas musicais, encontramos, por exemplo, autores como Leonard B. Meyer²⁶⁸.

A música oferece uma superfície sobre a qual projectamos as nossas paixões. Algo como uma forma pura que espera ser preenchida. Mas essa superfície tem de possuir determinadas características de expressividade que tornam a projecção possível. De outro modo, ela não provocaria qualquer efeito, não encontraríamos na música as nossas paixões. A experiência de entrar nessa superfície permite-nos capturar as paixões no seu estado puro, em isolamento do mundo real²⁶⁹. Esse entrar projectivo na superfície expressiva das formas musicais não é possível por meio de uma atitude passiva: ele supõe uma actividade do sujeito²⁷⁰, fortificada pela atenção²⁷¹, que é uma actividade de compreensão da forma musical²⁷², e, num certo sentido, a identificação da singularidade desta²⁷³. O sujeito interpreta emocionalmente a *expressividade* da música, mas esta é-lhe comunicada indirectamente através da *expressão* do intérprete, elemento obvia-

central no idealismo britânico do fim do século XIX e do início do século XX, cf. TUNHAS, Paulo, «Belief Relations», *Antropológicas*, 11, 2009, pp. 205-223.

²⁶⁵ ALAIN, *Système des beaux-arts*, op. cit., pp. 134-136.

²⁶⁶ LANGER, Suzanne K., *Philosophy in a New Key: a Study in the Symbolism of Reason, Rite and Art*, trad. brasileira por Janete Meiches e J. Guinsburg, *Filosofia em nova chave*, Editora Perspectiva, São Paulo 2004 (1942), Cap. 8. Da mesma autora, cf. *Feeling and Form*, trad. brasileira por Ana M. Goldberger Coelho e J. Guinsburg, *Sentimento e forma*, Editora Perspectiva, São Paulo 1980 (1953). Sobre a posição de Langer, cf. BUDD, Malcolm, *Music and the Emotions. The Philosophical Theories*, op. cit., pp. 106 sgts.

²⁶⁷ SCHILLER, citado por ROSEN, Charles, *The Romantic Generation*, Harvard University Press, Cambridge, Mass. 1998, pp. 126-127.

²⁶⁸ MEYER, Leonard B., *Emotion and Meaning in Music*, op. cit.

²⁶⁹ Encontra-se algo próximo disto em LEVINSON, Jerrold, *Music, Art and Metaphysics. Essays in Philosophical Aesthetics*, op. cit., pp. 324-325.

²⁷⁰ A importância da actividade (e da imaginação) neste contexto foi poderosamente sublinhada por Hanslick, tal como por Ernest Ansermet (ANSERMET, Ernest, *Les fondements de la musique dans la conscience humaine et autres écrits*, Robert Laffont, Paris 1989), ambos ecoando Fichte (cf. TUNHAS, Paulo, «Três tipos de crença», in GIL, Fernando, LIVET, Pierre e PINA CABRAL, João (eds.), *O processo da crença*, Gradiva, Lisboa 2004, pp. 119-134). Cf. tb. TUNHAS, Paulo, «La bonne interprétation», in BEAURON, Eric e CAPPAROS, Olivier (eds.), *Logiques de la forme*, Classiques Garnier, Paris (em preparação).

²⁷¹ Sobre o papel da atenção na audição musical, cf. MEYER, Leonard B., *Emotion and Meaning in Music*, op. cit., pp. 74-75. E TUNHAS, Paulo, «La bonne interprétation», in BEAURON, Eric e CAPPAROS, Olivier (eds.), *Logiques de la forme*, op. cit. Seria necessário retomar aqui tudo o que aquele que é provavelmente o maior filósofo da atenção, Malebranche, diz noutro contexto.

²⁷² Cf. TUNHAS, Paulo, «La bonne interprétation», in BEAURON, Eric e CAPPAROS, Olivier (eds.), *Logiques de la forme*, op. cit.

²⁷³ Cf. TUNHAS, Paulo, «La bonne interprétation», in BEAURON, Eric e CAPPAROS, Olivier (eds.), *Logiques de la forme*, op. cit. O problema metafísico da individuação é central na estética musical contemporânea.

mente fundamental sem o qual a projecção (que é, repita-se, igualmente uma interpretação activa) não poderia ocorrer. E, é claro, a projecção emocional é tão mais bem sucedida quanto a expressão do intérprete melhor corresponde às nossas expectativas²⁷⁴.

4.6. Recapitulação

Procuremos recapitular. Os opostos passionais fundamentais no plano da estética são o prazer e o desprazer (1). A poética aristotélica, na sua interpretação da tragédia, põe em jogo este par, na sua tematização da compaixão, do medo e da catarse (2). O mesmo se pode dizer das grandes teorizações do sublime: de Longino, Burke, e, sobretudo, Kant (3). Não é unicamente a experiência do sublime, bem entendido, que exprime a passionalidade estética: a do belo também, como o exemplifica a filosofia de David Hume (4). Entre todas as artes, é a música aquela que talvez melhor se apresenta como um campo propício para a análise das paixões (em conexão, sobretudo, com o problema da expressividade).

5. Paixões e esfera ético-política

5.1. Desejo e aversão

O par passional fundamental em política e em ética é o par desejo/aversão, ou, numa expressão menos dinâmica, amor/ódio²⁷⁵. Em ambos os casos, encontramos movimentos quer de aproximação, quer de afastamento. E, na realidade, em circunstâncias normais, o que observamos é o possível entrelaçamento das duas atitudes, como na “insociável sociabilidade” kantiana²⁷⁶ e também naquilo que podemos designar como a “irrelacional relacionalidade” entre os Estados²⁷⁷. Do Amor e do Ódio cósmicos de Empédocles (que podemos pensar como operações sobre objectos, os quatro elementos)²⁷⁸ até

²⁷⁴ Cf. TUNHAS, Paulo, «La bonne interprétation», in BEURON, Eric e CAPPAROS, Olivier (eds.), *Logiques de la forme*, op. cit.

²⁷⁵ Desejo/aversão e amor/ódio são, em Hume, como se viu antes, respectivamente paixões directas e paixões indirectas. Mas, sendo o amor e o ódio paixões indirectas, são-no, como também se viu, de um tipo particular. Contrariamente ao par orgulho/humildade, que ecoa o par original prazer/desprazer sob um modo em que somos nós mesmos o objecto da paixão, e que remete para a região do estético, o par amor/ódio refere-se, por definição, aos outros, e, tal como o par desejo/aversão, remete para o ético e o político.

²⁷⁶ KANT, *Ideia de uma história universal do ponto de vista cosmopolítico*, Ak, VIII, p. 20. Cf. tb. TUNHAS, Paulo, «Acontecimento e dissimulação na filosofia da história de Kant», *Análise*, 16, 1992, pp. 35-55, especialmente pp. 47-48, e, sobre a filosofia da história que permite pensar o contexto da “insociável sociabilidade”, «A Paz e o Resto», *Diacrítica*, 23/2, 2009, pp. 287-298.

²⁷⁷ TUNHAS, Paulo, «Rawls’ *via media*: between realism and utopianism», in PIRES AURÉLIO, Diogo, DE ANGELIS, Gabriele e QUEIROZ, Regina (eds.), *Sovereign Justice. Global Justice in a World of Nations*, De Gruyter, Berlin / Nova-Iorque 2010, pp. 199-208.

²⁷⁸ Não é ilegítimo pensar na possibilidade de uma interpretação política da oposição cosmológica de Empédocles, embora, é claro, a associação da sua filosofia à questão política seja menos natural do que acontece com a de Heraclito.

ao par Amigo/Inimigo segundo Carl Schmitt²⁷⁹, passando pelo capítulo XVII do *Príncipe*²⁸⁰ e pelo *esprit de parti* do *De l'influence des passions* de Madame de Staël²⁸¹, é esta oposição, em graus diversos de composição que serve, em primeiro lugar, para pensar o social. As paixões nacionalistas²⁸², e até, de um certo modo, as patrióticas²⁸³, encaixam nesta constelação.

5.2. A filosofia política e as paixões

A filosofia política – pelo menos até à ideia de progresso ter ocupado a boca de cena, pondo em questão a possibilidade de uma determinação unívoca da natureza humana – sempre se ocupou das paixões, garantindo mesmo a esse estudo um estatuto fundador. Uma solidariedade de base encontrava-se assim garantida entre os planos antropológicos, éticos e políticos. Na *República* platónica, por exemplo – pense-se nos Livros VIII e IX e na análise dos regimes políticos e dos temperamentos que lhes correspondem –, o facto é óbvio. Sob muitos aspectos – até porque, tal como na *República*, aí

²⁷⁹ SCHMITT, Carl, *Der Begriff des Politischen* (1932), trad. francesa M.-L. Steinhauser, in *La notion de politique. Théorie du partisan*, Flammarion, Paris 1992. É o par amigo/inimigo que funda a essência do político. (Que Schmitt tenha absolutizado o político – enquanto espaço do poder e da acção do poder – em detrimento da política – enquanto actividade comum de deliberação sobre a instituição da sociedade –, é uma outra questão, que deve ser mencionada.) Trata-se, para Schmitt, de encontrar um “critério do político”, e a distinção amigo/inimigo parece cumprir essa função: é «uma distinção autónoma e, assim, evidente em si mesma» (SCHMITT, *Der Begriff des Politischen*, op. cit, p. 64). Um mundo sem amigos e sem inimigos seria um mundo sem política (SCHMITT, *Der Begriff des Politischen*, op. cit, p. 73). O inimigo (*hostis, polemios*) é o outro, o estrangeiro, e o meu conflito com ele não pode ser resolvido pela sentença de uma terceira pessoa supostamente imparcial – sou eu que tenho que decidir se ele representa ou não uma ameaça para a minha existência (SCHMITT, *Der Begriff des Politischen*, op. cit, p. 65). “Amigo” e “inimigo” não são metáforas: devem ser compreendidos na sua “acepção própria e existencial” (SCHMITT, *Der Begriff des Politischen*, op. cit, p. 66), «qualquer povo que tenha uma existência política» conhece a “virtualidade real” dessa situação (SCHMITT, *Der Begriff des Politischen*, op. cit, p. 67). O conceito de inimigo é necessariamente público e não implica um ódio pessoal (SCHMITT, *Der Begriff des Politischen*, op. cit, p. 67). O conflito concreto é tanto mais político quanto se aproxima do ponto extremo, opondo o amigo e o inimigo (SCHMITT, *Der Begriff des Politischen*, op. cit, p. 68). De resto, o termo político «não designa um domínio de actividade próprio, mas unicamente o grau de intensidade de uma associação ou de uma dissociação de seres humanos cujos motivos podem ser de ordem religiosa, nacional (no sentido étnico, ou no sentido cultural), económica ou outra, e provocam, em épocas diferentes, reagrupamentos e cisões de tipos diferentes» (SCHMITT, *Der Begriff des Politischen*, op. cit, p. 77). A luta e a guerra são o ponto extremo do político: «a vida humana inteira é um combate, e cada homem é um combatente. Os conceitos de amigo, de inimigo e de combate tiraram a sua significação objectiva da sua relação permanente a esse facto real, a possibilidade de provocar a morte física de um homem. A guerra nasce da hostilidade, constituindo esta a negação existencial de um outro ser. A guerra não é senão a actualização última da hostilidade» (SCHMITT, *Der Begriff des Politischen*, op. cit, p. 72).

²⁸⁰ MAQUIAVEL, *Il Principe*, trad. portuguesa por Diogo Pires Aurélio, *O Príncipe*, Círculo de Leitores/Temas e Debates, Lisboa 2008, pp. 191-194.

²⁸¹ DE STAËL, *De l'influence des passions*, op. cit., pp. 143-161.

²⁸² Cf. ELEY, Geoff e SUNY, Ronald Grigor (eds.) *Becoming National*, Oxford University Press, Oxford 1996.

²⁸³ Cf. PRIMORATZ, Igor (ed.) *Patriotism*, Humanity Books, Amherst 2002.

encontramos um pensamento fundador no domínio da sociologia²⁸⁴ –, o *De l'esprit des lois* de Montesquieu reatará com uma inspiração platónica, embora, como lembra Bertrand Binoche, já sem a referência integrante das paixões humanas e da ordem social no contexto de um cosmos²⁸⁵. Certa sociologia política do século XX permaneceu fiel à importância concedida às paixões. É, por exemplo, o caso de Pareto²⁸⁶. A etnologia ocupou-se igualmente da questão²⁸⁷.

5.3. As duas grandes tradições

Ao longo da história do pensamento ético e político podemos talvez encontrar duas grandes linhas relativas à teoria das paixões. A primeira, cujo mais eminente representante é Aristóteles, concebe as paixões num contexto social e político. A segunda, de que os Estóicos são talvez os representantes mais emblemáticos, tende a analisar as paixões o mais separadamente possível de tais contextos. Dentro de cada uma destas linhas – elas próprias, de resto, algo equívocas – a variedade de posições é muito grande. Assim, por exemplo, num contexto próximo da primeira, a posição hegeliana pouco tem a ver com a aristotélica. E, dentro de posições afins da segunda, não se vê o que, à parte o centramento no não-social, ligaria certas correntes contemporâneas que procuram estudar os substratos neurofisiológicos das emoções (Damásio²⁸⁸, LeDoux²⁸⁹) ao estoicismo, por mais que algumas das suas análises possam ser contrariadas com argumentos aristotélicos²⁹⁰. Historicamente, de resto, a situação é complexa. Assim, as grandes tentativas de fundar uma teoria não só moral como política numa antropologia (é a palavra que convém) das paixões – Hobbes, Descartes, Espinosa²⁹¹ –, por mais diferentes

²⁸⁴ Cf. ARON, Raymond, *Les étapes de la pensée sociologique*, Gallimard, Paris 1967, p. 27.

²⁸⁵ BINOCHÉ, Bertrand, *Introduction à De l'esprit des lois de Montesquieu*, Presses Universitaires de France, Paris 1998, p. 109. A referência ao cosmos é constante em PLATÃO. Segundo vários intérpretes, o próprio corpo humano não poderia ser concebido sem essa referência.

²⁸⁶ LOPREATO, Joseph, *Vilfredo Pareto. Selections from his Treatise, with an introductory essay*, Thomas Y. Crowell Company, Nova Iorque 1965. Cf. tb. a extensa e magnífica análise do pensamento de Pareto em ARON, Raymond, *Les étapes de la pensée sociologique*, op. cit., pp. 407-496.

²⁸⁷ Cf., entre outros, a já citada Ruth Benedict (*Patterns of Culture*, op. cit., e *The Chrysanthemum and the Sword: Patterns of Japanese Culture*, op. cit.).

²⁸⁸ DAMÁSIO, António, *Descartes' Error – Emotion, Reason and the Human Brain*, trad. portuguesa *O erro de Descartes. Emoção, razão e cérebro humano*, Europa-América, Mem Martins 1995 (1994) e *The Feeling of What Happens*, trad. portuguesa *O sentimento de si*, Europa-América, Mem Martins 1999.

²⁸⁹ LEDOUX, Joseph, *The Emotional Brain. The Mysterious Underpinnings of Emotional Life* (1996), Simon and Schuster, Nova Iorque 1998 (1996). Sobre alguns aspectos do livro de LeDoux, cf. JEANNEROD, Marc, «Émotion et cerveau», *Critique*, 625-626, 1999, pp. 522-532. Sobre os antecedentes dos actuais estudos neurofisiológicos sobre as emoções, cf. os textos de W. B. Cannon, J. W. Papez, J. M. R. Delgado e M. B. Arnold recolhidos in ARNOLD, Magda B. (ed.) *The Nature of Emotion*, Parte IX (op. cit., pp. 289-366). Alguns estudos actuais na Parte II de LEWIS, Michael e HAVILAND-JONES, Jeanette (ed.) *Handbook of Emotions*, op. cit., pp. 135-249. Para a biologia das paixões, cf. VINCENT, Jean-Didier, *Biologie des passions*, Odile Jacob, Paris 1994 (1986).

²⁹⁰ Cf. GROSS, Daniel M., *The Secret History of Emotion. From Aristotle's Rhetoric to Modern Brain Science*, op. cit.

²⁹¹ O caso de Descartes é certamente menos óbvio do que o de Hobbes ou o de Espinosa, mas cf. KAHN, Victoria, «Happy Tears. Baroque Politics in Descartes's *Passions de l'âme*», in KAHN, Victoria,

que sejam entre si, juntam, de uma certa maneira, os dois aspectos²⁹². Por isso, o quadro que aqui propomos é naturalmente muito tateante.

5.3.1. A tradição aristotélica: a sociedade

A formulação inaugural mais explícita do estatuto das paixões encontra-se talvez em Aristóteles. A teoria das paixões, e, mais geralmente, das afecções da alma, é um elemento importante da psicologia aristotélica – as paixões turvam a alma²⁹³ –, mesmo que o *De anima* não se alongue muito na matéria. E ele manifesta-se, obviamente, no plano da ética. O predomínio das paixões é visto como o controle da parte irracional da alma sobre a sua parte racional. Cabe assim à virtude ética – distinta da virtude dianoética, intelectual, e que lida com a parte irracional da alma, na medida em que esta participa parcialmente da razão (isto é, deixando de lado a parte nutritiva e vegetativa), a parte desejante da alma²⁹⁴ – disciplinar as paixões. As admoestações, as reprimendas e as exortações são possíveis, como Aristóteles explica, devido à singularidade, ao carácter misto, desta parte irracional da alma. E as virtudes, pressupondo sempre alguma escolha reflectida, alguma deliberação, não são estados afectivos nem faculdades, mas sim disposições da alma²⁹⁵ adquiridas através do exercício, e desde a mais tenra infância: é por meio do hábito <ethos> que o carácter <êthos> se forma, nenhuma virtude moral é em nós inata, naturalmente engendrada; temos apenas em nós a capacidade de as receber, a sua posse supõe um exercício preparatório, «é praticando acções justas que nos tornamos justos», «as disposições morais provêm de actos que lhes são semelhantes» – uma verdade tão moral quanto política, como lembra Aristóteles²⁹⁶.

Da psicologia à ética, e da ética à retórica. O estudo retórico das paixões encontra-se enquadrado no estudo das provas técnicas (aquelas que são «administradas por meio do discurso»²⁹⁷). «A persuasão é produzida pela disposição dos auditores quando o discurso os leva a experimentar uma paixão <pathos>; pois não julgamos da mesma maneira quando sentimos desprazer e prazer, amizade ou ódio»²⁹⁸. As paixões são assim importantes na retórica – já o havíamos visto na secção 3.5. – na medida em que influenciam o juízo. Aristóteles repete-o no Livro II, cujos capítulos 1-11 são inteiramente dedicados ao estudo das paixões: «As paixões <pathê> são as causas que fazem variar os homens nos seus juízos <kriseis> e que têm por resultado o desprazer <lupê> e o prazer <hedonê>, como a cólera <orgê>, a compaixão <eleos>, o medo <phobos> e

SACCAMANO, Neil, e COLI, Daniela (ed.), *Politics and the Passions, 1500-1850*, Princeton University Press, Princeton 2006, pp. 93-110.

²⁹² Para as duas tradições no século XVII, cf. JAMES, Susan, «Reason, the Passions and the Good Life», in GARBER, Daniel e AYERS, Michael (eds.), *The Cambridge History of Seventeenth-Century Philosophy*, 2 vols., Cambridge University Press, Cambridge 1997, vol. 2, Cap. 36, pp. 1358-1396.

²⁹³ ARISTÓTELES, *De anima*, 429 a 7.

²⁹⁴ ARISTÓTELES, *Ética Eudémia*, 1220a5-1220b20, *Ética Nicomaqueia*, 1102a26-1103a10.

²⁹⁵ ARISTÓTELES, *Ética Nicomaqueia*, 1105b19-1106a12.

²⁹⁶ ARISTÓTELES, *Ética Eudémia*, 1120a30-1120b4, *Ética Nicomaqueia*, 1103a14-1104b3.

²⁹⁷ ARISTÓTELES, *Retórica*, I, 2, 1356a1.

