

## **RECENSÕES CRÍTICAS**

Branca

Averrois, *L'ensorramnet de l'Ensorrament. Qüestions I & III*, traducció, próleg i notes de Josep Puig Montada, Servei de Publicacions de la Universitat Autònoma de Barcelona – Publicacions de l'Abadia de Montserrat, Barcelona 2005, 269 pp.; ISBN: 84-490-2386-6 (UAB) ou 84-8415-696-6 (Abadia de de Montserrat).

Este volume propõe numa das línguas peninsulares a tradução das duas mais longas da vintena de questões ou problemas que compõem *A incoerência da incoerência- Tabâfut al-Tabâfut*, obra escrita em 574-575 da Hégira (ou 1179-1180 d.C.) pelo filósofo e médico árabe de Córdoba Ibn Rushd, novi- latinizado como Averróis (1126-1198). Este longo tratado é uma resposta em regra a uma obra do teólogo e místico persa al-Gazâlî, *A incoerência dos filósofos - Tabâfut al-falasifa*, obra onde antes de refutar os filósofos na perspectiva do Kalam ou teologia muçulmana ash'arita, Algazel, nome com que o autor é conhecido entre os latinos, faz uma cuidada exposição das posições dos filósofos, sobretudo Alfarabi e Avicena. A segunda parte de *A incoerência dos filósofos* de Algazel é uma crítica das doutrinas expostas na primeira parte. A obra foi conhecida na Idade Média latina com o nome de *Intentiones philosophorum*, numa tradução realizada no século XII. Mas, como não foi traduzido o prólogo onde Algazel expunha o seu objectivo refutatório da filosofia e porque também faltava a segunda parte onde essa refutação era feita, para os latinos Algazel acabou por ser um representante da filosofia e não um seu crítico.

Como primeiro ponto a assinalar nesta obra de Averróis, que é de facto uma defesa da Filosofia, é que o próprio considerava desde logo como incoerente que Avicena, a cujo pensamento se opunha em nome de um aristotelismo depurados de derivas neoplatónicas, seja tomado como o modelo da Filosofia. É esse o percurso sem concessões que Averróis aqui exercita: defender a filosofia, recusando em simultâneo Avicena e o seu crítico Algazel. Puig Montada identifica, por isso, três níveis de desenvolvimento da obra: afirmação da filosofia helenizante, crítica de Algazel, contra-ataque de Averróis (p. 25). O programa e o método de Averróis é anunciado no brevíssimo prólogo: «Em nome de Deus, o clemente e o misericordioso./ Depois de louvar a Deus com o qual há que orar pelos seus profetas e enviados, direi que o objectivo deste livro é demonstrar/clarificar os graus dos argumentos estabelecidos no livro *A incoerência*, quanto ao assentimento e à persuasão e demonstrar que a maioria dos argumentos não chega ao grau da certeza nem da demonstração apodíctica» (p. 51). Ou seja, Averróis pretende demonstrar que os argumentos de Algazel não têm a cogência dos argumentos filosóficos. E essa defesa da filosofia, mas sem a irreligiosidade ou ateísmo que os adversários lhe atribuem, é um traço da vida e da obra de Averróis (para uma biografia ver D. Urvoy, *Averroès. Les ambitions d'un intellectuel*

*musulman*, Flammarion, Paris 1998). Averróis empenhou-se mesmo na defesa jurídica da possibilidade ou mesmo da necessidade do recurso à filosofia por exigência da lei religiosa e da teologia (cfr. *Averroès, l'islam et la raison*, trad. dM. Geoffroy, Introd. "Pour Averroès" de A. de Libera).

A obra segue portanto a estrutura do tratado de Algazel, abordando 20 questões como a eternidade e a criação, a causalidade, a existência de Deus, a alma e a vida, a cosmologia das esferas celestes (cfr. pp. 25-26 e lista das 20 questões nas pp. 46-48). Dessas são aqui traduzidas duas questões: a I que se ocupa da eternidade, problema crucial para o criacionismo, cristão ou islâmico (cfr. a Introdução nas pp. 26-32 e o texto nas pp. 51-152); a questão III, que se ocupa da causalidade divina, sendo a causalidade natural tratada na questão XVII, não traduzida aqui (cfr. a Introdução nas pp. 32-42 e o texto nas pp. 152-253). Adverte o tradutor que na primeira questão Averróis rebate as críticas de Algazel e segue a tradição filosófica helénica; na terceira afasta-se quer de Algazel, quer de Avicena, recusando de modo taxativo o emanatismo de Avicena, que reserva apenas para o mundo das esferas celestes, encontrando-se nesta terceira questão «as principais ideias da metafísica averróica» (p. 42).