²⁹⁸ ARISTÓTELES, *Retórica*, I, 2, 1356a14-16.

todas as outras emoções deste tipo, bem como os seus contrários»²⁹⁹. Tomemos o exemplo da paixão do medo³⁰⁰. Trata-se, como para todas as outras paixões, de saber como a provocar nos auditores. Para tal é necessário – como para todas as outras paixões, mais uma vez – defini-la; determinar qual a sua *hexis*, o seu *habitus*; quais as coisas ou pessoas que a provocam; e qual o seu fundamento, o seu porquê. Começemos pela definição: «o medo <*phobos*> é um desprazer ou uma inquietação consecutivos à imaginação/representação <*phantasia*> de um mal a vir que pode provocar destruição ou desprazer», sendo necessário que esse mal apareça próximo e iminente³⁰¹. Passemos ao *habitus*, à disposição durável ao medo: experimentam o medo «aqueles que crêem poder sofrer <*pathein*> e aqueles que crêem dever recear pessoas coisas e tempos»³⁰². E «é necessário, para temer, guardar em si alguma esperança <*elpis*> de salvação <*sôteria*> no que diz respeito ao objecto da sua ansiedade <*agônia*>. Eis um sinal disso: o medo leva a deliberar; ora, ninguém delibera sobre casos desesperados»³⁰³. A quê ou a quem é dirigido o medo? Aristóteles enumera várias possibilidades: àqueles de quem dependemos, àqueles que têm o poder de agir, etc³⁰⁴. Finalmente, qual o fundamento do medo? O temível <*to phoberon*>. Genericamente, «as coisas que o excitam são necessariamente aquelas que parecem ter grande poder de destruir ou de causar danos que tendem a provocar um grave desprazer», e, por isso, «mesmo os indícios de tais coisas provocam medo; pois a coisa a temer parece próxima; é, com efeito, nisso que consiste o perigo, a aproximação de algo de temível»³⁰⁵. (Já notámos que Heidegger retomará explicitamente, em *Sein und Zeit*, # 30, a tematização aristotélica.) Na posse destas indicações, deverá ser possível ao orador fazer com que os seus auditores participem da paixão do medo.

Como muitos autores sublinharam³⁰⁶, a discussão ética e retórica das paixões remete sempre para um contexto social particular, isto é, tem um horizonte que, no limite, é político (a ética, em Aristóteles, é, como se sabe, subordinada à política, «ciência suprema e arquitectónica»³⁰⁷). (Juan Luis Vives, no terceiro livro, dedicado às paixões, do *De anima et vita* (1538), censurará Aristóteles precisamente por este ter estudado as paixões «de uma perspectiva puramente política»³⁰⁸.) Dito de outra maneira:

²⁹⁹ ARISTÓTELES, *Retórica*, II, 1, 1378a19-22. Sobre a cólera, cf. FORTENBAUGH, W. W., *Aristotle on Emotion*, op. cit.; LEMERISE, Elizabeth A. e DODGE, Kenneth A., «The Development of Anger and Hostile Interactions», in LEWIS, Michael e HAVILAND-JONES, Jeanette (ed.) *Handbook of Emotions*, op. cit., pp. 594-606; e SOLOMON, Robert C., *The Passions. Emotions and the Meaning of Life*, op. cit., e *Not Passion's Slave. Emotions and Choice*, op. cit. Para uma análise contemporânea de uma paixão próxima, o ódio, cf. OGIEN, Ruwen, *Un portrait logique et morale de la haine*, Éditions de l'Éclat, Combas 1993.

³⁰⁰ ARISTÓTELES, *Retórica*, II, 5.

³⁰¹ ARISTÓTELES, *Retórica*, II, 5, 1382a21-25.

³⁰² ARISTÓTELES, *Retórica*, II, 5, 1382b33-34.

³⁰³ ARISTÓTELES, *Retórica*, II, 5, 1383a5-8.

³⁰⁴ ARISTÓTELES, *Retórica*, II, 5, 1382a32-1382b21.

³⁰⁵ ARISTÓTELES, *Retórica*, II, 5, 1832a27-32.

³⁰⁶ Cf., por exemplo, GROSS, Daniel M., *The Secret History of Emotion. From Aristotle's Rhetoric to Modern Brain Science*, op. cit., SOLOMON, Robert C., *The Passions. Emotions and the Meaning of Life*, op. cit., e *Not Passion's Slave. Emotions and Choice*, op. cit.

³⁰⁷ ARISTÓTELES, *Ética Nicomaqueia*, Livro I, 1094a27-29.

³⁰⁸ Cf. NOREÑA, Carlos G., *Juan Luis Vives and the Emotions*, Southern Illinois University Press, Carbondale 1989, p. 141. Sobre a teoria das paixões em Vives, cf. tb. ZARAGOZA, Marina Mestre, «La

não é individualista, nem à maneira de Hobbes – onde o individualismo metodológico vai, no entanto, como nos contratualismos em geral, servir para fundar a teoria política numa subordinação do indivíduo ao corpo social –, nem à maneira das teorias das emoções que, do século XIX até hoje, encaram as paixões do ponto de vista psicológico, apelando, ou não, a uma correlação com os estratos biológicos ou neurofisiológicos.

Se bem que os pares amor/ódio e desejo/aversão (que, lembremo-lo, na nossa reparação conceptual são os pares passionais fundamentais em matéria ética e política) não ocupem em Aristóteles uma posição primacial, também é verdade que, tanto em ética como em política, o pensamento aristotélico é um pensamento do meio-termo, isto é, um pensamento que indirectamente se refere aos opostos acima mencionados.

Sob muitos aspectos, S. Tomás prolonga Aristóteles. «Os objectos das paixões possuem com elas as mesmas relações que as formas possuem com as realidades da natureza ou da arte. É dos seus objectos que elas recebem a sua especificação, como as obras da natureza ou da arte são especificadas pelas suas formas»³⁰⁹. As paixões são, para S. Tomás, como nota E. Gilson, «uma espécie de matéria sobre a qual se exercem as virtudes»³¹⁰.

O tratado sobre as paixões³¹¹ – onze ao todo, seis próprias ao concupiscível (o amor e o ódio, o desejo e a aversão, a alegria e a tristeza) e cinco ao irascível (a esperança e o desespero, o temor e a audácia, a cólera)³¹² – elabora a doutrina tomista no capítulo. Ele assenta, como se sabe, numa perspectiva hilemórfica adaptada de Aristóteles: «as paixões pertencem ao homem como unidade da alma e do corpo», sublinha Gilson³¹³. Assim, «nas paixões da alma o próprio movimento da potência apetitiva é como que o elemento formal, e a modificação orgânica o elemento material. Há correspondência entre um e outro. Daí uma semelhança entre as características dos movimentos do apetite e a modificação física que se segue»³¹⁴. Podemos distinguir, é verdade, as “paixões corporais” – resultado de uma acção do corpo sobre a alma – das “paixões animais” – resultantes da acção inversa –, mas, em última análise, «toda a paixão é uma modificação da alma que resulta da sua união com o corpo», nota ainda Gilson³¹⁵.

O sentido mais geral de “paixão” – associado à passividade (e à potencialidade³¹⁶) e contrapondo-se à acção³¹⁷: acção e paixão são “predicamentos” do ser, isto é, categorias – é o de recebimento de uma forma: verifica-se «o movimento de uma potência passiva que se liga ao seu objecto como ao princípio activo do movimento sofrido, pelo

théorie des passions de Juan Luis Vivès», in MOREAU, Pierre-François (ed.) *Les passions à l'âge classique*, op. cit., pp. 29-44.

³⁰⁹ TOMÁS DE AQUINO, *Suma de Teologia*, IaIIae, 43, 1.

³¹⁰ GILSON, Étienne, *Le thomisme*, op. cit., p. 335.

³¹¹ TOMÁS DE AQUINO, *Suma de Teologia*, IaIIae, 22-48.

³¹² TOMÁS DE AQUINO, *Suma de Teologia*, IaIIae, 23, 4. Para as relações de precedência entre as duas espécies, cf. IaIIae, 25. Sublinhemos apenas, como o fizemos já na secção 3.2., que as paixões do irascível derivam das paixões do concupiscível, e terminam nelas. Cf. tb. IaIIae, 41, 2.

³¹³ GILSON, Étienne, *Le thomisme*, op. cit., p. 335.

³¹⁴ TOMÁS DE AQUINO, *Suma de Teologia*, IaIIae, 44, 1.

³¹⁵ GILSON, Étienne, *Le thomisme*, op. cit., p. 336.

³¹⁶ Cf. TOMÁS DE AQUINO, *Suma de Teologia*, IaIIae, 22, 3.

³¹⁷ TOMÁS DE AQUINO, *Suma de Teologia*, IaIIae, 22, 2.

facto de a paixão ser o efeito de um princípio activo»³¹⁸. Nesta acepção, a mais lata, conhecer, como já apontámos na secção 3.2., é uma paixão³¹⁹. Mas é sobretudo às “tendências apetitivas”, mais que ao “poder de conhecer”, que a noção de paixão se aplica; de facto, «a noção de paixão realiza-se melhor na parte afectiva da alma do que na parte apreensiva»³²⁰. Finalmente, a noção de paixão «verifica-se, num sentido mais estrito, no acto do apetite sensível do que no do apetite intelectual»³²¹, sobretudo quando por aí se implica uma modificação física, e quando essa modificação é prejudicial³²². Mas, para que as paixões possam ser ditas moralmente boas ou más, é necessário que as consideremos não em si mesmas, mas como encontrando-se submetidas à razão e à vontade, isto é, como especificamente humanas³²³. Contrariando a antropologia estoíca, que não distingue apetite sensível e apetite intelectual – e antecipando, de resto, futuras críticas à ética kantiana, em muito semelhante à dos Estóicos –, S. Tomás afirma: «Quando se emancipam da ordem racional, as paixões inclinam ao pecado, mas, na medida em que são reguladas pela razão, relevam da virtude»³²⁴. As paixões são sobretudo boas quando são consecutivas, e não precedentes, ao juízo da razão³²⁵.

Há uma ordem das paixões, “no processo da sua geração”: «1.º O amor e o ódio; 2.º o desejo e a aversão; 3.º a esperança e o desespero; 4.º o temor e a audácia; 5.º a cólera; 6.º a alegria e a tristeza, que são a conclusão de todas as paixões, escreve Aristóteles. O amor, no entanto, precede o ódio; o desejo precede a aversão; a esperança precede o desespero; o temor, a audácia; e a alegria tem prioridade sobre a tristeza»³²⁶. Sublinhemos que, tal como em Agostinho, «todas as paixões da alma derivam de um mesmo princípio: o amor, no qual todas são conexas»³²⁷. E notemos também o primado do positivo sobre o negativo, tradicional em filosofia. A precedência do amor sobre o ódio, do desejo sobre a aversão, etc., ecoa o primado da afirmação sobre a negação, que referimos no contexto da discussão das paixões na cognição.

Concentrar-nos-emos na análise de uma única paixão, uma paixão do irascível: o temor <*Timor*>. De acordo com S. Tomás, o temor é, junto com a tristeza, o movimento da alma em que melhor se reconhece aquilo que define uma paixão. Releva manifestamente da potência apetitiva. É um “movimento do apetite”³²⁸, pertence ao apetite sensível, comporta uma relação ao mal³²⁹. Trata-se de uma “paixão especial”, já que conta com um “objecto especial”, que pode, no entanto, apresentar-se sob vários aspectos e várias intensidades³³⁰: «o objecto do temor é o mal futuro, difícil, ao qual não

³¹⁸ TOMÁS DE AQUINO, *Suma de Teologia*, I-IIae, 41, 1.

³¹⁹ Cf. TOMÁS DE AQUINO, *Suma de Teologia*, I-IIae, 41, 1.

³²⁰ TOMÁS DE AQUINO, *Suma de Teologia*, I-IIae, 22, 2; I-IIae, 41, 1.

³²¹ TOMÁS DE AQUINO, *Suma de Teologia*, I-IIae, 22, 3; cf. tb. I-IIae, 24, 1.

³²² Cf. TOMÁS DE AQUINO, *Suma de Teologia*, I-IIae, 41, 1.

³²³ Cf. TOMÁS DE AQUINO, *Suma de Teologia*, I-IIae, 24, 1 e 4.

³²⁴ TOMÁS DE AQUINO, *Suma de Teologia*, I-IIae, 24, 2.

³²⁵ Cf. TOMÁS DE AQUINO, *Suma de Teologia*, I-IIae, 24, 3.

³²⁶ TOMÁS DE AQUINO, *Suma de Teologia*, I-IIae, 25, 3.

³²⁷ TOMÁS DE AQUINO, *Suma de Teologia*, I-IIae, 41, 2.

³²⁸ TOMÁS DE AQUINO, *Suma de Teologia*, I-IIae, 42, 1.

³²⁹ Cf. TOMÁS DE AQUINO, *Suma de Teologia*, I-IIae, 41, 1.

³³⁰ Cf. TOMÁS DE AQUINO, *Suma de Teologia*, I-IIae, 42, 4.

se pode resistir»³³¹, definição que repete, à sua maneira, a definição aristotélica³³². Por aí difere o temor da tristeza, que, tendo igualmente por objecto o mal, não depende do mal futuro mas do mal presente³³³. Ponto importante: teme-se aquilo que não se encontra em nosso poder, que não depende da nossa vontade, cuja causa é exterior a nós³³⁴ – isto embora, em parte, o temor obedeça também à vontade, que o pode repelir³³⁵. Simultaneamente fuga ao mal e perseguição do bem³³⁶, o seu objecto deve situar-se, como já Aristóteles o indicara, na proximidade do sujeito – deve ser iminente³³⁷ –, sujeito esse que, por sua vez, deve poder albergar a esperança de lhe escapar³³⁸. A causa do temor é dupla: “disposição material” por parte do sujeito que teme, “causa eficiente” por parte do que é temido³³⁹. Passando da questão da causa para a dos efeitos do temor, verifica-se neste – de acordo com a doutrina acima mencionada da correlação entre a potência apetitiva e o organismo – uma contracção interior ao organismo que é paralela a uma contracção da potência apetitiva³⁴⁰, a primeira provocando tremores³⁴¹. Se o temor é grande – como se é grande qualquer outra paixão –, a capacidade de deliberar é diminuída; mas se, no entanto, o temor é reduzido, ele suscita a deliberação³⁴². O mesmo se dirá no que diz respeito à capacidade de agir – e também aí tanto por razões orgânicas quanto psíquicas³⁴³.

O *Tratado das paixões* de Tomás de Aquino prolonga, como se viu, Aristóteles, e a análise do temor exhibe-o perfeitamente. Tal como em Aristóteles, embora em Tomás de Aquino isso seja menos explícito, as paixões são abordadas num contexto social³⁴⁴. A sua própria aceitação o mostra. Reguladas pela razão, vimo-lo, são uma virtude; desobedecendo-lhe, vícios. Este aspecto é fundamental do ponto de vista ético-político. E se insistimos, depois da referência a Aristóteles, no exemplo de Tomás de Aquino, foi para sublinhar a persistência de uma tradição que não é a única, mesmo no interior das doutrinas que pensam a paixão em sociedade, e que conhece hoje em dia um renovado interesse³⁴⁵.

³³¹ TOMÁS DE AQUINO, *Suma de Teologia*, IaIIae, 41, 2 e 4; 42, 3, 4, 5; 43, 1; 44, 2.

³³² Cf. TOMÁS DE AQUINO, *Suma de Teologia*, IaIIae, 42, 2.

³³³ Cf. TOMÁS DE AQUINO, *Suma de Teologia*, IaIIae, 42, 3.

³³⁴ Cf. TOMÁS DE AQUINO, *Suma de Teologia*, IaIIae, 42, 3, 4.

³³⁵ Cf. TOMÁS DE AQUINO, *Suma de Teologia*, IaIIae, 42, 4.

³³⁶ Cf. TOMÁS DE AQUINO, *Suma de Teologia*, IaIIae, 42, 1.

³³⁷ Cf. TOMÁS DE AQUINO, *Suma de Teologia*, IaIIae, 42, 4.

³³⁸ Cf. TOMÁS DE AQUINO, *Suma de Teologia*, IaIIae, 42, 2.

³³⁹ TOMÁS DE AQUINO, *Suma de Teologia*, IaIIae, 43, 2.

³⁴⁰ Cf. TOMÁS DE AQUINO, *Suma de Teologia*, IaIIae, 44, 1, 3.

³⁴¹ Cf. TOMÁS DE AQUINO, *Suma de Teologia*, IaIIae, 44, 3.

³⁴² Cf. TOMÁS DE AQUINO, *Suma de Teologia*, IaIIae, 44, 2.

³⁴³ Cf. TOMÁS DE AQUINO, *Suma de Teologia*, IaIIae, 44, 4.

³⁴⁴ Cf., para Aristóteles, KOSMAN, L. A., «Being Properly Affected: Virtues and Feelings in Aristotle's Ethics», in RORTY, Amélie Oksenberg (ed.), *Essays on Aristotle's Ethics*, The University of California Press, Berkeley 1980, pp. 103-116.

³⁴⁵ Para duas discussões contemporâneas das relações entre paixões (ou emoções), virtudes e vícios, que de certo modo prolongam a visão aristotélico-tomista, um ponto de vista ao qual as éticas da virtude dificilmente podem escapar, cf. FOOT, Philippa, *Virtues and Vices*, Clarendon Press, Oxford 2002; e TAYLOR, Gabriele, *Deadly Vices*, Clarendon Press, Oxford 2006. Cf. também, em contextos parcialmente distintos, MACINTYRE, Alasdair, *After Virtue* (1981), Duckworth, Londres 1990 (1981) e SCHELER, Max, *Der Formalismus in der Ethik und die materiale Werthetik* (1916), trad. francesa

5.3.2. A tradição estoica: o indivíduo

Passemos agora para a outra tradição já acima mencionada, a tradição estoica. O ponto de partida do estoicismo, como antes se indicou, parece diametralmente oposto ao de Aristóteles: o ético dá-se aqui em quase perfeita independência do político. Os conflitos são internos à alma. De acordo com Diógenes Laércio, Zenão considerava as paixões <pathê> – cujos principais gêneros são o sofrimento, o medo, o desejo e o prazer – como «um movimento da alma irracional e contrário à natureza, ou como uma inclinação exagerada»³⁴⁶, um “desprezo da razão”³⁴⁷. As paixões originam-se em erros³⁴⁸, juízos, opiniões³⁴⁹ – isto é, originam-se em crenças (Zenão), ou, de acordo com certas versões (Crisipo), são elas próprias crenças, comportando desta maneira um estatuto cognitivo – e comportam um excesso e uma instabilidade intrínsecos³⁵⁰. As paixões – naturalmente voluntárias, como se depreende do que foi dito antes³⁵¹ – são em si mesmas viciosas «e nada possuem de natural ou necessário»³⁵². Apenas três afecções principais são boas afecções <eupatheiai>: a alegria <khara>, a circunspecção <eulabeia> e a vontade <boulêsis>³⁵³. Cícero – que propõe traduzir-se *pathos* por *perturbatio*, que inclui em si a ideia de vício³⁵⁴ – discute longamente a teoria estoica das paixões nos Livros III e IV das *Tusculanae Disputationes*³⁵⁵. As paixões são doenças, perturbações da alma³⁵⁶, para as quais a filosofia deve oferecer uma consolação³⁵⁷. Elas são o resultado do erro de considerar os “preferíveis” como um bem absoluto, isto é, como uma virtude³⁵⁸. A cura – o ensino, para lá das simples lamentações, como diz Sêneca³⁵⁹ – repousa por excelência na eliminação do erro³⁶⁰, na abstenção de opiniões³⁶¹ praticada pelo sábio³⁶², ou, melhor, na aquisição de

Maurice de Gandillac, *Le formalisme en éthique et l'éthique materiale des valeurs*, Gallimard, Paris 1955 (1916), *Vom Ressentiment im Aufbau der Moralen*, trad. francesa sem indicação do nome do tradutor, *L'homme du ressentiment*, Gallimard, Paris 1970 (1915), *Wesen und Formen der Sympathie*, trad. francesa por M. Lefebvre, *Nature et formes de la sympathie*, op. cit.).

³⁴⁶ DIÓGENES LAÉRCIO, *Vidas dos filósofos ilustres*, VII, 110; cf. tb. CÍCERO, *Tusculanae disputationes*, III, 24; IV, 11 sgts, 34, 47; V, 43; *De officiis*, I, 136.

³⁴⁷ CÍCERO, *Tusculanae disputationes*, IV, 31.

³⁴⁸ CÍCERO, *Tusculanae disputationes*, IV, 57, 80.

³⁴⁹ DIÓGENES LAÉRCIO, *Vidas dos filósofos ilustres*, VII, 111; cf. tb. CÍCERO, *De finibus bonorum et malorum*, III, 35; *Tusculanae disputationes*, III, 24, 61, 65, 66, 80, 82; IV, 14, 79, 81; EPICTETO, *Dissertationes ab Arriano digestae*, III, iii, 18-22.

³⁵⁰ CÍCERO, *Tusculanae disputationes*, IV, 22-24, 29. Sobre a tese de Crisipo, cf. BARNES, Jonathan, «La colère de Chrysippe», in *Critique*, 625-626, 1999, pp. 533-542.

³⁵¹ CÍCERO, *Tusculanae disputationes*, IV, 76, 83.

³⁵² CÍCERO, *Tusculanae disputationes*, IV, 60.

³⁵³ DIÓGENES LAÉRCIO, *Vidas dos filósofos ilustres*, 16. Cf. AGOSTINHO, *De Civitate Dei*, XIV, 8.

³⁵⁴ CÍCERO, *De finibus bonorum et malorum*, III, 35; *Tusculanae disputationes* III, 7; IV, 10. Cf. igualmente AGOSTINHO, *De Civitate Dei*, IX, 4.

³⁵⁵ Cf. sobre a leitura de Cícero, LÉVY, Carlos, «Chrysippe dans les *Tusculanes*», op. cit.

³⁵⁶ CÍCERO, *Tusculanae disputationes*, III, 9.

³⁵⁷ CÍCERO, *Tusculanae disputationes*, III, 75-79.

³⁵⁸ Cf. AGOSTINHO, *De Civitate Dei*, IX, 4.

³⁵⁹ SÊNeca, *De brevitate vitae*, X, 1.

³⁶⁰ CÍCERO, *Tusculanae disputationes*, IV, 83.

³⁶¹ CÍCERO, *Tusculanae disputationes*, III, 80; IV, 65.

³⁶² CÍCERO, *Tusculanae disputationes*, III, 82.

uma igualdade e uma constância «nas opiniões e nos juízos, acompanhadas de uma espécie de solidez e estabilidade»³⁶³ que conferem repouso e paz³⁶⁴, contrastantes com a insatisfação e a perpétua contradição consigo mesmo engendrada pelas paixões³⁶⁵, a fuga de si que Séneca também sublinha³⁶⁶. Um “esquecimento das paixões”, como diz este último³⁶⁷, que tornará a alma, nas palavras de Marco-Aurélio, numa “fortaleza”³⁶⁸.

A posição de Agostinho, que é extraordinariamente complexa³⁶⁹, prolonga, embora com importantes variações, a posição estoica. Para Agostinho, as paixões – fenómeno propriamente humano, que só por analogia atribuímos a Deus: Deus e os anjos punem sem cólera, e é sem compaixão que nos socorrem³⁷⁰; mas é apropriadamente que as vemos em Cristo³⁷¹ – «são más se o amor é mau; boas, se ele é bom»³⁷². O amor é a primeira das paixões³⁷³. Estas devem ser transformadas em “instrumentos de justiça”³⁷⁴. A compaixão, por exemplo, contrariamente, pelo menos na aparência, à doutrina estoica³⁷⁵, é uma paixão que deve ser cultivada, se for – diferentemente do que Hume pretende – “serva da razão”³⁷⁶. A *apatheia* estoica é, nesta vida, dada a existência do pecado – a situação de Adão e Eva seria diferente³⁷⁷ –, um “defeito moral”: «a dureza não implica necessariamente rectidão, e a insensibilidade não é uma garantia de saúde»³⁷⁸. (Montaigne repetirá uma crítica semelhante a esta relativamente aos Estóicos³⁷⁹ e

³⁶³ CÍCERO, *Tusculanae disputationes*, IV, 31.

³⁶⁴ CÍCERO, *Tusculanae disputationes*, V, 16.

³⁶⁵ CÍCERO, *De officiis*, I, 137. Cf. tb. EPICETETO, *Dissertationes ab Arriano digestae*, I, xviii, 10 e III, ii, 3.

³⁶⁶ SÉNECA, *De tranquillitate animi*, II, 10 sgts.

³⁶⁷ SÉNECA, *De brevitate vitae*, XIX, 2. Cf. tb. EPICETETO, *Dissertationes ab Arriano digestae*, II, xviii, 11.

³⁶⁸ MARCO AURÉLIO, *Pensamentos*, viii, 48. Sobre a teoria das paixões em Epicteto e Marco-Aurélio, cf. HADOT, Pierre, *Introduction aux «Pensées» de Marc Aurèle*, Le Livre de Poche/Fayard, Paris 2007 (1992).

³⁶⁹ Cf. BERMON, Emmanuel, «La théorie des passions chez saint Augustin», in BESNIER, Bernard, MOREAU, Pierre-François, RENAULT, Laurence (eds.) *Les passions antiques et médiévales*, op. cit., pp. 173-197. Cf. tb. SORABJI, Richard, *Emotion and the Peace of Mind*, op. cit., Parte IV.

³⁷⁰ AGOSTINHO, *De Civitate Dei*, IX, 5. Cf., no mesmo sentido, S. Tomás, *Suma de Teologia*, IaIIae, 24, 3.

³⁷¹ AGOSTINHO, *De Civitate Dei*, XIV, 9.

³⁷² AGOSTINHO, *De Civitate Dei*, XIV, 7.

³⁷³ AGOSTINHO, *De Civitate Dei*, XIV, 7. Cf. ARENDT, Hannah, *Der Liebesbegriff bei Augustin*, trad. francesa Anne-Sophie Astrup, *Le concept d'amour chez Augustin*, Deuxtemps Tierce, Paris 1991 (1929). Sobre o retorno a Agostinho na teoria das paixões, sobretudo do amor, de Descartes e Malebranche, cf. TROTTMAN, Christian, «Amour et structure des passions. Refus et accueil du legs médiéval sur les passions par Descartes et Malebranche: éléments d'appréciation», in BESNIER, Bernard, MOREAU, Pierre-François, RENAULT, Laurence (eds.) *Les passions antiques et médiévales*, op. cit., pp. 269-279.

³⁷⁴ AGOSTINHO, *De Civitate Dei*, IX, 5.

³⁷⁵ SÉNECA, *De Clementia*, II, 5.

³⁷⁶ AGOSTINHO, *De Civitate Dei*, IX, 5; cf. tb. XIV, 9.

³⁷⁷ AGOSTINHO, *De Civitate Dei*, XIV, 10.

³⁷⁸ AGOSTINHO, *De Civitate Dei*, XIV, 9.

³⁷⁹ MONTAIGNE, *Essais*, I, 1 (*Par divers moyens on arrive à pareille fin*), in MONTAIGNE, *Essais*, op. cit., vol. 1, p. 54.

também relativamente aos Epicuristas³⁸⁰.) Muito mais do que o aristotelismo, o estoicismo colocou um problema de que a filosofia posterior se ocupou longamente: o da terapia das paixões³⁸¹. A filosofia moral de Galeno, por exemplo, fez desse um seu tema fundamental³⁸² e o neo-estoicismo dedicará à questão especial atenção.

5.4. A Idade Clássica

A filosofia da Idade Clássica escapa, em geral, tanto à tradição aristotélica como à estóica. O “individualismo metodológico” em filosofia política não é compatível nem com o aristotelismo nem com o estoicismo. Dito isto, é sem dúvida possível encontrar, aqui e ali, elementos de aristotelismo e de estoicismo. Reencontramos, por exemplo, o problema (essencialmente estóico, como se viu) da terapia das paixões. O que pode a alma contra as suas paixões, pergunta-se Descartes? A vontade não pode, através da sua acção directa, excitar ou abolir as paixões, mas pode fazê-lo indirectamente, «pela representação das coisas que, de costume, se encontram ligadas com as paixões que queremos ter e que são contrárias àquelas que queremos rejeitar»³⁸³. Podemos igualmente exercitar-nos a separar os “movimentos do sangue e dos espíritos” dos pensamentos que habitualmente os acompanham, bem como lembrar-nos que aquilo que se apresenta à nossa

³⁸⁰ MONTAIGNE, *Essais*, II, 12 (*Apologie de Raimond Sebond*), in MONTAIGNE, *Essais*, op. cit., vol. 2, p. 305.

³⁸¹ Cf., por exemplo, SORABJI, Richard, *Emotion and the Peace of Mind*, op. cit., Parte II.

³⁸² Cf. GALENO, *L'âme et ses passions*, trad. francesa de Vincent Barras, Terpsichore Birchler e Anne-France Morand, Les Belles Lettres, Paris 1995. Cf. também BARRAS, Vincent, BIRCHLER, Terpsichore, e MORAND, Anne-France, Introdução a GALENO, *L'âme et ses passions*, op. cit., pp. xxvii-lviii ; DEBRU, Armelle, «Passions et connaissance chez Galien», in BESNIER, Bernard, MOREAU, Pierre-François, RENAULT, Laurence (eds.) *Les passions antiques et médiévales*, op. cit., pp. 153-160 ; DONINI, Pierluigi, «Psychology», in HANKINSON, R. G., *The Cambridge Companion to Galen*, Cambridge University Press, Cambridge 2008, pp. 184-209; GIL, Christopher, «Galien a-t-il compris la théorie stoïcienne des passions?», in BESNIER, Bernard, MOREAU, Pierre-François, RENAULT, Laurence (eds.) *Les passions antiques et médiévales*, op. cit., pp. 145-152; SORABJI, Richard, *Emotion and the Peace of Mind*, op. cit., pp. 253-272 ; STAROBINSKI, Jean, Prefácio a GALENO, *L'âme et ses passions*, op. cit., pp. vii-xxvi. Noga Arikha escreveu um livro precioso onde relata a persistência da teoria hipocrática dos humores ao longo da história da medicina, concedendo, como é natural, particular importância a Galeno (cf. ARIKHA, Noga, *Passions and Tempers. A History of the Humours*, Harper, Nova Iorque 2007). Momento importante nesta tradição é o *Examen de ingenios para las ciencias*, de Huarte de San Juan (HUARTE DE SAN JUAN, *Examen de ingenios para las ciencias* (1575), Ediciones Cátedra, Madrid 1989). Um dos exemplos cruciais é, como se sabe, o da melancolia. Muito antes do maravilhoso livro de Robert Burton (BURTON, Robert, *The Anatomy of Melancholy* (1621), 3 vols., Everyman, Nova Iorque 1932), a questão foi colocada por Aristóteles, num texto célebre dos *Problemata* (XXX, 1) (trad. francesa e introdução por Jacquie Piegaud, *L'homme de génie et la mélancolie*, Rivages, Paris 2006). E Jean Starobinski dedicou ao tema um interessante livro (STAROBINSKI, Jean, *Histoire du traitement de la mélancolie, des origines à 1900*, Acta psychosomatica, n° 4, Basileia 1960). De acordo com um belo texto de Gisèle Venet, Shakespeare, nomeadamente no *Othello*, teria sido dos primeiros a escapar à tradição humoral e a desenvolver uma verdadeira psicologia das paixões (cf. VENET, Gisèle, «Shakespeare: des humeurs aux passions», in MOREAU, Pierre-François (ed.) *Les passions à l'âge classique*, op. cit., pp. 57-76.

³⁸³ DESCARTES, *As paixões da alma*, # 45.

imaginação tende a “enganar a alma”³⁸⁴. No essencial, no entanto, o controle das paixões assenta na posse de «juízos firmes e determinados respeitando ao conhecimento do bem e do mal»³⁸⁵, em resoluções fundadas no conhecimento da verdade³⁸⁶ – algo de que até a mais fraca das almas é, se bem instruída, capaz³⁸⁷. Tal como o “exercício da virtude”, “soberano remédio contra as paixões”³⁸⁸, o conhecimento é decisivo. Procedendo de um “verdadeiro conhecimento”, o desejo e a alegria só podem ser bons³⁸⁹, e o mesmo se dirá das outras paixões também³⁹⁰.

O pensamento de Espinosa é, neste capítulo, sem dúvida o mais emblemático e complexo, até pela própria centralidade da questão na *Ética*. Seremos aqui mais breves do que se exigiria, já que muito do que havia a dizer foi já dito na secção 3.2., e por uma boa razão: dada a natureza do projecto espinosista, há uma perfeita coincidência entre o grau máximo do aperfeiçoamento cognitivo e a libertação relativa ao domínio do passional. As duas coisas, verdadeiramente não se distinguem, como, de uma maneira ou outra – mesmo que relacionadas – se distinguem em quase todos os outros filósofos. Em Aristóteles, por exemplo, a vida perfeita da contemplação, a vida teórica por excelência, que aproxima o filósofo da divindade e que confere a mais perfeita felicidade, leva-o a desprender-se da vida com os outros homens, da vida da *polis*, isto é, a ultrapassar a dimensão ética e política – e isso é dito na própria *Ética Nicomaqueia*, onde Aristóteles faz o mais memorável elogio jamais escrito da existência política³⁹¹. Não assim em Espinosa: uma e outra coisa confundem-se. Haveria que mencionar aqui, ou repetir com mais algum detalhe, tudo o que Espinosa nos diz sobre a distinção técnica entre afectos e paixões; sobre a paixão como impotência, negação e inadequação das ideias; sobre a força da alma no domínio dos afectos; sobre os processos particulares através dos quais os afectos são contrariados; sobre o poder do conhecimento como remédio para os afectos, nomeadamente o conhecimento da necessidade interna à substância; sobre a destruição dos afectos pelos próprios afectos; sobre a relação entre virtude e compreensão; sobre a relação entre a libertação dos paixões e a vida em sociedade. Mas fiquemo-nos pelo resumo que o próprio Espinosa nos faz sobre tudo o que a alma pode contra os afectos: «o poder da alma sobre os afectos consiste: (I) no próprio conhecimento dos afectos (...); (II) em ela separar os afectos do pensamento de uma causa exterior, que imaginamos confusamente (...); (III) no tempo, graças ao qual as afecções que se ligam a coisas que compreendemos vencem aquelas que se ligam a coisas que concebemos de maneira confusa ou mutilada (...); (IV) no muito grande número das causas que alimentam as afecções respeitantes às propriedades comuns das coisas ou a Deus (...); (V) por fim, na ordem na qual a Alma pode ordenar e encadear entre eles os seus afectos»³⁹². É o terceiro género de conhecimento – o «supremo esforço da Alma e a sua

³⁸⁴ DESCARTES, *As paixões da alma*, ## 46, 211.

³⁸⁵ DESCARTES, *As paixões da alma*, # 48. Sobre o conhecimento do bem e do mal, cf. tb. # 93.

³⁸⁶ DESCARTES, *As paixões da alma*, # 49.

³⁸⁷ DESCARTES, *As paixões da alma*, # 50.

³⁸⁸ DESCARTES, *As paixões da alma*, # 148.

³⁸⁹ DESCARTES, *As paixões da alma*, ##141, 144.

³⁹⁰ DESCARTES, *As paixões da alma*, # 143.

³⁹¹ ARISTÓTELES, *Ética Nicomaqueia*, Livro X, capítulos 7 e 8.

³⁹² ESPINOSA, *Ética*, V, Prop. XX, Escólio.

suprema virtude»³⁹³ que assegura à Alma a maior felicidade a que ele pode aspirar³⁹⁴ –, repousando sobre o conhecimento de Deus, que nos permite uma humana libertação dos afectos: «enquanto são paixões, se não as suprime absolutamente (...), faz pelo menos que eles constituam a menor parte da Alma (...). Em seguida, ele engendra o Amor para com uma coisa imutável e eterna (...), e da qual nós somos verdadeiramente senhores (...) Amor que então não pode ser conspurcado por nenhum dos vícios que se encontram no amor habitual, mas que pode ser cada vez maior (...), e ocupar a maior parte da Alma (...) e afectá-la largamente»³⁹⁵. Trata-se – já foi dito na mencionada secção 3.12. – do “amor intelectual de Deus”³⁹⁶, que é «uma parte do Amor infinito com o qual Deus se ama a si mesmo»³⁹⁷ e que nada pode suprimir³⁹⁸. É a beatitude³⁹⁹.

O convívio destas teses com os escritos propriamente políticos de Espinosa – o *Tratado teológico-político*⁴⁰⁰ e o *Tratado político*⁴⁰¹ – é complexo, mas por razões diferentes (embora em algo semelhantes) daquelas colocadas pela relação entre os capítulos 7 e 8 do Livro X da *Ética Nicomaqueia* com o resto da obra. A complexidade deriva aqui do facto de a vida política ser exactamente o domínio das paixões e só poder ser pensada a partir delas, só poder ser pensada eficazmente a partir de uma “geometria das paixões”. Os homens movem-se por paixões e pensar a política é pensar a relação entre essas mesmas paixões e pensar também quais as paixões que melhor permitem a constituição de um Estado que garanta simultaneamente a maior liberdade e a maior segurança aos indivíduos. Não há espaço aqui para explorar eventuais incoincidências, no que respeita ao lugar da liberdade e da segurança, entre o *Tratado teológico-político* e o *Tratado político*. Como também não o há para discutir tanto o modo como as paixões dos indivíduos funcionam na sociedade e como se desenvolve, através de um processo imitativo, a doutrina do “afecto comum”, que Espinosa considera ser necessário para que uma multidão se ponha de acordo e deseje ser conduzida “por uma só mente” <una veluti mente>⁴⁰². Em contrapartida, vale a pena colocar um problema. Qual a relação daquele que se libertou das paixões com a vida política? A pergunta sofrerá talvez de uma certa ingenuidade, mas é difícil esquivá-la. Vendo as coisas sob o modo da eternidade, ele poderá sem dúvida pensar de forma absolutamente rigorosa as paixões dos outros. Mas será que poderá agir politicamente? É, no mínimo, duvidoso, pois isso significaria infalivelmente um retorno ao domínio do passional, já que a acção política é, por definição, passional. E, sendo

³⁹³ ESPINOSA, *Ética*, V, Prop. XXV.

³⁹⁴ ESPINOSA, *Ética*, V, Prop. XXVII.

³⁹⁵ ESPINOSA, *Ética*, V, Prop. XX, Escólio.

³⁹⁶ ESPINOSA, *Ética*, V, Prop. XXXIII.

³⁹⁷ ESPINOSA, *Ética*, V, Prop. XXXVI.

³⁹⁸ ESPINOSA, *Ética*, V, Prop. XXXVII.

³⁹⁹ ESPINOSA, *Ética*, V, Prop. XLII.

⁴⁰⁰ ESPINOSA, *Tratado teológico-político*, trad. portuguesa, introdução e notas por Diogo Pires Aurélio, IN/CM, Lisboa 2004 (1988).

⁴⁰¹ ESPINOSA, *Tratado político*, trad. portuguesa, introdução e notas por Diogo Pires Aurélio, Temas e Debates/Círculo dos Leitores, Lisboa 2008.

⁴⁰² Estes temas, e vários outros concernentes à teoria política de Espinosa, foram magnificamente abordados por Diogo Pires Aurélio. Cf. PIRES AURÉLIO, Diogo, *Imaginação e poder. Estudo sobre a filosofia política de Espinosa*, Colibri, Lisboa 2000.

assim, como pensar esse pensamento sobre a política radicalmente desinvestido de qualquer participação na acção política? Uma ontologia que admitisse alguma transcendência – seja à maneira de Aristóteles, seja à maneira de S. Tomás – permitiria ainda uma via escapatória para esta aporia, pela distinção entre dois planos e pela possibilidade de uma ascensão de um plano inferior a um plano superior, mas uma ontologia puramente imanentista como a de Espinosa não comporta obviamente tal possibilidade.

Se as teorias das paixões que o século XVII desenvolve se encontram na base de teorias políticas, não será exagerado sugerir que é com Hobbes – mais ainda talvez, e quase paradoxalmente, do que ocorrerá com Espinosa – que tal maximamente acontece, e por isso o deixamos para último lugar. Até pela importância central que nessa filosofia é ocupada pelo medo, objecto por excelência da filosofia das paixões. A “filosofia moral” hobbiana (tal como a “filosofia civil”) funda-se no estudo das “paixões e perturbações da mente”⁴⁰³, cognoscíveis não apenas através do raciocínio, mas também da auto-observação, que, dada a similitude palpável das nossas paixões e das dos outros, rapidamente permitirão que a estes a sua análise seja alargada⁴⁰⁴. A teoria das paixões é efectivamente fundamental na antropologia política de Hobbes.