Existem traduções integrais da obra para inglês e italiano, sendo esta a última em data, em Averroè, *L'incoerenza dell'incoerenza dei filosofi*, a cura di Massimo Campanini, (Classici della Filosofia) UTET, Torino 1997, que não é uma edição bilingue, ao contrário do que aqui se afirma na p. 45.

Para além da tradução parcial do texto de Averróis este volume possui uma utilíssima «Introdução» integradora sobre a vida, obras, posições filosóficas do autor árabe, com uma descrição das principais posições desta *Incoerência da incoerência*, em particular das duas questões traduzidas, seguida de bibliografia geral (pp. 5-49). No final encontra-se um indispensável glossário e os índices de nomes e de matérias (pp. 255-267). Com este volume, Josep Puig Montada, professor da Universidad Complutense de Madrid, agora em catalão e para o grande público, mais um título à sua já longa lista de publicações sobre Averróis, em que é uma das mais reconhecidas autoridades mundiais.

*J.F. Meirinhos*  
*Faculdade de Letras da Universidade do Porto*

*The Arabic Version of the Nicomachean Ethics*, Edited by Anna A. Akasoy and Alexander Fidora with an Introduction and Annotated Translation by Douglas M. Dunlop, (Aristoteles Semitico-Latinus, 17), E.J. Brill, Leiden 2005; XVI + 624 pp.; 210 €; ISBN 90 04 14647 4.

Há livros de tanta e tão surpreendente aventura que a sua história quase podia ser tomada por boa ficção. É o caso da tradução árabe da *Ética a Nicómaco* de Aristóteles, que agora chegou a esta edição impressa, com tradução inglesa e uma notável introdução. É conhecida a influência que esta obra de Aristóteles exerceu em pensadores de língua árabe, em particular na Idade Média, mas até recentemente desconhecia-se o texto da tradução árabe medieval. O único manuscrito, datado de 619 da era da Hégira (Outubro de 1222 da era de Cristo) tem duas partes separadas e foi descoberto na Biblioteca de Fez em dois momentos sucessivos e por dois diferentes arabistas, a primeira parte no inverno de 1951-1952 por Arthur J. Arberry, a segunda por Douglas D. Dunlop no Verão de 1959. As duas partes do manuscrito em papel (Fez, Quarawîyn, L 2508/80 e L 3043/80), hoje de dimensões diferentes por corte das margens, tiveram sérias deteriorações desde a sua descoberta, por vermes e maus cuidados de conservação, que entretanto tornaram ilegíveis muitos pontos do texto. Após a descoberta, os dois arabistas continuaram a estudar este manuscrito único, com Arberry a preparar uma edição crítica do texto árabe e Dunlop a fazer a tradução para inglês, com a sua própria leitura do manuscrito e usando materiais que obtinha de Arberry. Contudo, este trabalho de colaboração não terminou porque ambos morreram antes da respectiva conclusão, Arberry em 1969, Dunlop em 1987. A transcrição e edição de Arberry parecem ter-se perdido (assim como não foram localizadas as fotografias que usou e que permitiriam resolver as lacunas que hoje o manuscrito tem). Melhor sorte teve a tradução de Dunlop que, pouco antes da sua morte, foi entregue a Malcolm C. Lyons da Cambridge University Press, que após o desaparecimento de Dunlop a propôs às edições Brill para publicação. Questões técnicas foram adiando a sua publicação, tendo o texto ficado nas mãos de Hans Daiber, editor da colecção “Islamic Theology and Philosophy” e também co-editor da série “Aristoteles Semitico-Latinus”. Finalmente, Daiber encorajou Anna Akasoy e Alexander Fidora para a realização de uma nova edição crítica do texto árabe, a acompanhar da tradução inglesa de Dunlop e da respectiva introdução. O resultado desse desafio é este volume.