Repitamos o que foi já dito na secção 3.9. As paixões não são voluntárias: elas são a vontade, “e a vontade não é voluntária”⁴⁰⁵. Os movimentos voluntários – como coisa distinta dos movimentos vitais – têm o seu início na imaginação, «o primeiro início interno de todo Movimento Voluntário»⁴⁰⁶. Assim se origina o *conatus*, o *endeavour*, que, quando se dirige àquilo que o causa, recebe por nome *Apetite*, ou *Desejo*, e, quando se afasta, *Aversão*⁴⁰⁷. As paixões têm portanto origem na imaginação, uma imaginação que, traduzida em esforço, nos leva à perseguição ou à fuga⁴⁰⁸.

Acrescentemos agora. Enquanto que o *Desejo* implica a ausência do objecto, o *Amor* – tal como o *Ódio* – implica a sua presença (o par presença/ausência é, como em muitos autores, fundamental em Hobbes). O objecto (subjectivo, isto, é respeitante a cada sujeito, não absoluto) do *Apetite* e do *Desejo* é o *Bem* – aquilo que agrada⁴⁰⁹; o (igualmente subjectivo e não absoluto) do *Ódio* e da *Aversão*, o *Mal* – aquilo que desagrada⁴¹⁰. *Bem* e *Mal* têm, portanto, uma origem subjectiva e relativa. Mas ganham uma certa objectividade – a bem dizer: ganham a sua primeira existência verdadeiramente conceptual, simultaneamente com um “conteúdo partilhado”, como diz J. B. Schneewind⁴¹¹

⁴⁰³ HOBBS, *De Corpore* (1655), VI, 7, trad. castelhana por Joaquín Rodríguez Feo, *Tratado sobre el cuerpo*, Editorial Trotta, Madrid 2000, p. 81.

⁴⁰⁴ HOBBS, *Leviatã*, Introdução (HOBBS, Thomas, *Leviathan*, op. cit., pp. 82-83).

⁴⁰⁵ HOBBS, *Elements of Law*, XII, 5. Cf. SCHNEEWIND, J. B., *The Invention of Autonomy. A History of Modern Moral Philosophy*, op. cit., p. 89.

⁴⁰⁶ HOBBS, *Leviatã*, Cap. VI (HOBBS, Thomas, *Leviathan*, op. cit., p. 118).

⁴⁰⁷ Cf. tb. HOBBS, *The Elements of Law*, VII, 2; *De Corpore*, XXV, 12, op. cit., p. 309; e OAKESHOTT, Michael, *Rationalism in Ethics and Politics*, op. cit., pp. 250, 300.

⁴⁰⁸ Seria necessário, de facto, desenvolver aqui o estatuto da imaginação em Hobbes. E, mais geralmente, projecto muito vasto, ligar imaginação e paixão nas teorizações gerais das emoções.

⁴⁰⁹ HOBBS, *Elements of Law*, VII, 3.

⁴¹⁰ HOBBS, *Elements of Law*, VII, 3. Cf. OAKESHOTT, Michael, *Rationalism in Ethics and Politics*, op. cit., p. 250.

⁴¹¹ SCHNEEWIND, J. B., *The Invention of Autonomy. A History of Modern Moral Philosophy*, op. cit., p. 88.

– no interior da comunidade política. Na comunidade política <Commonwealth>, a determinação do Bem e do Mal incumbe à pessoa que a representa⁴¹², e uma das principais razões das doenças que podem atingir a comunidade política é cada indivíduo julgar-se juiz das boas e das más acções⁴¹³. Na comunidade política não é o Apetite dos indivíduos privados – subjectivo e relativo, exprimindo a passionalidade própria originada na imaginação –, mas sim a lei, «que é a Vontade e Apetite do Estado», que é o padrão do Bem e do Mal⁴¹⁴. Esse padrão servirá para regular as paixões: deixadas a si mesmas, elas são destituídas de qualquer princípio de regulação interna, o seu controle interno é impossível, só um poder externo as pode refrear (Hobbes é, provavelmente, o menos estóico dos filósofos do século XVII⁴¹⁵). As paixões são em vários números – de facto, para algumas faltam-nos até os nomes⁴¹⁶ –, e Hobbes lista-as ao longo do Capítulo VI do *Leviathan*⁴¹⁷, que inclui igualmente uma teoria da sua expressão linguística e física. O Prazer, por exemplo, seja ele dos sentidos ou da mente – neste último caso chama-se alegria⁴¹⁸ –, é a “aparência” do Bem, o Desprazer a “aparência” do Mal. A vida⁴¹⁹ é uma sequência ininterrupta de paixões, particularmente de desejos, não há (contrariamente ao que se passará com Espinosa) maneira de atingir uma felicidade que interrompa a série: a vida é desejo, apetite, e cada desejo põe um novo fim⁴²⁰, seja riqueza ou honra, formas de poder⁴²¹. Ela é aspiração, progressão de um grau de poder para outro⁴²². Nesta progressão consiste a felicidade <Felicity>⁴²³. Não há *Summum bonum* ao qual se possa aspirar. As paixões, nascidas da imaginação, não contêm, como dissemos, nenhum princípio de regulação interna, e só o Apetite do Estado, a Lei, as pode (superficialmente) refrear.

Tal progressão das paixões interrompe-se, no entanto, na deliberação. A teoria hobbesiana da deliberação encontra-se, sob muitos aspectos, próxima da aristotélica (de resto, o que Aristóteles diz no capítulo tem toda a aparência do definitivo). Não há deliberação nem sobre o passado – ela diz sempre respeito ao futuro – nem sobre aquilo que é julgado impossível ou necessário, mas apenas sobre aquilo que é julgado possível e reali-

⁴¹² HOBBS, *Leviatã*, Cap. VI (HOBBS, Thomas, *Leviathan*, op. cit., p. 120).

⁴¹³ HOBBS, *Leviatã*, Cap. XXIX (HOBBS, Thomas, *Leviathan*, op. cit., p. 365).

⁴¹⁴ HOBBS, *Leviatã*, Cap. XLVI (HOBBS, Thomas, *Leviathan*, op. cit., p. 697).

⁴¹⁵ Sobre a oposição de Hobbes ao estoicismo, cf., por exemplo, SCHNEEWIND, J. B., *The Invention of Autonomy. A History of Modern Moral Philosophy*, op. cit., pp. 85-86. Entre outras coisas, o desejo hobbesiano não é proposicional, à maneira do desejo estóico. Não representa o assentimento a uma crença. Os desejos hobbesianos são, nota Schneewind, “forças causais”.

⁴¹⁶ Cf. HOBBS, *Elements of Law*, IX, 19 (referimos já esta passagem numa nota à secção 2.4.). Em IX, 19, Hobbes descreve a experiência do sublime (sem, bem entendido, usar a palavra).

⁴¹⁷ Cf. tb. HOBBS, *Elements of Law*, IX.

⁴¹⁸ Cf. tb. HOBBS, *Elements of Law*, VII, 9.

⁴¹⁹ Cf. o penúltimo parágrafo do Cap. VI do *Leviatã* (HOBBS, Thomas, *Leviathan*, op. cit., pp. 129-130).

⁴²⁰ HOBBS, *Elements of Law*, VII, 6.

⁴²¹ HOBBS, *Elements of Law*, VII, 7.

⁴²² HOBBS, *Elements of Law*, IX, 1.

⁴²³ HOBBS, *Leviatã*, Cap. VI, penúltimo parágrafo (HOBBS, Thomas, *Leviathan*, op. cit., pp. 129-130), e Cap. XI (HOBBS, Thomas, *Leviathan*, op. cit., p. 160). Cf., a propósito destas questões, MALHERBE, Michel, *Thomas Hobbes*, Vrin, Paris, 1984, pp. 136-137, e OAKESHOTT, Michael, *Rationalism in Ethics and Politics*, op. cit., pp. 250, 293, 301.

zável⁴²⁴. Do ponto de vista que aqui nos ocupa, a deliberação interessa porque ela implica um conflito de paixões – Desejo *versus* Aversão, Esperança *versus* Medo – que imobiliza o espírito e tem como fim terminar com a liberdade que anteriormente possuíamos de fazer algo ou não de acordo com o nosso Apetite ou Aversão: a Vontade <Will> é o término da deliberação, «o último Apetite, ou Aversão, aderindo à acção ou à omissão»⁴²⁵. Até ao seu fim, o processo deliberativo como que impede a corrida desenfreada das paixões. É algo como uma morte provisória. Mas quando ele chega ao fim, a corrida recomeça. «A vontade é o último acto daquele que delibera»⁴²⁶. A vontade – quer dizer, as paixões, produto, repita-se, da imaginação – segue um novo percurso no fim da deliberação. No pacto social, a deliberação resulta precisamente na perda de liberdade que institui a obrigação⁴²⁷. A transferência do poder para o Representante é um produto da vontade, isto é, das paixões, isto é, da imaginação. De uma deliberação interrompida – supõe-se que por impedimento externo ou por algo como uma espécie de *akrasia* deliberativa, como aquela de que Montaigne sofria – resulta apenas uma intenção ou propósito⁴²⁸. Mas a corrida pode perfeitamente deixar intenções mortas pelo caminho – e deixa.

Uma paixão fundamental para a antropologia e para a teoria política hobbesiana é, como se disse, a do medo. E Hobbes é o maior pensador do medo, isto é, daquela que é talvez a mais fundamental das paixões (embora, como vimos na secção 2.4., o medo, para Hobbes, não seja uma das paixões “simples”). O medo – medo e apetite (ou apetite e aversão⁴²⁹) são «os primeiros imperceptíveis inícios das nossas acções»⁴³⁰, sendo o primeiro “vontade de omitir”⁴³¹ – é, em Hobbes, o operador da passagem do estado de natureza ao estado civil, um operador que não é apenas formal, mas que possui uma imensa carga energética, existencial e fenomenologicamente comprovada. Independentemente de se tratar de uma paixão ambígua, já que pode conduzir tanto à guerra quanto à paz, trata-se da única paixão que permite a instituição da sociedade civil. Como escreve Alan Ryan, o medo é fundamental «na motivação das pessoas no estado de natureza a estabelecerem umas com as outras um contrato para o estabelecimento de uma autoridade que os «sujeite a todos» e torne a paz possível»⁴³². O Capítulo XI do *Leviatã* explica-o: o medo da morte dispõe os homens a aceitarem obedecer a um poder comum, a sociedade é o único meio de os homens poderem assegurar a vida e a liber-

⁴²⁴ HOBBS, *Leviatã*, Cap. VI (HOBBS, Thomas, *Leviathan*, op. cit., pp. 127-128); *Elements of Law*, XII, 2; *De Cive*, II, 10.

⁴²⁵ HOBBS, *Leviatã*, Cap. VI (HOBBS, Thomas, *Leviathan*, op. cit., p. 127); cf. tb. *Elements of Law*, XII, 2. Cf. SCHNEEWIND, J. B., *The Invention of Autonomy. A History of Modern Moral Philosophy*, op. cit., pp. 88-89.

⁴²⁶ HOBBS, *De Cive*, II, 14; cf. tb. *De Corpore*, XXV, 13, op. cit., p. 309, que explica que vontade e apetite são a mesma coisa; e OAKESHOTT, Michael, *Rationalism in Ethics and Politics*, op. cit., p. 250.

⁴²⁷ HOBBS, *De Cive*, II, 10. Cf. SCHNEEWIND, J. B., *The Invention of Autonomy. A History of Modern Moral Philosophy*, op. cit., p. 90.

⁴²⁸ HOBBS, *Elements of Law*, XII, 8.

⁴²⁹ HOBBS, *De Corpore*, XXV, 13, op. cit., p. 309.

⁴³⁰ HOBBS, *Elements of Law*, XII, 1.

⁴³¹ HOBBS, *Elements of Law*, XII, 6.

⁴³² RYAN, Alan, «Hobbes's Political Philosophy», in SORELL, Tom (ed.), *The Cambridge Companion to Hobbes*, Cambridge University Press, Cambridge 1996, p. 209.

dade⁴³³. Diz o Capítulo XXI, «Medo e Liberdade são consistentes»⁴³⁴, e os *Elements of Law* elucidam-nos sobre a legitimidade dos pactos obtidos através do medo⁴³⁵. E será ainda o medo que impedirá os homens de retornarem ao estado de natureza. Como escreve Alan Ryan, «Hobbes confia fortemente que o medo do retorno ao estado de natureza dos seus súbditos os motive a manterem o pacto de obediência; como diz, o medo é o motivo em que podemos confiar, e gastou uma boa parte do *Leviathan* tentando persuadi-los a manterem os olhos no objecto desse medo»⁴³⁶. O medo em questão é o da morte, e particularmente da *morte violenta*⁴³⁷. Michael Oakeshott escreve-o: «man is a creature civilized by fear of death»⁴³⁸, o medo é “activo e inventivo”, indutor de racionalidade⁴³⁹. (Oakeshott identifica o medo da morte violenta com o medo da morte vergonhosa, e analisa a paixão do medo no contexto da sua tensão com a paixão do orgulho⁴⁴⁰.) Sabe-se que Hobbes concebia a sua própria vinda ao mundo como inspirada pelo medo. Aubrey conta a história no início da sua Vida de Hobbes: «The day of his Birth was April the fifth, Anno Domini 1588, on a Friday Morning, which that yeare was Good Friday. His mother fell in labour with him upon the fright of the Invasion of the Spaniards»⁴⁴¹.

As paixões podem, é claro, ser prejudiciais. Assim, a vanglória⁴⁴² é frequentemente causa de crimes, e o próprio medo – a paixão, de resto, que menos inclina os homens a violarem as leis – também o pode ser⁴⁴³. A antropologia hobbesiana das paixões convive com uma crítica da sua exorbitação através da eloquência. Esta é uma forma de poder⁴⁴⁴ produzida por homens de pouca sabedoria⁴⁴⁵ e que age sobre as paixões do auditor⁴⁴⁶. É uma forma de poder particularmente nefasta, já que favorável à sedição e à rebelião⁴⁴⁷. Trata-se, é claro, de uma das formas possíveis de eloquência (a retórica, que visa provocar “tempestades na alma”, por oposição à lógica⁴⁴⁸).

⁴³³ HOBBS, Thomas, *Leviathan*, op. cit., p. 163. Cf. tb. o Cap. XIII (HOBBS, Thomas, *Leviathan*, op. cit., p. 188), e *De Cive*, I, 2 e I, 14, *in fine*.

⁴³⁴ HOBBS, Thomas, *Leviathan*, op. cit., pp 262-263. Cf. tb. *Elements of Law*, XII, 3.

⁴³⁵ HOBBS, *Elements of Law*, XV, 13; cf. tb. *De Cive*, II, 16.

⁴³⁶ RYAN, Alan, «Hobbes's Political Philosophy», in SORELL, Tom (ed.), *The Cambridge Companion to Hobbes*, op. cit., p. 225. Cf., no entanto, *De Cive*, II, 18: em certas circunstâncias – quando o nosso corpo se encontra ameaçado, o medo pode ser também operatório no retorno ao estado de natureza.

⁴³⁷ Cf. STRAUSS, Leo, *The Political Philosophy of Hobbes*, The University of Chicago Press, Chicago 1963 (1936), p. 16.

⁴³⁸ OAKESHOTT, Michael, *Rationalism in Ethics and Politics*, op. cit., p. 256.

⁴³⁹ OAKESHOTT, Michael, *Rationalism in Ethics and Politics*, op. cit., p. 306.

⁴⁴⁰ OAKESHOTT, Michael, *Rationalism in Ethics and Politics*, op. cit., p. 302; cf. tb. pp. 306-308, 343.

⁴⁴¹ AUBREY, John, *Brief Lives* (1669-1696), ed. O. L. Dick, Penguin, Harmondsworth 1962, p. 227. Sobre a paixão do medo, cf. tb. MALHERBE, Michel, *Thomas Hobbes*, op. cit., pp. 135-143.

⁴⁴² Cf. OAKESHOTT, Michael, *Rationalism in Ethics and Politics*, op. cit., pp. 301-302.

⁴⁴³ HOBBS, *Leviatã*, Cap. XXVII (HOBBS, Thomas, *Leviathan*, op. cit., p. 343).

⁴⁴⁴ HOBBS, *Leviatã*, Cap. X (HOBBS, Thomas, *Leviathan*, op. cit., p. 151).

⁴⁴⁵ HOBBS, *Elements of Law*, XXVII, 13, 14; *De Cive*, XII, 12.

⁴⁴⁶ HOBBS, *Elements of Law*, XXVII, 14.

⁴⁴⁷ HOBBS, *Elements of Law*, XXVII, 12-15; *De Cive*, XII, 12-13.

⁴⁴⁸ Sobre a distinção entre ambas, cf. HOBBS, *De Cive*, XII, 12. Sobre a crítica da eloquência

Em nenhum autor como Hobbes, o passional, e o medo racionalizado ao passional, vive tão centralmente com a filosofia. Na eterna disputa entre espinosistas e hobbesianos – e trata-se verdadeiramente de um dos pontos nodais da filosofia política, talvez até sobretudo pelo fundo comum que as duas doutrinas partilham –, os segundos poderão sempre acusar os primeiros de não pensarem suficientemente bem o medo. O que não quer dizer que não haja boas respostas do outro lado⁴⁴⁹. Mas elas sofrerão talvez da dependência relativamente a uma ontologia da afirmação, que afirma a indistinção entre o ético e o cognitivo, e que naturalmente tende para uma sua desvalorização. O “poder do negativo” em Hegel reterá talvez sempre algo do espírito hobbesiano, e isso não apenas no medo da morte violenta na célebre dialéctica do senhor e do escravo⁴⁵⁰.

5.5. Princípios, self-Interest e progresso

A filosofia política do século XVIII continuará sem dúvida a falar das paixões e a colocá-las no centro da reflexão. Um bom exemplo é o Montesquieu de *De l'esprit des lois*⁴⁵¹. O capítulo 1 do Livro III distingue celebrenemente a natureza e o princípio do governo. A natureza do governo corresponde a uma estrutura formal, o princípio às paixões, o que faz agir, mover, a estrutura⁴⁵². O princípio da democracia é a virtude⁴⁵³, o da monarquia a honra (a honra – uma “honra falsa”, mas que é útil ao público – dá vida à estrutura monárquica, faz mover todas as partes do corpo político)⁴⁵⁴, o do depo-

em Hobbes, na sua relação com a teoria das paixões, cf. SKINNER, Quentin, *Reason and Rhetoric in the Philosophy of Hobbes*, op. cit., pp. 268-271, 276-284, 317-318, 338-341, 345-346.

⁴⁴⁹ Não convém, obviamente, descurar a importância da reflexão espinosista sobre o medo <Metus> (cf. a Definição XIII da Parte III da *Ética*), próximo, mas distinto, do temor <Timor> (cf. a Definição XXXIX da mesma Parte III da *Ética*). O medo, tal como a esperança, não pode nunca ser bom em si mesmo e indica impotência da alma (*Ética*, IV, Prop. XLVII e Escólio). Mas – tal como a humildade, o arrependimento e a esperança – traz, na vida corrente, mais vantagens do que inconvenientes: «o vulgo é terrível quando não tem medo» (*Ética*, IV, Prop. LIV, Escólio). Ele pode engendrar a concórdia, mas, é verdade, sem a confiança <fide> (*Ética*, IV, Apêndice, Cap. XVI). Mas, e eis o essencial, governarmo-nos pelo medo, e fazer o bem para evitar o mal, não é racional (*Ética*, IV, Prop. LXIII; cf. *Ética*, IV, Apêndice, Cap. XXXI). O medo não é racional, do mesmo modo que a comisseração, por muito que queira tomar o aspecto da piedade, também o não é (*Ética*, IV, Apêndice, Cap. XVI).

⁴⁵⁰ HEGEL, *Phänomenologie des Geistes* (1807), Suhrkamp, Francforte 1984, pp. 150-155.

⁴⁵¹ Passando da filosofia política para a história, Alan T. McKenzie, no contexto de uma muito interessante investigação da importância das paixões na prosa do século XVIII, pôde mostrar de forma muito convincente o significativo papel que a análise das paixões ocupa em *The Decline and Fall of the Roman Empire*, de Edward Gibbon (MCKENZIE, Alan T., *Certain, Lively Episodes. The Articulation of Passion in Eighteenth-Century Prose*, The University of Georgia Press, Athens 1990, Cap. VIII). O livro mostra, no seu conjunto, o modo como o século XVIII pensava as paixões fora do espírito sistemático característico do século XVII.

⁴⁵² MONTESQUIEU, *Do espírito das leis*, III, 1. (MONTESQUIEU, *De l'esprit des lois*, Folio/Gallimard, 2 vols., Paris 2005 (1748), volume I, p. 114).

⁴⁵³ MONTESQUIEU, *Do espírito das leis*, III, 3. (MONTESQUIEU, *De l'esprit des lois*, op. cit., volume I, pp. 115-119).

⁴⁵⁴ MONTESQUIEU, *Do espírito das leis*, III, 7. (MONTESQUIEU, *De l'esprit des lois*, op. cit., volume I, pp. 123-124).

tismo o medo⁴⁵⁵. Convém certamente, como nota Bertrand Binoche, no magnífico livro que consagrou a *De l'esprit des lois*⁴⁵⁶, distinguir princípios no sentido estrito e princípios no sentido lato⁴⁵⁷. Apenas os princípios no sentido estrito (virtude, honra e medo) são paixões. Os outros – que incluem o governo enquanto forma, o meio geográfico, a economia política, a religião e a história – não o são. O “Prefácio” de *De l'esprit des lois* – «J’ai posé les principes», «Je n’ai point tiré mes principes de mes préjugés, mais de la nature des choses», «Plus on réfléchira sur les détails, plus on sentira la certitude des principes»⁴⁵⁸ – refere-se a ambos, mas eles possuem naturezas diferentes. As paixões (os princípios no sentido estrito) são primeiras por relação às formas do governo, são a sua condição indispensável, e, por isso, a educação (tema do Livro IV⁴⁵⁹) visa antes de tudo o mais garantir que as paixões são tais que o governo possa controlar os governados, isto é, visa impedir a corrupção do princípio⁴⁶⁰. Um estado bem ordenado, sublinha Binoche, «liga todas as suas disposições à manutenção do seu princípio», que é o seu “centro de gravidade”⁴⁶¹. As paixões são, portanto, fundamentais para Montesquieu. Mas a deslocação em relação a Hobbes – ou a Maquiavel, para o qual «em todas as cidades e em todas as nações prevalecem os mesmos desejos e as mesmas paixões que sempre prevaleceram»⁴⁶² – é enorme. Como nota ainda Binoche, a teorização hobbesiana supunha uma natureza universal, mas em Montesquieu, que insiste na diversidade dos governos e das suas bases antropológicas (as paixões, justamente), «a unidade da natureza humana tende a dissolver-se na pluralidade dos princípios»⁴⁶³. Está assim dado o primeiro passo, em pleno século XVIII, para uma mutação que deixará marcas. E talvez se possa ver igualmente nisto o sinal de uma passagem da antropologia à sociologia como matriz do pensamento político.

Há ainda uma outra visão das paixões, intrinsecamente distinta da aristotélica e tomista, bem como da estóica, assim como da filosofia clássica do século XVII, e que será crucial nas teorizações que o século XVIII nos oferecerá. Ela define-se pela atenção ao modo como certas paixões que são vícios – ou, pelo menos, não se podem afirmar explicitamente como virtudes – têm resultados que são declaradamente virtuosos. Em Vico encontramos um perfeito exemplo desse processo que tanto interessou Albert

⁴⁵⁵ MONTESQUIEU, *Do espírito das leis*, III, 9. (MONTESQUIEU, *De l'esprit des lois*, op. cit., vol. I, pp. 125-126).

⁴⁵⁶ BINOCHÉ, Bertrand, *Introduction à De l'esprit des lois de Montesquieu*, op. cit.

⁴⁵⁷ BINOCHÉ, Bertrand, *Introduction à De l'esprit des lois de Montesquieu*, op. cit., pp. 105-107.

⁴⁵⁸ MONTESQUIEU, *Do espírito das leis*, Prefácio. (MONTESQUIEU, *De l'esprit des lois*, op. cit., vol. I, pp. 81, 82).

⁴⁵⁹ MONTESQUIEU, *Do espírito das leis*, Livro IV. (MONTESQUIEU, *De l'esprit des lois*, op. cit., vol. I, pp. 130-146).

⁴⁶⁰ BINOCHÉ, Bertrand, *Introduction à De l'esprit des lois de Montesquieu*, op. cit., pp. 108 sgts.

⁴⁶¹ BINOCHÉ, Bertrand, *Introduction à De l'esprit des lois de Montesquieu*, op. cit., p. 133.

⁴⁶² MAQUIAVEL, *Discorsi sopra la prima deca di Tito Livio*, I, 39; cf. igualmente III, 43 (MACHIAVELLI, *Discorsi sopra la prima deca di Tito Livio*, ed. Giorgio Inghesi, Rizzoli, Milão 2010, pp. 145-147 e p. 564-566). Ernst Cassirer (CASSIRER, Ernst, *The Myth of the State*, Yale University Press, New Haven 1946, pp. 124 sgts.) insistiu fortemente, e de modo inteiramente convincente, neste aspecto do pensamento de Maquiavel.

⁴⁶³ BINOCHÉ, Bertrand, *Introduction à De l'esprit des lois de Montesquieu*, op. cit., p. 109.

Hirschmann⁴⁶⁴. Lê-se na *Scienza Nuova*: «A legislação considera o homem tal como ele é, e procura fazer dele *um bom uso na sociedade humana*. Nessa intenção, ela modifica as três inclinações viciosas que desencaminham todo o género humano, e que são: a *ferocidade*, a *avareza*, a *ambição*, e fá-las produzir o *exército*, o *comércio* e a *corte*, isto é, a *força*, a *riqueza* e o *saber das repúblicas*. Esses *três grandes vícios* que chegariam para destruir nesta terra todas as gerações humanas tornam-se a fonte da *felicidade civil*». E Vico acrescenta: «Este axioma mostra-nos que há uma *providência divina*, ou, para dizer melhor, um *espírito legislador divino*, que, *de todas as paixões dos homens ligadas à sua própria utilidade*, dessas paixões que poderiam conduzir os homens a viver *na solidão e na barbárie*, soube extrair a *ordem civil* por meio da qual as *sociedades humanas* são formadas»⁴⁶⁵.

Não é naturalmente necessário conceber tal metamorfose como inspirada pela Providência divina, como Vico, ou então à maneira hegeliana, como uma astúcia da razão, que faz trabalhar a paixão dos indivíduos históricos e perecíveis por sua conta, sacrificando-se, sem o saberem, ao espírito universal. Hegel, com efeito, fala dessa astúcia da razão <*List der Vernunft*> sobretudo na Introdução às *Lições sobre a filosofia da história*⁴⁶⁶ e refere-a explicitamente ao conceito cristão de Providência: «À pura luz desta ideia divina <*gottlichen Idee*>, a qual não é mais do que um simples ideal, se desvanece a aparência do mundo como acontecimento sem sentido»⁴⁶⁷. O plano da Providência executa-se por meio das paixões humanas: «(...) as paixões <*Leidenschaften*> (...) realizam-se segundo a sua determinação natural <*Naturbestimmung*> mas produzem o edifício da sociedade humana, na qual conferiram ao direito e à ordem o poder contra elas mesmas»⁴⁶⁸. Hegel explica o que entende por paixão: «falarei então de paixão, entendendo por isso a determinação particular do carácter <*die partikuläre Bestimmtheit des Charakters*> na medida em que essas determinações do querer <*diese Bestimmtheiten des Wollens*> não têm um conteúdo puramente privado, mas constituem o elemento activo que põe em movimento as acções universais»⁴⁶⁹. Mas é importante distinguir dentro da paixão pelo menos dois momentos: o primeiro, o seu aspecto formal, de energia da vontade e da acção; o segundo, o da determinação dos fins e do conteúdo do meu querer. Aqui, neste segundo momento, Hegel refere-se ao Estado, às sociedades particulares, e adianta uma nota característica: ao nível das sociedades particulares é sempre possível a referência a fins imediatos, a determinação de conteúdos para as paixões dos governantes, «mas a História universal <*Weltgeschichte*> não começa com nenhum fim consciente (...) O fim universal com que começa a história é o de dar satisfação ao conceito de Espírito. Mas este fim existe apenas *em si*, isto é, como natureza: é uma tendência inconsciente, escondida nas camadas mais recônditas da interioridade e toda

⁴⁶⁴ CF. HIRSCHMANN, Albert O., *The Passions and the Interests. Political Arguments for Capitalism before Its Triumph*, Princeton University Press, Princeton 1997 (1977).

⁴⁶⁵ VICO, Giambattista, *Scienza Nuova* (1725), Livro I, “Do estabelecimento dos princípios”, Secção segunda, # VII, in *Autobiografia, Poesie, Scienza Nuova*, Garzanti, Milão 2006, pp. 245-246.

⁴⁶⁶ HEGEL, G. W. F., *Vorlesungen über die Philosophie der Geschichte*, Suhrkamp, Francforte 1986, p. 49.

⁴⁶⁷ HEGEL, G. W. F., *Vorlesungen über die Philosophie der Geschichte*, op. cit., p. 53.

⁴⁶⁸ HEGEL, G. W. F., *Vorlesungen über die Philosophie der Geschichte*, op. cit., p. 42.

⁴⁶⁹ HEGEL, G. W. F., *Vorlesungen über die Philosophie der Geschichte*, op. cit., p. 38.

a obra da História universal consiste (...) no trabalho de trazer a consciência (...) Esta massa imensa de desejos, de interesses e de actividades constitui os instrumentos e os meios de que se serve o Espírito do Mundo <Weltgeist> para chegar ao seu fim, o elevar à sua consciência e o realizar”⁴⁷⁰. Note-se que podemos encontrar nos escritos histórico-políticos de Kant algo de muito semelhante à astúcia da razão hegeliana, só que, obviamente, pensado sob o modelo do regulador e não do constitutivo⁴⁷¹.

A metamorfose dos vícios em virtudes pode, com efeito, ser inspirada pela própria auto-organização da sociedade, sem suposição de qualquer exterioridade providencial ou organização teleológica ao modo hegeliano, como na *Fábula das abelhas* (1714) de Mandeville⁴⁷². Ou então em *The Wealth of Nations*, de Adam Smith⁴⁷³. O jogo das paixões é um puro produto das acções dos indivíduos no interior da sociedade, motivados pelo *self-interest*. A defesa do *self-interest* por Adam Smith é decisiva na oposição de Smith, por um lado, a Hutcheson (de quem foi aluno)⁴⁷⁴, para quem toda a virtude era, no fundo, benevolência⁴⁷⁵, e, por outro, embora menos, a Mandeville, para quem, por sua vez contra Shaftesbury⁴⁷⁶, nada mais existia para além do *self-interest*, proposição que não merecia o acordo de Smith⁴⁷⁷. Não devemos, no entanto, pensar que esta concepção da passionalidade nos arrasta para o exterior de qualquer moralidade. O próprio *self-interest* define as condições da moralidade. Não se trata de uma actualização do pecado de Lucifer segundo Duns Escoto: um desejo desordenado pela felicidade própria⁴⁷⁸. Sem ir mais longe: *The Wealth of Nations*, escreve Stephen Holmes, é construído sobre “um contraste subjacente entre interesse e inveja”⁴⁷⁹. O que é importante, e abrange a totalidade destas doutrinas, é que não encontramos aqui nenhuma regulação providencial ou teleológica do passional. E, permanecendo no contexto de uma concepção social das paixões, nos encontramos nos antípodas do modelo aristotélico e tomista e num quadro muito diferente daquele que o século XVII nos ofereceu.

⁴⁷⁰ HEGEL, G. W. F., *Vorlesungen über die Philosophie der Geschichte*, op. cit., pp. 39-40. Tudo isto deve, bem entendido, ser enquadrado no contexto geral da teleologia hegeliana.

⁴⁷¹ Cf. TUNHAS, Paulo, «Acontecimento e dissimulação na filosofia da história de Kant», art. cit.

⁴⁷² Cf. MANDEVILLE, Bernard, *The Fable of the Bees and Other Writings*, Hackett, Indianapolis 1977.

⁴⁷³ SMITH, Adam, *The Wealth of Nations* (1776), trad. portuguesa por T. Cardoso e L. C. de Aguiar, *A riqueza das nações*, Fundação Gulbenkian, Lisboa 1983.

⁴⁷⁴ HUTCHESON, Francis, *An Essay on the Nature and Conduct of the Passions and Affections, with Illustrations on the Moral Sense* (1728), Liberty Fund, Indianapolis 2002.

⁴⁷⁵ Cf. HUTCHESON, Francis, *An Essay on the Nature and Conduct of the Passions and Affections, with Illustrations on the Moral Sense*, op. cit., p. 22, para a oposição entre desejos egoístas e benevolentes, e SMITH, Adam, *The Theory of Moral Sentiments*, op. cit., pp. 440 sgts.

⁴⁷⁶ SHAFTESBURY, *The Characteristicks of Men, Manners, Opinions, Times* (1711), Liberty Fund, Indianapolis 2001.

⁴⁷⁷ Cf., por exemplo, MANDEVILLE, Bernard, *The Fable of the Bees and Other Writings*, op. cit., p. 104, e SMITH, Adam, *The Theory of Moral Sentiments*, op. cit., pp. 10, 166 sgts., 449 sgts.

⁴⁷⁸ Cf., para o pecado de Lucifer segundo Duns Escoto, SCHNEEWIND, J. B., *The Invention of Autonomy. A History of Modern Moral Philosophy*, op. cit., p. 22.

⁴⁷⁹ HOLMES, Stephen, *Passions and Constraint. On the Theory of Liberal Democracy*, The University of Chicago Press, Chicago 1995, p. 280, nota 56.

Encontramos talvez aqui uma das últimas grandes tentativas para pensar o social a partir do passional⁴⁸⁰. Como apontámos no início, tanto o positivismo comteano como o marxismo insistirão, cada um à sua maneira, num movimento de progresso que anulará a própria possibilidade de uma natureza humana estável, e, por conseguinte, minará o cerne das grandes teorias das paixões⁴⁸¹. Sem dúvida que as doutrinas das paixões permanecerão vivas em alguns autores que, em grau variável, as exploram. Em filosofia, Kierkegaard e Nietzsche serão certamente dois grandes pensadores da paixão⁴⁸². Mas permanecerão gestos relativamente marginais. O mesmo se dirá daqueles que pensam as paixões no contexto do social. Um dos elementos fundamentais da visão tocquevilleana é, certamente, a oposição entre as paixões da igualdade e da liberdade⁴⁸³. E, por exemplo, em autores tão diversos como Fourier e Pareto elas desempenharão um papel fundamental. No primeiro, a análise da “atração apaixonada”⁴⁸⁴, permite-nos descobrir um sem número de paixões – entre as quais a cabalística, a borboletina e a compósita – que desempenharão, nas suas múltiplas combinações, um papel

⁴⁸⁰ Como se sabe, Friedrich A. Hayek procurou recuperar o liberalismo clássico do século XVIII, o que implica, pelo menos em certa medida, recuperar igualmente a sua teoria das paixões. Cf. HAYEK, Friedrich A., *Law, Legislation and Liberty*, 3 vols. (1973, 1976, 1979), trad. francesa por Raoul Audoin, *Droit, législation et liberté*, Presses Universitaires de France, Paris 1983.

⁴⁸¹ Convém distinguir essa passagem para uma concepção auto-plástica da natureza humana que as filosofias do progresso instituirão da mais geral capacidade de construir novas imagens de si que encontramos de forma mais evidente em certas épocas da história. A Renascença é um bom exemplo, cf. GREENBLATT, Stephen, *Renaissance Self-Fashioning. From More to Shakespeare*, The University of Chicago Press, Chicago 2005 (1980). Na Renascença, tal capacidade deve-se sobretudo à importância acrescida de dois factores, a tónica posta no indivíduo e uma nova concepção da mobilidade: mobilidade cósmica em Pico Della Mirandola, mobilidade política em Maquiavel, mobilidade ontológica em Montaigne e mobilidade cognitiva em Galileu.

⁴⁸² Em Kierkegaard, a paixão <*Liedenskab*> desempenha um papel fundamental. Trata-se, com efeito, de uma categoria operatória fundamental, na medida em que nos permite mudar de uma esfera (de um tipo de objectos e da maneira de pensar que lhe corresponde) para outra. O caso de Nietzsche – ele próprio quase um historiador das paixões – não é menos claro e exigiria um longo estudo, até porque a teoria dos afectos ocupa um lugar importante nos fragmentos póstumos, mas basta talvez referir toda a importância da análise do ressentimento <*Ressentiment*> na *Genealogia da moral*, um dos mais característicos “afectos reactivos” <*reaktiven Affekte*> (NIETZSCHE, *Zur Genealogie der Moral*, in *Kritische Studienausgabe*, ed. Colli e Montinari, vol. 5, DTV, Munique 1999). Sabe-se que Max Scheler dedicou uma importante análise a este afecto (cf. SCHELER, Max, *Vom Ressentiment im Aufbau der Moralen*, trad. francesa sem indicação do nome do tradutor, *L'homme du ressentiment*, op. cit.), bem como a sua importância nos comentadores de Nietzsche, uma das razões sendo a de que ele dá a ver o par activo/passivo (neste caso, reactivo), e a sua articulação com o par afirmação/negação, pares centrais para a filosofia das paixões (cf. DELEUZE, Gilles, *Nietzsche et la philosophie*, Presses Universitaires de France, Paris 1962; sobre o ressentimento, Cap. IV; sobre o par activo/reactivo, Cap. II; sobre o par afirmação/negação, Cap. V, especialmente pp. 201 sgts.). Outro ponto de interesse da teoria do afecto <*Affekt*> nietzschiana é a sua relação com dois outros conceitos: o de instinto <*Instinkt*> e de pulsão <*Trieb*> (a tradução de *Trieb* será sempre complexa – “tendência” ou “pulsão”?, embora certamente nunca “instinto” –, mas em Nietzsche, contrariamente ao que se passa com Fichte, por exemplo, “pulsão” parece mais conveniente).

⁴⁸³ Cf. TUNHAS, Paulo, «Alexis de Tocqueville», *Annualia Verbo 2008/2009*, Editorial Verbo, Lisboa 2009, pp. 257-260.

⁴⁸⁴ Cf. FOURIER, Charles, *Le nouveau monde industriel et sociétaire* (1829), Flammarion, Paris 1973, pp. 87 sgts.

essencial na vida utópica. No segundo, como se sabe, a teoria dos sentimentos e dos resíduos, enquadrada no estudo das acções não-lógicas, é uma parte essencial do *Tratado de sociologia geral*. Os resíduos são a expressão de sentimentos⁴⁸⁵, que as derivações pretendem ocultar, dando-lhes um verniz lógico⁴⁸⁶. (Poder-se-á pensar, em parte, na oposição desenvolvida por Fernando Gil, entre fundação e fundamento⁴⁸⁷: é um muito semelhante processo de ocultamento da fundação pelo fundamento que verificamos no disfarce dos resíduos pelas derivações.) A classificação dos resíduos é vastíssima, indo do instinto para as combinações – algo que, de resto, lembra Fourier – ao resíduo sexual⁴⁸⁸. Toda a vida social aí se origina.

Certamente que outros autores, além destes – Rawls, por exemplo, que citámos no início deste texto –, prestaram atenção às paixões de um ponto de vista político. Mas – em parte pelas razões no princípio mencionadas, em parte, como também foi dito, pelo eclodir das filosofias do progresso que, voluntária ou involuntariamente, puseram em cheque a ideia de uma natureza humana universal e estável, em parte ainda pelo eclodir daquilo que Eric Voeglin⁴⁸⁹ apelidou de “gnosticismo” – o próprio projecto de fundação de uma teoria política alicerçada numa antropologia das paixões sofreu um declarado eclipse. Resta saber se terá de ser sempre assim. Talvez que a nossa actualidade obrigue a que o pensamento das paixões volte ao centro da filosofia política⁴⁹⁰.

5.6. Recapitulação

Procuremos resumir. O par passional fundamental em ética e em política é o par desejo/aversão (ou, alternativamente, amor/ódio) (1). A filosofia política clássica, e também, de maneiras diferentes, a grega e a medieval, buscaram o seu assento numa teoria das paixões (2). As teorias das paixões podem-se talvez dividir em dois campos: um, do qual um dos primeiros representantes é Aristóteles, que analisa as paixões num contexto social e político; o outro, que poderíamos fazer remontar aos Estóicos, que as estuda fora de qualquer enquadramento social (3). A filosofia da Idade Clássica, par-

⁴⁸⁵ PARETO, Vilfredo, *Trattato Di Sociologia Generale* (1916), 4 vols., § 875 (LOPREATO, Joseph, *Vilfredo Pareto. Selections from his Treatise, with an introductory essay*, op. cit., p. 47), § 1690 (LOPREATO, Joseph, *Vilfredo Pareto. Selections from his Treatise, with an introductory essay*, op. cit., p. 95).

⁴⁸⁶ PARETO, Vilfredo, *Trattato Di Sociologia Generale*, 4 vols. (1916), § 975 (LOPREATO, Joseph, *Vilfredo Pareto. Selections from his Treatise, with an introductory essay*, op. cit., p. 56).

⁴⁸⁷ Cf. GIL, Fernando, *La conviction*, Flammarion, Paris 2000 (trad. portuguesa por Adelino Cardoso e Marta Lança, revista pelo autor, *A convicção*, Campo das Letras, Porto 2003). Para uma análise desta oposição, cf. TUNHAS, Paulo, «O sujeito no conhecimento. Sobre Fernando Gil», *Phainomenon*, 22/23, 2011, pp. 275-302.

⁴⁸⁸ Cf. PARETO, Vilfredo, *Trattato Di Sociologia Generale*, 4 vols. (1916), § 888 (LOPREATO, Joseph, *Vilfredo Pareto. Selections from his Treatise, with an introductory essay*, op. cit., pp. 48-50).

⁴⁸⁹ Cf. VOEGLIN, Eric, *The New Science of Politics*, The University of Chicago Press, Chicago 1952, e *Science, Politics and Gnosticism*, Gateway Editions, Chicago 1968.

⁴⁹⁰ Num contexto que não é o da filosofia política, mas com fortes implicações para ela, Steven Pinker promoveu – em directa oposição a uma tradição herdada do século XIX –, uma poderosa reabilitação do conceito de natureza humana. Cf. PINKER, Steven, *The Blank State. The Modern Denial of Human Nature*, Penguin, Londres 2002.

tindo, regra geral, de um “individualismo metodológico”, rompe com as duas grandes tradições, embora nela, talvez mais do que em qualquer outra, o passional seja indispensável para pensar o político (4). O século XVIII introduz o tema de uma auto-regulação dos jogos passionais na sociedade, no que é talvez a última grande tentativa de atribuir ao passional um lugar fundador na teoria política. As filosofias do progresso tenderam a anular o carácter fundamental da teoria das paixões para o estudo da política, embora certos autores procurem manter viva essa velha tradição (5).

6. Conclusão

Procurou-se, ao longo deste texto, como dito no início, proceder a algo como a uma descrição aproximativa dos vários aspectos que a problemática das paixões (hoje: emoções) encerra. A primeira coisa a notar é a constância do tema na tradição filosófica. A interrogação sobre as paixões é, por mais intervalos que aparente, uma das mais perenes da filosofia.

A cadeia semântica na qual “paixões” se integra é vasta. “Pulsões”, “estados de alma”, “emoções”, “sentimentos”, são termos conexos. E deverá ser possível, mesmo com uma certa e largamente inevitável arbitrariedade, proceder ao estabelecimento de algo como uma hierarquia destes termos e determinar as disciplinas que melhor correspondem aos elementos dessa hierarquia. Foi o que procurámos muito esquematicamente fazer. É igualmente importante apontar certas variações semânticas que possuem um alcance filosófico determinante: forneceram-se algumas indicações neste capítulo, nomeadamente no que respeita à transição do vocabulário das paixões para o vocabulário das emoções. Mas é significativo que, apesar da diversidade do vocabulário, as discussões contemporâneas repitam em larga medida aquelas que, para não ir mais atrás, ocupavam os filósofos do século XVII.

Se alguma originalidade há no que atrás vem escrito, ela reside na tentativa de mapear as paixões a partir da velha tríade que, desde Platão, ocupa a filosofia: o Verdadeiro, o Belo e o Bem. Há paixões da cognição (que se desenvolvem a partir da oposição afirmação/negação), paixões estéticas (que remetem para um par originário: prazer/desprazer) e paixões ético-políticas (cuja fundação se encontra na oposição entre desejo e aversão, ou amor e ódio). As paixões não são as mesmas em cada uma destas regiões, elas correspondem em larga medida, e segundo um bom princípio aristotélico, à diversa natureza dos seus objectos. E, cumpre repetir aquilo que antes já foi dito, a esfera do passional é mais dificilmente condicionável – eliminável não o é nunca, verosimilmente – na estética do que na cognição e na esfera ético-política do que na estética.

Sem querer captar benevolência, e desculpar insuficiências várias, é necessário repetir textualmente o que se disse na abertura deste texto. O que aqui se buscou foi apenas um mapeamento muito geral, e forçosamente impreciso, de algumas questões ligadas à temática das paixões. Uma ambição mais vasta seria naturalmente desejável, mas, entre outras coisas, não caberia num tão limitado número de páginas. Além de que exigiria um estudo mais exaustivo da literatura relativa às paixões daquele que o autor destas linhas levou a cabo. Uma pressuposição habita as páginas que antecederam: as paixões são um elemento não descartável do nosso contacto com o real, mesmo em domínios,

como o do conhecimento científico, onde elas só idealmente (e, em boa medida, irrealmente) são elimináveis.

Aqui reside efectivamente um mistério, ou um quase-mistério. Que as paixões infiltrem domínios tão diversos da experiência humana como os do conhecimento, do prazer estético ou do saber ético-político, é tudo menos trivial. Revela que, de facto, as paixões definem o espaço de uma experiência à qual, em nenhum domínio e em nenhuma disciplina, nos podemos furtar. Tentar explorar a variedade desses domínios e dessas disciplinas foi o que aqui procurámos fazer. Que essa tentativa possa ter resultado na impressão de uma obscura reunião de *disjecta membra*, não é de natureza a dar prazer. Mas, e mais uma vez sem estar a pedir excessiva benevolência, o risco encontrava-se já inscrito no projecto e na natureza da coisa.

Um ponto, no entanto, merece ser sublinhado, algo que apenas surge claro no fim desta investigação. Sublinhámos a centralidade do medo na filosofia das paixões. E procurámos mostrar que tanto no domínio ético-político como no domínio estético ele é de facto fundamental (embora, neste último caso, o sublime kantiano remeta mais para o plano ético do que propriamente para o plano estético, algo que nos abstivemos de mencionar explicitamente, apesar da referência à nossa destinação moral). Ora, é curioso notar que o equivalente funcional do medo no plano cognitivo, a negação (que, como se viu, é concebida, desde Aristóteles, à imagem da fuga, e, no limite, com Sartre, do desmaio), desempenha um papel de muito menos relevo. A filosofia é, desde o princípio, dominada pelo primado da afirmação. Próximos de nós, Nietzsche e Husserl, de muito variadas maneiras, mostram-no. Certamente que há correntes e autores que privilegiam a negação. O cepticismo, dos pirrónicos a Popper, passando por Montaigne (e talvez mais em Popper do que nos pirrónicos e em Montaigne), será disto um exemplo. Resta que são autores minoritários. O que nos conduz a uma interrogação final. Porque razão é assim? Porque razão a afirmação se encontra mal distribuída entre os objectos de pensamento? Porque é que os avatares da negação, tanto no plano estético como, e muito sobretudo, no plano ético-político, se manifestam tão poderosos e tão contrastantes com a afirmação dominante na cognição?

Seria talvez uma boa pergunta para terminar. Mas há aqui uma resposta a dar, que, sem eliminar a interrogação, lhe oferece um quadro mais rigoroso, mais local e menos global. É que se o medo e a negação possuem uma dimensão mais vasta no quadro ético-político do que no quadro cognitivo, é porque o quadro ético-político se encontra ontologicamente mais submetido à contingência e ao risco do que o quadro cognitivo. O quadro cognitivo lida, pelo menos idealmente, com uma realidade estável – ele só pode ser pensado sob a ficção dessa estabilidade –, enquanto que, no quadro ético-político, a condição para o pensar é exactamente a inversa: a ontologia é uma ontologia da instabilidade. Daí o excepcional primado do medo, da negação. No quadro estético, finalmente, encontramos, no plano do belo, uma estabilidade que é quase um exagero da estabilidade do quadro cognitivo; e, no quadro do sublime, uma instabilidade que não é menos exagerada relativamente ao quadro ético-político. Sublime: máximo de passionalidade – e máximo de negação. Do belo, entre outras coisas.

Mas talvez fosse útil, a título meramente indicativo, complementar esta descrição, que insiste na separação dos domínios e das maneiras de pensar e que obedece a uma inspiração aristotélica, nomeadamente no que diz respeito ao tipo de rigor, ou exactidão

<akribeia>, que cada ontologia permite⁴⁹¹, por uma descrição de tipo mais continuista, mais leibniziano. Ela não contradiria a descrição anterior, mas sugeriria um fundo de continuidade não só entre as paixões nos vários domínios (cognitivo, estético e ético-político) – o que, de resto, foi aqui parcialmente sugerido, por meio da sugestão de uma quase homologia entre os três pares de opostos fundamentais (afirmação/negação, prazer/desprazer e desejo/aversão) –, como também entre as próprias passividade e actividade. Com efeito, no estudo que dedicou ao par actividade/passividade em Espinosa e, sobretudo, Leibniz, Martha Kneale insistiu, partindo de três textos de Leibniz⁴⁹², no facto de, numa das elucidações que propõe desse par, aquela que melhor corresponde às características gerais da sua filosofia, Leibniz acentuar o carácter relativo da oposição⁴⁹³. No parágrafo 52 da *Monadologia*, Leibniz afirma, de facto, que a actividade e a passividade são mútuas: em cada caso de passividade e de actividade, cada substância é activa em alguns aspectos e passiva noutros. A tal obriga, quanto mais não seja, a doutrina da entre-expressão monádica (mencionámos já, na secção 4.5., a importância do conceito de expressão em filosofia, e, na secção 2.4., a questão fundamental da expressão das emoções). As criaturas, como se sabe, exprimem-se umas às outras. Expressar significa actividade e ser expresso passividade. As mónadas que mais exprimem são mais activas, as mónadas que menos exprimem mais passivas. Mas mesmo as mónadas mais passivas exprimem, ou espelham, algo. E mesmo as mónadas mais activas se deixam ser expressas, espelhadas. Deste modo, actividade e passividade comunicam entre si no interior de cada substância.

Isto representa, é claro, uma referência muito rápida à infinitamente subtil doutrina de Leibniz⁴⁹⁴. Mas chega para sugerir que, mesmo mantendo o par actividade/passividade e mesmo associando, como sempre se fez, a paixão à passividade, podemos

⁴⁹¹ A exigência de uma *akribeia* idêntica em todas as disciplinas releva da micrologia (*Metafísica*, Alfa pequeno, 3, 995a 10 sgts.) e «é próprio de um homem cultivado o não procurar a *akribeia* para cada género de coisas senão na medida em que a natureza do assunto a admite: é evidentemente quase tão desrazoável aceitar de um matemático raciocínios prováveis como exigir de um orador demonstrações propriamente ditas» (*Ética Nicomaqueia*, I, 1, 1094b 23-28; cf. igualmente I, 7, 1098a 26-27; e *Política*, VII, 7, 1328 a 20). Ainda: «as exigências de qualquer discussão dependem da matéria de que se trata. Ora, no terreno da acção e do útil, nada há de fixo, como também não o há no domínio da saúde» (*Ética Nicomaqueia*, II, 2, 1104a 2-4). Do mesmo modo, «os tratados de matemática não possuem carácter moral <êthos>, pois que não comportam intenção moral <proairesis>» (*Retórica*, III, 16, 1417a 19-20), «a demonstração <apodeixis> não implica carácter moral nem intenção» (*Retórica*, III, 17, 1418a 17; sobre a *akribeia* no contexto da retórica, cf. ainda *Retórica*, I, 10, 1369b 31-32; III, 12, 1414a 15-16). Cf., sobre o problema da *akribeia*, TUNHAS, Paulo, «Akribeia, maneiras de pensar e objectos de pensamento. O exemplo da descoberta», in CARDOSO, Adelino e MIRANDA JUSTO, José M. (eds.), *Sujeito e passividade*, Colibri, Lisboa 2002, pp. 21-60.

⁴⁹² LEIBNIZ, *De Affectibus* (1679), *Discurso da metafísica*, artigo 15 (e correspondência com Arnauld relativa a esse artigo) e *Monadologia*, §§ 49-52. Sobre o *De Affectibus*, cf. também DI BELLA, Stefano, «Le *De affectibus* leibnizien: de la dynamique des passions à la constitution de la substance individuelle», in MOREAU, Pierre-François (ed.) *Les passions à l'âge classique*, op. cit., pp. 193-208.

⁴⁹³ KNEALE, Martha, «Leibniz and Spinoza on Activity», in FRANKFURT, Harry G. (ed.), *Leibniz. A Collection of Critical Essays*, op. cit.

⁴⁹⁴ Sobre a problemática da expressão em Leibniz, cf., numa vasta bibliografia, GIL, Fernando, *Modos da evidência*, Cap. 10 («Expressão e pré-compreensão»), op. cit., pp. 157-169. Cf. tb. CARDOSO, Adelino, *Leibniz segundo a expressão*, Colibri, Lisboa 1992.

conceber uma visão mais alargada da esfera do passional. Ela caracterizar-se-ia, sem dúvida, pela acentuação de continuidades várias entre determinações contrárias, a começar pelas oposições que estruturam os domínios das paixões (afirmação/negação, prazer/desprazer e desejo/aversão, repitamo-lo) e acabando nas próprias paixões (o reconhecimento de um número infinito ou indeterminado de paixões, algo de aceite por praticamente todos os grandes autores do século XVII, como indicado na secção 2.4., aponta no sentido dessa continuidade). Tal não anularia a legitimidade das oposições nem poria em causa a sua efectividade, como não impossibilitaria a determinação de paixões particulares, através de uma parcial negação do contínuo (*omnis determinatio est negatio*, como celebrenemente lembrava Espinosa na carta 50, a Jarig Jelines⁴⁹⁵). Mas revelaria certos momentos de transição que um seu entendimento demasiado solidificado tende a ocultar. No limite, ela poderia ainda lançar alguma luz sobre a continuidade entre os vários estratos (do somático e do pulsional ao afectivo) referidos na secção 2., sob o modo de uma cada vez maior clareza e distinção das percepções. Mas, obviamente, a avaliação de uma teoria leibniziana das paixões exigiria um tratamento independente.

⁴⁹⁵ O significado desta passagem de Espinosa foi longa e magnificamente analisado por Pierre Macherey, que propõe uma leitura que se encontra, bem entendido, nos antípodas da interpretação hegeliana. Cf. MACHEREY, Pierre, *Hegel ou Spinoza*, Maspero, Paris 1979, Cap. IV.

RECENSÕES / BOOK REVIEWS

Roberto Hofmeister PICH (Ed.), *Anselm of Canterbury (1033-1109) Philosophical Theology and Ethics*. Proceedings of the Third International Conference of Medieval Philosophy, held at the Pontifical Catholic University of Rio Grande do Sul (PUCRS), Porto Alegre/Brazil, 2-4 September 2009, (Textes et Études du Moyen Âge, 60) Fédération Internationale des Instituts d'Études Médiévales, Porto 2011; 243 pp.; ISBN: 978-2-503-54265-2.

No prefácio e na introdução Roberto Hofmeister Pich enuncia o propósito a que se deve esta publicação, dedicada a Anselmo de Cantuária. Trata-se de um conjunto de ensaios reunidos em torno da teologia filosófica e ética, que foram apresentados no Congresso Internacional de Filosofia Medieval na Universidade Católica Pontifícia do Rio Grande do Sul em Porto Alegre (PUCRS), que decorreu entre os dias 2 e 4 de setembro de 2009. Estes contributos são dados agora à estampa, graças ao apoio financeiro e institucional da CAPES e da Universidade Católica Pontifícia.

O volume inclui 10 estudos académicos dedicados ao pensamento do *doctor magnificus* (cfr. Índice abaixo). Assim, o primeiro estudo analisa *per se* o método anselmiano, apontando para três palavras-chaves que descrevem o processo genético da sua constituição: «Tácita omni auctoritate (...) sola ratione», «unum argumentum», e «remoto Christo necessariis rationibus». As duas primeiras são específicas do pensamento do jovem prior de Bec, enquanto que a última é usada, particularmente, no período da sua atividade eclesiástica de arcebispo e com um sentido marcadamente teológico “com o fim de clarificar o mistério da encarnação” (pp. 1-2). De fato, o método anselmiano denota o carácter «revolucionário», que o historiador Guilherme de Malmesbury, coevo de Anselmo, denotou conscientemente (p. 3). A primeira etapa assenta na *saltem sola ratione* patente no *Prooemium* do *Monologion*; a segunda no *unum argumentum* do *Proslogion* e a terceira no *Cur Deus Homo*. Cada uma destas etapas põe em marcha uma dialética própria a cada uma delas, evidenciando a capacidade de compreensão do homem (p. 8), mas também, aquilo mesmo que a ultrapassa. É por esta razão que, segundo o autor, o argumento «ontológico», tal como foi denominado a partir de Kant, perde a sua verdadeira justificação, na medida em que ele se desenvolve não a partir da perspectiva do ser mas antes, na perspectiva exclusiva da grandeza (p. 7), respondendo assim o autor deste estudo à concepção erroneamente forjada na modernidade como «argumento ontológico». Já o segundo estudo, prolongando a reflexão anselmiana na linha de uma proximidade com a atitude filosófica agostiniana, indaga se não haverá, na obra especulativa do monge de Le Bec lugar para uma combinação entre filosofia e

teologia, a que se associa um irreduzível e lúcido método de pensamento filosófico (p. 26). Para isso, o autor propõe uma leitura onde ecoa a atitude agostiniana no primeiro capítulo do *Proslogion*, perscrutando alguns dos conceitos mais importantes do mestre de Hipona como seja o par *distentio-extentio* apontando o autor, de seguida, para uma releitura da *extensio* nas *Confissões*, que adquire em Santo Anselmo um sentido amplo e profundo, através da noção de *altitudo*. Esta noção mostra, por um lado a sua inspiração agostiniana, mas demonstra por outro, que apesar dela não renunciar a atingir o cume da existência de Deus, isso não implica que se possa atingir a sua sublimidade (p. 33). Por isso, não há comparação possível entre o intelecto humano e esta infinita *altitudo*. Daí que o *modus philophandi* do mestre de Hipona e do Arcebispo de Cantuária, ainda que possam diferir no método, coincidem na atitude filosófica quando passam da *scientia* para a *sapientia* (p. 35).

Sucedese a proposta de leitura do terceiro estudo sobre a «ideia» ontológica de Deus na elaboração do argumento anselmiano. É uma leitura analítica e bem fundamentada, a partir do *unum argumentum* (UA) do *Proslogion*, que tem o intuito de avaliar o seu significado lógico e ontológico nos capítulos II-IV (pp. 45-55), passando de seguida, para a análise da função argumentativa do UA, através da noção de existência de Deus, compaginando o debate de Anselmo com Gaunilo para, finalmente, equacionar a essência de Deus nos capítulos V-XXVI do *Proslogion*, terminando com a questão de saber se o UA é «uma prova ontológica da existência de Deus» (p. 63).

O quarto estudo tem como tema central avaliar a noção de Ideia no argumento de Anselmo. O objectivo deste artigo visa a compreender o argumento da existência de Deus, em *Proslogion* II-IV, comparando a doutrina da verdade, exposta por Anselmo no seu *De veritate*. É à luz desta relação que o *unum argumentum* poderá receber uma nova interpretação quando se entende que a prova de que «Deus vere esse» e que «vere esse, no *Proslogion*, deve ser acompanhada não só pelo propósito de compreender o que a fé dá, mas também, a de uma verdade que é procurada (p. 74). Por outro lado, torna-se necessário avaliar como o argumento tem em conta as «ideias» e as «cogitationes» na mente (p. 76). É por esta razão que o autor deste artigo intenta a análise da «idea» enquanto *datum* noético que não resulta unicamente de uma teoria da causalidade ou de uma teoria da verdade que lhe está subjacente (p. 84), mas aponta, antes, para uma percepção de que a ideia implica uma «fase intencional» da actividade mental do sujeito (p. 84). Neste ponto, o autor procura justificar uma certa similitude entre a prova única do «aliquid quo maius nihil cogitari potest» e a leitura da «Suprema verdade» enunciada no *De veritate*.

No quinto estudo o autor efectua uma leitura da significação e da forma lógica de um dos textos mais representativos a este respeito: o *De grammatico*. Este opúsculo tem merecido, por parte de alguns teóricos, opiniões pouco favoráveis sobre a formação lógica de Anselmo (p. 111). Mas este estudo sustenta a tese de que o Arcebispo de Cantuária desenvolve precisamente, neste opúsculo, uma «análise lógica semântica aprofundada e sofisticada», com o intento de verificar se a paronímia ou o denominativo *grammaticus* é uma substância ou uma qualidade (p. 112). Para isso, Anselmo confronta-se com a divergência de doutrinas sobre a paronímia: uma exposta por Aristóteles nas *Categorias*, que sustenta que *grammaticus* é uma qualidade, e a outra, a de Prisciano, que sustenta semanticamente que ela é uma substância. Anselmo tenta

conciliar estas duas doutrinas. Para isso, o autor deste estudo efectua uma análise sobre o uso dos argumentos falaciosos, de modo a poder justificar que eles servem metodologicamente para «diagnosticar e corrigir os argumentos falaciosos», como também, para apoiarem a formulação de doutrinas semânticas que são expostas na segunda parte do *De grammatico*.

O sexto estudo faz uma reflexão sobre a antropologia anselmiana, tendo em conta a característica constitutiva dos atos humanos, bem como as faculdades e o processo de conhecimento. O autor deste artigo afirma que não existe no conjunto das obras de Anselmo de Cantuária um «tratamento direto do homem», ainda que, quer as obras teológicas, quer as obras de cariz mais filosófico tratem, necessariamente, da natureza humana. Já quanto às obras que pretendem mostrar em que medida o homem é responsável pelos seus atos também aí se detecta uma antropologia teológica, alargando-se o horizonte da reflexão individual, para o âmbito de todo o género humano. É por esta razão que, segundo o autor deste estudo, são os motivos teológicos que instigam a uma investigação e a uma solução filosófica (p. 119). Para isso, Anselmo coloca em marcha uma razão (*ratio*) que revela a ampla capacidade da racionalidade nas suas múltiplas facetas: *voluntas*, *rectitudo*, *beatitudo*, *liberum arbitrium*, enquanto expoentes de uma razão que na sua máxima expressão humana são os dois polos da vontade racional (127). De seguida o autor faz uma avaliação da vontade querer a *rectitudo* no homem e sobre as consequências do realismo dos universais para as considerações antropológicas e metafísicas de Anselmo, relativamente ao pecado original e a sua propagação no género humano (pp. 131-139).

O sétimo estudo mantendo a continuidade da temática anterior, apresenta a concepção de castigo e da dignidade humana à luz do *Cur Deus Homo* de Anselmo. O autor deste artigo começa por determinar o *status quaestionis* relativamente à noção contemporânea de castigo (*punishment*) realçando o seu enfoque político, frequentemente desligado, actualmente, de qualquer justificação legal. Esta perspectiva tem sido mantida nos nossos dias, com graves consequências para o sistema penal vigente na maior parte do mundo (p. 143-144). O objectivo deste artigo visa, portanto, identificar alguns elementos sobre a noção de castigo na obra *Cur Deus Homo* de Santo Anselmo, de modo a ver se a consideração anselmiana do pecado, e consequentemente, da sua original concepção de Redenção, é verdadeiramente uma resposta satisfatória a este problema e enquanto forma de restituição da honra e da dignidade, quer para aquele que foi ofendido, quer para aquele que o cometeu (p. 150).

O oitavo estudo analisa, a partir também do *Cur Deus homo* e do *De casu diaboli* o carácter deontológico do pensamento de Anselmo. O autor chama a atenção para o facto do nome de Anselmo não figurar por entre o cânon dos teóricos morais, na história da filosofia moral. Na verdade, os críticos de Anselmo consideram que o seu pensamento não é, nem sistemático, nem original, nem de grande teor filosófico (p. 153). No entanto, alguns estudos recentes têm dado réplica a esta opinião generalizada, tentando mostrar que, apesar destas considerações serem reais, podemos, contudo, encontrar as ideias morais de Anselmo espalhadas em várias das suas obras. De facto, quando coligidas, podemos reconhecer aí, o que os filósofos morais actualmente consideram como os resultados de uma teoria ética, que inclui uma metafísica moral sofisticada, uma moral semântica, e por fim, uma moral psicológica (p. 153). Por isso mesmo é que para alguns

estudiosos de Anselmo há uma justificação para pensar que a sua teoria ética é «deontológica por natureza», na linha kantiana (p. 155). É no debate contemporâneo da distinção entre teorias éticas morais deontológicas e teleológicas que o pensamento ético de Anselmo se pode inscrever e confrontar. Neste sentido, a teoria ética anselmiana pode facilmente alinhar pelas teorias deontológicas, mas ela também concorda com a tradição eudaimonista, pois apresenta o amor de Deus como último fim e como algo a que toda a acção humana quer chegar (p. 155).

Já o nono estudo é dedicado à recepção da obra de Anselmo no pensamento de Duns Escoto. O autor deste estudo apresenta num primeiro momento, de forma clara e objectiva, a influência de Anselmo no pensamento de Duns Escoto, sobretudo, em matérias de índole teológica, como o pecado original, a concepção Imaculada da Virgem Maria e a doutrina da liberdade da vontade (p. 170). Num segundo momento, para além de demarcar, nos seus pontos cruciais, como a doutrina de Escoto se afasta da de Tomás de Aquino quanto às noções de *affectio iustitiae* e *affectio commodi*, justificando a proximidade doutrinal de Anselmo, acaba também por justificar, em particular, nos textos da *Ordinatio*, como a noção de vontade se filia na doutrina de Anselmo (p. 171). Por último, o autor do estudo apresenta uma leitura da presença do *Proslogion* no tratado *De primo principio* reproduzindo o argumento anselmiano na linguagem do doutor subtil e explicitando o sentido da *coloratio* do argumento.

Finalmente, o último estudo desta colectânea é dedicado à recepção do *doctor magnificus* em Calvino e no pensamento do teólogo contemporâneo Karl Barth. O autor deste artigo mostra a recepção de Anselmo em Calvino e em Karl Barth, justificando alguns aspectos comuns e diferentes da recepção dos dois teólogos distanciados no tempo (p. 197). De facto, regista-se apenas uma ou duas menções de Anselmo na *Institutio Christianae Religionis* de 1536, a primeira obra teológica de Calvino. Por esta razão, Anselmo não teve grande protagonismo no pensamento do grande reformador. De facto, o estudo do Arcebispo de Cantuária só merecerá uma maior atenção na Teologia evangélica do século XX, com F. Schleiermacher, e depois, com Karl Barth (p. 201). Karl Barth manterá uma confrontação (*Auseinandersetzung*) com o sistema de Anselmo, sendo considerado, pelo autor deste artigo, como a pedra basilar desse grande debate teológico entre Barth e Anselmo. No entanto, esse debate far-se-á sentir, particularmente, em obras posteriores, como na sua *Christlichen Dogmatik im Entwurf* e no livro sobre Anselmo, *Prova da existência de Deus de Anselmo em relação com o seu programa teológico*, de 1931, onde Barth mostra como encontrou nos escritos de Anselmo um pensador genial (p. 227) para a reflexão cristológica e de teodicéia.

A obra apresenta no final três índices, que são cada vez mais indispensáveis neste tipo de publicação. Contém um índice de autores antigos e medievais, um índice de autores modernos e um índice de matérias. Pena é que esta publicação contenha algumas gralhas que por vezes desfiguram alguns aspectos do texto, em particular, nos dois primeiros artigos.

INDICE: R. HOFMEISTER PICH, Preface and Acknowledgements (p. VII); R. HOFMEISTER PICH, Introduction: Anselm of Canterbury (1033-1109) – Philosophical Theology and Ethics (p. IX-XV); K. VIOLA: Evolution de la méthode anselmienne: les trois étapes (pp. 1-23); S. MAGNAVACCA, Anselmo of Aosta and Augustine's Attitude to

Philosophical Reflection (pp. 25-35); J. MÜLLER, Ontologischer Gottesbeweis? Zur Bedeutung und Function des unum argumentum in Anselm von Canterbury's Proslogion (pp. 37-71); R. HOFMEISTER PICH, Anselm's «Idea» and Anselm's Argument (pp. 73-110); G. WYLLIE, Signification et forme logique dans le De grammatico d'Anselme de Cantorbéry (pp. 111-118); J. M. COSTA MACEDO, Trazos de una antropologia anselmiana (pp. 119-1142); A. S. CULLETON, Punishment and Human Dignity in the Cur Deus Homo by Anselm of Canterbury (1033-1109), (pp. 143-151); M. TRACEY, De casu diaboli and the Deontological Character of Anselm's Moral Thought (pp. 153-168); L. A. DE BONI, Saint Anselm and Duns Scotus (pp. 169-195); G. K. HASSELHOFF, Anselm bei Johannes Calvin und Karl Barth: Gemeinsamkeiten und Unterschiede der Rezeptionsweise (pp. 197-228).

Maria Manuela Brito Martins
(Universidade Católica Portuguesa – Porto)

Pedro Baptista, *O filósofo fantasma: Lúcio Pinheiro dos Santos*, Pref. Maria Celeste Natário, Zéfiro Ed., Lisboa 2010, 218 pp.; ISBN 978-989-677-032-7.

Esta obra traz não poucas descobertas sobre Lúcio Alberto Pinheiro dos Santos, professor da primeira Faculdade de Letras da Universidade do Porto, a cujo quadro pertenceu, por convite de Leonardo Coimbra, desde 1919 até aos acontecimentos que rodearam a dissolução da Faculdade em 1927. É também um ensaio inovador para a compreensão de um período do pensamento em Portugal que sofre ainda com a captura por leituras ideológicas que procuram apresentá-lo como tendo uma orientação única e ideologicamente marcada. Essa leitura, que esta obra também pretende dissolver, não deixa ver com clareza a singularidade e a importância da actividade de pensador sensível e democrata empenhado que Lúcio Pinheiro dos Santos também foi, tal como o foram muitos dos seus companheiros daquela aventura académica e cívica portuense, forçados ao exílio ou ao abandono da vida universitária. O volume é constituído por três partes: a primeira oferece um ensaio de reconstituição e contextualização da vida e pensamento de Lúcio Pinheiro dos Santos (pp. 17-114), a segunda agrupa uma entrevista e 5 curtos textos da sua autoria (pp. 117-143, 171-201) e a tradução da síntese da sua teoria da ritmanálise tal como apresentada pelo grande filósofo e epistemólogo francês Gaston Bachelard (pp. 145-170), na terceira publica-se em fac-simile correspondência pessoal inédita (pp. 203-218). Ao longo da obra é também publicada valiosa e informativa documentação visual, com fotografias, retratos, portadas e esboços relacionados com Lúcio Pinheiro dos Santos.

A obra possui uma tripla orientação: 1) apresentar a vida e o pensamento de Lúcio Alberto Pinheiro dos Santos (Braga, 19.04.1889 – Rio de Janeiro, 11.11.1950) para fazer justiça à sua actividade de filósofo e de militante das causas democráticas, testemunhadas ao futuro em textos visionários, alguns dos quais são aqui pela primeira vez publicados em Portugal; 2) compreender melhor o juízo de Álvaro Ribeiro (cit. p. 41), que em carta de janeiro de 1937 diz que Lúcio Pinheiro dos Santos “deveria talvez ocupar hoje o lugar de primeiro filósofo português”, pois, “pelos seus artigos e comunicações a diversas sociedades científicas e filosóficas, goza de um prestígio extraordinário no Brasil”; 3) Reunir e editar todos os textos de Lúcio Pinheiro e outra documentação pessoal, em particular a correspondência pessoal com a esposa e a irmã (pp. 203-218). A partir de pesquisa aturada em bibliotecas e publicações, sobretudo brasileiras, assim como junto de familiares e amigos de Pinheiro dos Santos, o Autor enriquece sobremaneira um até agora magro dossier documental, republicando escritos esquecidos e nos quais se funda o ensaio de interpretação do seu pensamento. Os textos reencontrados e pela primeira vez reunidos permitem compreender e confirmar algumas das razões pelas quais foi recebido com não pouco incómodo e silêncio, ou foi deliberadamente marginalizado.

Os poucos e curtos estudos e intervenções públicas que Lúcio Pinheiro publicou são a base para reconstituir o perfil deste filósofo discreto e ignorado. O subtítulo previsto para esta obra era *Estudo e textos inéditos*. Acabou por ser abandonado, mas descreve na perfeição o seu conteúdo. Os capítulos iniciais, após o esboço de um perfil biográfico (“O espectro” e “O espectro tomando forma”, pp. 17-46), oferecem justa-

mente interpretações sobre os diferentes aspectos do pensamento de Lúcio Pinheiro dos Santos, acima de todos a relação com Gaston Bachelard e a apresentação obsequiosa e concordante que este faz da inovadora ritmanálise, que se configura como o contributo maior do pensador português para a filosofia (pp. 47-61). Mas são também devidamente valorizados o seu pensamento pedagógico e empenhamento em causas cívicas, o envolvimento político, a vida no Brasil onde se exilou e acabou por morrer depois de desistir do pedido de regresso ao país, como é documentado por correspondência inédita.

Quanto às suas preocupações teóricas, Pinheiro dos Santos, como se depreende pela sua reduzida obra publicada, configura-se em três vertentes que se interrelacionam e que são outros tantos modos de se colocar face à sua geração: primeiro a relação com Leonardo Coimbra, as propostas de reforma do ensino e a ligação à universidade (textos 1 e 2); seguidamente a descoberta de uma nova leitura da vida e do mundo, a ritmanálise, com a qual influencia Leonardo Coimbra e Gaston Bachelard (texto 3); por fim o comprometimento político e cívico com o mundo (textos 4 a 7).

O Autor pretende em primeiro lugar compreender Lúcio Pinheiro dos Santos no diálogo com o seu tempo e os problemas com que a sua geração se defronta (cfr. pp. 24, 29, 32, 69). A este propósito diga-se que à obra falta um índice onomástico no final do volume, para uma mais fácil percepção das relações intelectuais que Lúcio Pinheiro estabeleceu em diferentes contextos académicos e cívicos. Também seria útil uma bibliografia final que sistematizasse os textos de Lúcio e o que sobre ele se escreveu.

Um facto maior, a que não falta atribuição, do seu percurso biográfico é a ligação à Faculdade de Letras da Universidade do Porto, embora nunca nela tenha assumido funções docentes. O próprio Lúcio descreve porque razões, vindo da polémica com a contestada nomeação em 1919 para reformar a Filosofia na Universidade de Coimbra não tendo formação em Filosofia, foi transferido para a recém criada Faculdade de Letras do Porto, recusando assumir a regência docente, por uma questão de honra. Como professor empossado do 6º Grupo de Ciências Filosóficas da nova Faculdade é eleito deputado em 1919 pelo Partido Republicano Português e em 1923 viajará em missão para a Índia, como Diretor do Estado da Índia, mas quando em 1927, após o seu regresso e um período de doença, procura regressar e assumir a regência já a Faculdade de Letras está a ser encerrada pelo Governo, o que finalmente o leva ao exílio:

Em verdade, seria eu o último a poder pôr quaisquer restrições ao valor filosófico do pensamento de Leonardo, pois foi ele o primeiro a compreender, por volta de 1916, a significação filosófica dos primeiros trabalhos da Ritmanálise que só vinte anos mais tarde haveriam de encontrar acolhida no pensamento de Bachelard, o filósofo do “novo espírito científico” e junto de alguns dos novos trabalhadores da moderna pesquisa filosófica. Tocando neste ponto, vejo-me forçado a dar meu testemunho da verdade, num caso em que ambos nos vimos envolvidos. E devo fazê-lo nestes termos nítidos e firmes: foi uma honra para mim, estando no Rio de Janeiro em 1919, a surpresa da minha nomeação para professor de filosofia da Universidade de Coimbra, feita por ele, no Governo revolucionário de restauração republicana que se seguiu a Monsanto, quando foram criados os Estatutos Filosóficos, nas Faculdades de Letras, e não havia nas universidades quem pudesse constituir um júri de concurso para filosofia. Esta honra, venho-a defendendo pela vida fora, e tive logo de defendê-la, desde o momento da posse, com a resolução de não assumir a regência das cadeiras, – utilizando, primeiro, o impedimento parlamentar, e, depois, uma comissão de

serviços na Índia, quando me afastei voluntariamente do parlamento, depois de reeleito – porque políticos sem fé, especialistas em “apaziguamento” que se seguiram ao Governo de Monsanto, resolveram negociar com a honra, que era minha, acreditando possível fazer-me baixar a cabeça, e me transferiram para a Faculdade de Letras do Porto, criada para esse fim, cedendo à “Questão” levantada nas Universidades contra as nomeações; e, ainda em 1927, foi para salvar a honra dessa nomeação que me vi obrigado a sair de Portugal, quando ia assumir a regência. Devia dizer isto, porque assim darei o exemplo de uma vida que sempre se mantém fiel, através de tudo, a um momento que terá sido o mais alto do pensamento de Leonardo Coimbra.

(«Profundidade e perenidade do pensamento de Leonardo Coimbra», em S. DIONÍSIO, ora., *Leonardo Coimbra: testemunho dos seus contemporâneos*, Ed. Tavares Martins, Porto 1950, cit. pp. 191-192)

Uma parte importante do volume, tal como outros estudos recentes, têm trazido à discussão o pensamento de Lúcio Pinheiro dos Santos a partir de algumas páginas centrais de *La dialectique et la durée*, uma obra de Gaston Bachelard publicada em 1936 em cuja Introdução ele mesmo escreve que «num curto capítulo que encerra o livro resumimos as teses mais marcantes de Pinheiro dos Santos». Esse Capítulo VIII dedicado à Ritmanálise começa desta forma:

Os estudos bastante complexos e variadíssimos de Lúcio Alberto Pinheiro dos Santos, tais como os pudemos conhecer, apresentam-se sob a forma de uma série de ensaios que o próprio autor considerava provisórios e sujeitos a revisão. Não pretendemos dar o seu plano de conjunto nem descrever as linhas múltiplas do seu desenvolvimento. Pretendemos apenas fixar alguns temas gerais e examinar quais as ressonâncias que estes temas podem determinar na nossa própria tese das durações essencialmente dialécticas, construídas sobre as ondulações e os ritmos. Para ser exposta com a amplitude que merece, a obra de Pinheiro dos Santos exigiria um trabalho muito mais vasto. Em variados domínios, a sua obra é extremamente sugestiva em experiências que poderão aliciar alguns trabalhadores, em busca de ideias novas.

(Gaston BACHELARD, *La dialectique de la durée*, passagem trad. por Pedro Baptista, p. 151)

Esses citados estudos encerram um enigma: é que apenas são conhecidos através desta obra de Gaston Bachelard. Estamos assim como com os filósofos pré-platónicos cujas obras se perderam e apenas nos chegaram por citações fragmentárias de autores posteriores. E também Pinheiro dos Santos teve apenas um leitor mediador. Felizmente Gaston Bachelard (1884-1962) foi um leitor atento e atencioso com os seus próprios leitores. Mesmo sendo já então um filósofo com reconhecimento crescente, então professor na Universidade de Dijon, na obra que se seguiu a *Le nouvel esprit scientifique*, de 1934, não hesita em dar voz ao desconhecido Lúcio Pinheiro dos Santos. Na Introdução a *La dialectique de la durée* explica mesmo:

há alguns anos, foi-nos confiada uma obra importante que, ao que sabemos, não foi ainda editada. Essa obra tem o belo título, luminoso e sugestivo: A Ritmanálise. Estudando-a, ficamos convictos de que, em psicologia, há lugar para uma Ritmanálise no mesmo sentido em que se fala de psicanálise.

(G. BACHELARD, *Idem*, cit., trad. de P. Baptista, p. 149)

E em nota Bachelard explica que o autor da *Ritmanálise* é «Lúcio Alberto Pinheiro dos Santos, professor de filosofia na Universidade do Porto (Brasil): *A ritmanálise*, publicação da “Sociedade de Psicologia e Filosofia”, Rio de Janeiro, 1931» (idem, p. 149, nota). Bachelard situa o Porto no Brasil seguramente porque é do Rio de Janeiro que Lúcio lhe envia o seu escrito. Os esforços de muitos já se dirigiram para o Brasil e para França, buscando a obra em arquivos e junto da família de Bachelard. Sem sucesso, tal como não o teve Pedro Baptista que a procurou também junto da família e de círculos próximos, ou em busca dessa mencionada “Sociedade de Psicologia e Filosofia” do Rio de Janeiro. A obra *A ritmanálise* apenas continua a chegar-nos filtrada por Bachelard e permanece uma questão aberta. Porque é que depois de a sua *Ritmanálise* ter entrado no mundo filosófico pela mão de Gaston Bachelard, que a usa de um modo tão entusiástico, Lúcio Pinheiro dos Santos não se decide a publicar a obra? Depois dessa retumbante entrada em filosofia, de que Lúcio tem conhecimento, como se lê no excerto citado da homenagem a Leonardo Coimbra, remete-se ao silêncio, não edita a obra, não a desenvolve. É um enigma a multiplicar o fantasma, o que nos leva à pergunta: afinal o que é que Bachelard leu dessa obra? E como é que a leu: em português, ou Lúcio enviou-lhe um resumo? As palavras de Bachelard ou a não existência do dossier no seu espólio, também não permitem deslindar essa parte mais textual do enigma. De qualquer modo, Bachelard diz que julga que a obra não está editada, embora na nota de rodapé a indique como publicada pela “Sociedade de Psicologia e Filosofia” de Rio de Janeiro, ela própria uma entidade fantasma, apenas conhecida por esta nota de Bachelard, podendo tratar-se de uma associação que o próprio Pinheiro dos Santos pensaria criar ou em cuja criação estaria envolvido. É relativamente mal conhecida a sua actividade no Brasil. Deve ter estado eivada de dificuldades não só pelas suas ligações e actividades políticas, como pela continuação das dificuldades de reconhecimento de títulos académicos que lhe limitavam a possibilidade de exercer a actividade de ensino universitário. Na apresentação deste mesmo livro, que ocorreu a 25 de junho de 2010 no Palacete dos Viscondes de Balsemão no Porto, o historiador António José Queiroz revelou que encontrou documentação e Actas, cuja publicação se aguarda, que atestam que no Brasil não foi reconhecido o título de licenciado a Lúcio Pinheiro dos Santos, impedindo-o assim de leccionar nas universidades brasileiras. Seguramente estas contingências profissionais limitavam as possibilidades de se dedicar à vida académica e podem explicar quer a iniciativa de enviar o seu trabalho a um filósofo francês, quer a falta de condições materiais e motivacionais para prover à sua publicação.

Para além de alguns textos de circunstância e enquanto não se reencontre esse texto perdido, a obra filosófica de Pinheiro dos Santos está praticamente confinada a essas intensas páginas que lhe dedicou Bachelard. Ao contrário a sua vida cívica foi amplamente mais rica e deixou mais traços, embora também discretos e já estivesse praticamente esquecida até esta nova investigação a trazer de novo ao conhecimento de todos. O envolvimento de Lúcio Pinheiro dos Santos em causas políticas era também ele orientado por uma perspectiva filosófica e de esperança no novo mundo, no mundo a vir. A reforma da educação está permanentemente entre as suas preocupações maiores, tal como o estado do mundo após a guerra, onde se revela a faceta de um cosmopolita ilustrado, e sobretudo o seu empenhamento contra o salazarismo na denúncia das suas

mentiras. Em “Posição da Europa” (reed. a pp. 193-201), curto texto que publica em número especial de 1947 do *Diário de Notícias* do Rio de Janeiro, escreve:

continuamos negando nosso apoio a qualquer espécie de influência salazarista no Brasil, com suas pretensões de exercer a direção espiritual de uma política luso-brasileira, porque o salazarismo traz consigo o apodrecimento das consciências. (p. 201)

Na leitura do mundo Lúcio nunca perdeu a lucidez, daí que o livro poderia ter também um subtítulo que descrevesse o homem: *Lúcio Pinheiro dos Santos, o filósofo lúcido*. Mas, o Autor preferiu chamar ao título a ignorância que até agora tínhamos dele e sobretudo a forma indireta como a sua obra filosófica chegou (ou não chegou) até nós.

Pedro Baptista nem esconde o seu fascínio pelo filósofo e pelo homem que estuda, pela inventiva especulativa da ritmanálise como celebração da vida, pela sensibilidade poética do seu pensamento, pela frontalidade política, pela integridade do percurso acadêmico e pessoal, que mesmo sob a pressão das maiores adversidades pessoais, não cede na fidelidade aos princípios, pelo testemunho de um empenhamento na transformação do mundo. Esta obra, cuja publicação saudamos, diz-nos também muito sobre o seu Autor, que deste modo se empenha na redescoberta de alguém que contemporâneos seus pouco valorizaram, como mesmo alguns, talvez os mais próximos do círculo filosófico a que pertencia, cuidadosamente procuraram silenciar, não querendo conviver com a rejeição clara do salazarismo que marcara e seduzira uma boa parte dos intelectuais da geração de Lúcio Pinheiro dos Santos.

Nesse aspecto, a obra de Pedro Baptista procura ser também um elogio ao resistente que tinha esperança num mundo novo, como bem sublinha o final do já citado testemunho sobre Leonardo Coimbra, onde Pinheiro dos Santos recorda e deixa a sua homenagem ao inaugural espírito filosófico do fundador e grande dinamizador da auspiciosa mas de curta vida primeira Faculdade de Letras da Universidade do Porto:

deixando sob pesada pedra a saudade que me ficou do mais querido amigo desses tempos, que as circunstâncias fizeram vão, mas que eram cheios das mais audaciosas esperanças. As mesmas que nos voltam agora, na volta da espiral dos Tempos, em subida para os Tempos Novos. Quanto faltará ainda para que se chegue ao que se espera? Não importa, outros, depois de nós, farão o que nós não chegamos a fazer, e o farão com certeza. Esta é a alegria de um pensamento certo, que sabe que continuará no futuro do mundo. De Leonardo, filósofo, se pode dizer que, ao menos no melhor momento de sua vida, teve esta visão certa, a distância, que é a marca do verdadeiro espírito filosófico, sendo a filosofia o quadro dialético de todas as ciências do homem. Sua obra é a obra do poeta e do psicólogo, com o lastro de uma completa e profunda cultura, a cuja meditação se apresentou uma intuição original que abriu caminho ao pensamento do filósofo; e, com essa visão sua, ele colaborou, como filósofo português, na elaboração da nova síntese do pensamento que dará significação à época nova que nos estamos preparando para viver, em todo o mundo, livres do charlatanismo das soluções “preparadas”.

Ele estará ainda no futuro do pensamento português, e do pensamento do mundo, quando muitos que se julgam eternos, e quase divinos, já estarão definitivamente e felizmente mortos e enterrados no esquecimento, para alívio da vida.

(«Profundidade e perenidade do pensamento de Leonardo Coimbra», cit., pp. 191-192)

O parágrafo final deste texto de 1946, publicado em 1950, podemos nós agora aplicá-lo também a Lúcio Pinheiro dos Santos, depois de com esta obra Pedro Baptista o trazer de novo ao conhecimento de todos os que queiram compreender o seu pensamento e testemunho exemplares e que merece estar também no futuro do pensamento português.

José Meirinhos
(Departamento de Filosofia, FLUP;
Instituto de Filosofia)

WITTGENSTEIN, Ludwig, *Observações sobre o Ramo Dourado de Frazer*, Edição, tradução e notas de João José de Almeida, Introdução e revisão da tradução de Nuno Venturinha, Coordenação de Bruno Monteiro, Deriva Editores, Porto 2011. 116 pp.; ISBN: 9789729250859.

A estranheza do comum

O ano de 2011 marca os sessenta anos da morte de Ludwig Wittgenstein; esta publicação das *Observações sobre «O Ramo Dourado» de Frazer* (Bemerkungen über Frazers Golden Bough), devida à iniciativa de Bruno Monteiro, sociólogo do Instituto de Sociologia da Universidade do Porto e coordenador do volume, assinala a data. A tradução do alemão é da autoria de João José de Almeida, a partir dos manuscritos e dactiloscritos editados pelo Arquivo Wittgenstein na Universidade de Bergen. A introdução e a revisão da tradução são da autoria de Nuno Venturinha, reconhecido especialista, a nível internacional, no *Nachlass* wittgensteiniano. Não se poderia esperar mais da qualidade da edição.

Para quem, como eu, estuda e ensina Wittgenstein, sobretudo a partir da filosofia da mente e da linguagem, e portanto sobretudo a partir do *Tractatus* e das *Investigações Filosóficas*, este livro *Observações sobre o Ramo Dourado de Frazer* (que aliás não foi escrito como um livro) é quase um objecto estranho. Mas, por isso mesmo, é um objecto muito interessante e muito revelador dos muitos usos de Wittgenstein para pensar sobre o pensamento – desde pensar sobre o que estamos a fazer quando fazemos lógica até pensar sobre o que estamos a fazer quando fazemos antropologia.

Aliás, Wittgenstein pode ser útil até para pensar sobre pensamento social e político: foi muito interessante saber que Bruno Monteiro, o grande motor por trás desta publicação, foi levado pelo seu tópico de investigação – os grupos políticos dos extremos do espectro, cujas propostas se afastam do ‘centro’ por dependerem de nuances – a interessar-se por Wittgenstein. Interessava-lhe a percepção e a discriminação, no sentido de identificação minuciosa. Portanto (para falar a linguagem de Wittgenstein) interessava-lhe os fenómenos do ver-como, dos aspectos, e assim foi levado às *Investigações* e aos escritos sobre cores. Em suma, também para pensar sobre fenómenos de percepção social mais ou menos detalhadamente discriminativa interessa compreender como se pode ver mais ou menos olhando para o ‘mesmo’.

Mas aqui importa não tanto a percepção política na nossa sociedade e sim a antropologia: Sir James George Frazer, o autor de *The Golden Bough – a study in magic and religion*, o livro que Wittgenstein comenta nestas observações, e que influenciou tanta gente, desde B. Malinowski, até S. Freud, James Joyce, Ezra Pound ou T. S. Elliot, foi um antropólogo escocês que estudou práticas religiosas ‘primitivas’, nomeadamente sacrificiais, anteriores às religiões monoteístas organizadas e que no tempo em que publicou *The Golden Bough* indignou muita gente por olhar de forma comparativa para a religião e para a magia.

Mas se alguns contemporâneos puderam indignar-se com Frazer por causa de algo como uma conclusão não explícita, que era a persistência no cristiniano de ritos e superstições de práticas protoreligiosas, ou mágicas, primitivas, Wittgenstein aborda-o

quase do ângulo contrário: uma importância mais imediata destas *Observações Sobre o Ramo Dourado de Frazer* é o facto de elas contestarem uma certa forma racionalista-‘progressista’ (hoje diríamos ocidentalocêntrica) de fazer antropologia, de olhar para práticas sociais muito diferentes das nossas. O que perturba Wittgenstein é isto: o que estamos nós a fazer quando vemos povos e práticas como primitivos e, por serem primitivos, *alien*? (estranhos, demasiado estranhos, muito diferentes de nós, este ‘nós’ dito de forma normativa). Porque é que Wittgenstein diz com todas as letras que o antropólogo escocês James G. Frazer é ‘mais selvagem do que os selvagens de que fala em *The Golden Bough*? Devo dizer que fui atrás do “*Ramo Dourado*” e o livro não é à primeira vista tão absurdo como Wittgenstein nos faz pensar – é um livro de descrições de práticas mágico-religiosas, e quem o escreveu pensava pelo menos que valia a pena escrever sobre essas práticas: sobre o rei dos bosques, o rei-sacerdote, a magia simpática, o totemismo, o tabu, práticas em partes diferentes do globo e de épocas muito distantes entre si, desde povos que antecederam os Romanos na actual Itália, até esquimós e nativos australianos. Para responder a esta questão (Porque é que Wittgenstein diz com todas as letras que o antropólogo escocês James G. Frazer é ‘mais selvagem do que os selvagens de que fala em *The Golden Bough*?’) de forma mais aprofundada teríamos que falar de muitas coisas. Seria importante, nomeadamente, compreender, além das ideias de Wittgenstein sobre lógica, linguagem e pensamento, as suas ideias acerca de progresso, acerca de moralidade, de religião e de ciência. Um ponto de partida aqui seria a célebre citação de Nestroy que aparece em epígrafe nas Investigações. ‘O progresso é sempre menos do que imaginamos’ (Überhaupt hat der Fortschritt das an sich, dass er viel grösser ausschaut, als er wirklich ist. / O progresso tem isto em si, que parece sempre muito maior do que aquilo que realmente é). A citação é de Nestroy, um cantor, actor e dramaturgo austríaco do século XIX. Ou então a sua impaciência perante, por exemplo, a filosofia utilitarista, que via como um *bla bla bla* racionalista em ética. As referências permitir-nos-iam compreender melhor a sua dúvida enorme perante a ideia de uma progressão mito-religião-ciência como constituindo um progresso não problemático das formas de vida e pensamento humano. Vou propor aqui uma chave: uma coisa que temos de saber sobre Wittgenstein para percebermos o incómodo perante Frazer que estas *Observações* expressam é que Wittgenstein vê o olhar do filósofo sobre as nossas próprias formas de vida como o olhar de um antropólogo. Noutras palavras, também em filosofia se analisa e descreve práticas e a estranheza não começa lá fora, com outros povos e outros tempos, antes começa nas nossas próprias práticas – o filósofo americano Stanley Cavell, fala da descoberta wittgensteiniana da ‘estranheza do comum’. É esse o objecto do olhar do filósofo – pensemos por exemplo em nós próprios, aqui e agora, ordeiramente reunidos, sentados, com o pretexto da apresentação de um livro [*este texto foi originalmente escrito para o lançamento da tradução do livro*], no contexto de um ritual de universidade. Invertendo o famoso motto de Marx (que é aliás de Terêncio), tudo o que é humano (me) é estranho, poderíamos pensar. Como Cavell gosta de sublinhar, a imagem wittgensteiniana do filósofo é a de um explorador de uma tribo desconhecida – só que essa tribo somos nós, forasteiros e estranhos a nós próprios. Mas em que sentido é que tudo o que é humano é estranho? Stanley Cavell, em *The Claim of Reason*, fala da ‘descoberta de Wittgenstein’: essa descoberta é a convencionalidade da natureza humana ela própria, a convencionalidade daquilo que faz de nós humanos. Esta intersecção do fami-

liar e do estranho, partilhada pela antropologia, pela psicanálise, pela filosofia, é o lugar do comum. Ver o comum como estranho – a *Unheimlichkeit* freudiana – é perfeitamente possível. Não são só os *aliens* que são estranhos: nós somos estranhos, a cada instante podemos sentir-nos perplexos com aquilo que os humanos dizem e fazem enquanto humanos. Frazer não vê isto e é isso que incomoda Wittgenstein. Ele pensa que o nosso comum é normal mas o comum do povo do sacerdote de Nemi é estranho.

Frazer tem uma visão teleológica à la Hegel (aliás Hegel aparece no fim do *Ramo Dourado*, mais especificamente as passagens sobre religião das suas *Lições sobre a Filosofia da História*). É isto que Hegel simboliza em filosofia, a visão da história como teleologia: um povo levando o facho da história, depois decaindo e passando o facho a outro – e quem não está a levar o facho da história é secundário ou despreciado. Hegel pôde dizer, no seu tempo, ‘eu vi o Espírito do Mundo entrar a cavalo na cidade’ – era Napoleão, como antes tinham sido os Gregos, os Romanos, ou o Cristianismo, mas certamente não todos os povos contemporâneos destes povos, não todos os movimentos contemporâneos desse movimento, pois não ‘transportavam a luz’. É isto que Wittgenstein não aceita: «A apresentação de Frazer das concepções mágicas e religiosas dos homens é insatisfatória: ela faz com que essas concepções apareçam como erros». «Estava então Agostinho errado quando evocava Deus em cada página das *Confissões*? Mas – pode-se dizer – se ele não estava errado então quem estava era o santo budista – ou outro qualquer – cuja religião expressa concepções completamente diferentes. Mas nenhum deles estava errado. Excepto quando afirmava uma teoria» (p. 29) «A ideia de explicar um costume (porventura a morte do rei-sacerdote) parece-me equivocada (aqui só se pode dizer e descrever: a vida humana é assim)» (p. 31).

O que é o isto ser assim que só se pode descrever? Um princípio de resposta poderia ser encontrado em Wittgenstein e na forma como Wittgenstein fala de ‘acordo na linguagem’ para falar daquilo a que acima chamei o comum: este acordo não é um acordo quanto a opiniões (falamos, discutimos explicitamente, argumentamos) mas um acordo na linguagem e em formas de vida (estamos aqui sentados, vestidos, calados, circunspectos, num lugar que concebemos como de saber, pensando nestes sons que emitimos como tendo significados – nada disso nós discutimos explicitamente – não é uma questão de opiniões, mas de formas de vida).

Não sei se estão aqui muitos filósofos, no entanto queria dizer uma palavra para filósofos: que esta dimensão de acordo e convencionalidade, que está em causa quando se pensa na filosofia como visando práticas, é algo de importante de um ponto de vista filosófico. É importante de um ponto de vista filosófico porque é importante para pensarmos sobre *método* – para pensarmos sobre o que estamos a fazer quando pensamos sobre a nossa forma de pensar, desde a lógica até à ética e à estética. Quando se fala em Wittgenstein como mostrando a importância do comum para a filosofia isto, na história da filosofia do século xx, significa por exemplo uma oposição à ideia de que linguagens formais revelam a essência da linguagem e uma natureza ontológica última da realidade. Não é que haja problemas com fazer lógica, analisar a linguagem, fazer investigações ontológicas – os filósofos fazem tudo isto constantemente. A questão é que as coisas são mais complicadas do que simplesmente descobrir o esqueleto por detrás da aparência, por exemplo usar linguagens formais para analisar a linguagem comum. Isto foi muito importante na filosofia do século xx, sob o impacto da lógica formal e

Wittgenstein não acredita nisso, da mesma forma que não adere a Frazer – nem essência, nem finalidade.

Por vezes diz-se que Wittgenstein era um anti-modernista – tivemos ainda há bem pouco tempo aqui na FLUP um filósofo australiano de Sydney, David Macarthur, que, para além de ter vindo falar-nos sobre a natureza dos juízos estéticos, fez uma conferência sobre a casa de Wittgenstein (a casa que ele construiu em Viena, na Kundmangasse, para a sua irmã, a *socialite* vienense Margarethe Stonborough). Sem entrarmos na discussão dos gostos artísticos de Wittgenstein, podemos dizer no mínimo que ele era um céptico quanto a progresso – basicamente ‘O progresso é sempre muito menos do que aquilo que pensamos’, como disse Nestroy. O que procurei aqui explicar foi que a reacção a Frazer que está nestas *Observações* vem em parte daí, e também da ideia de que quando descrevemos práticas humanas o nosso objecto é o acordo em formas de vida, e não em juízos ou opiniões conscientes e explícitos. Fundamentalmente, nós não somos o pináculo de uma progressão, nem o único ponto de vista sem ponto de vista. E Frazer está, segundo Wittgenstein, demasiado próximo de pensar que somos.*

Sofia Miguens

(Departamento de Filosofia e Instituto de Filosofia
da Universidade do Porto)

* Reproduz-se aqui, quase se alterações, o texto utilizado na sessão de lançamento.