A edição crítica do texto árabe é da responsabilidade de Anna A. Akasoy, doutorada em 2005 em Estudos Orientais pela Universidade de Frankfurt, com uma tese que acaba de ser publicada também nas edições Brill, de Leiden, *Philosophie und Mystik in der Almohadenzeit. Die Sizilianischen Fragen des Ibn Sabin* (colecção Islamic Philoso-

phy, Theology and Science. Texts and Studies, 59) e que actualmente é investigadora assistente no Warburg Institute de Londres. Dada a deterioração do manuscrito único, que em alguns pontos impossibilita a leitura conveniente do texto, este foi nesses casos reconstruído por conjectura, a partir da tradução de Dunlop (cfr. p. IX). O texto árabe havia já sido também editado por ‘Abdurrahmân Badawi, (*Kitâb al-akhlâq*, Kuwait 1979), estando as mais significativas divergências de leitura assinaladas no aparato crítico.

A longa introdução de Dunlop, não revista em provas pelo autor, foi depurada dos erros evidentes e foi actualizada em algumas referências bibliográficas. Nesta tarefa e na de revisão da tradução, de onde foram eliminadas observações sobre o texto árabe, transferidas para o aparato da edição, colaborou Alexander Fidora, doutorado em 2003 na Universidade de Frankfurt, onde ensina Filosofia Medieval, autor de numerosos estudos sobre a influência árabe no mundo latino, nomeadamente a sua tese de doutoramento: *Die wissenschaftstheorie des Dominicus Gundissalinus*, (Berlim 2003). Esta edição bilingue árabe-inglês da *Ética a Nicómaco* foi aliás apresentada por A. Fidora numa conferência em 2005 no Departamento de Filosofia da Faculdade de Letras, organizada pelo Gabinete de Filosofia Medieval.

Na Introdução (pp. 1-109) Dunlop discute as características desta tradução que apesar de alguns defeitos ocasionais, considera notável. A tradução é muito mais antiga que o manuscrito, sendo situada nos séculos III-IV da Hégira (s. IX-X d.C.). A discussão da recepção desta tradução na filosofia e na teologia de autores de língua árabe (onde se incluem persas e judeus) é verdadeiramente notável, ocupando as pp. 6-55 com uma documentadíssima análise das referências textuais ou indirectas a esta tradução desde al-Kindî até Averróis, passando por autores como Algazel, Avicena, Ibn Tufail, Maimónides, entre muitos outros. Um dos aspectos mais salientes da tradução é a inclusão de um livro adicional, porque, além dos 10 livros habituais, existe aqui um “Sétimo livro” apócrifo, inserido entre os livros VI e VII, cuja história é minuciosamente traçada. A este livro adicional falta o início e o fim, que estão muito lacunares, o que eliminou as habituais identificações e invocações que podemos ler nos outros livros, e que ajudariam à sua identificação. Este “Sétimo livro” ocupa-se das virtudes éticas e dos vícios discutidos por Aristóteles nos livros III-V, mas muitas das virtudes têm nomes diferentes dos que aparecem no texto de Aristóteles. E numa das passagens é criticamente referida o erro ridículo dos “cristãos”, contrapostos à correcção dos legisladores, porque aqueles defenderiam que o que é espancado com chicote teria mais bem. A referência aos “cristãos” denuncia o carácter apócrifo e tardio do texto. Para Dunlop a existência de referências no *Fibris* de Ibn al-Nadîm e no *Kitâb as-sa’âdab wa’l-is’âd* de Al ‘Âmirî (cfr. pp. 23-26), a uma tradução árabe realizada por Ishâq b. Hunain do comentário de Porfírio, em 12 livros, sobre a *Ética a Nicómaco*, sugere que se pode procurar aí a origem deste “Sétimo livro”, que seria justamente uma versão truncada e modificada da primeira parte do comentário de Porfírio (p. 58). A hipótese tem tanto de interessante como de dificuldade de verificação, pois o texto grego desta obra de Porfírio perdeu-se, bem como a tradução árabe apenas conhecida por citações esporádicas. A tradução árabe foi realizada por Ishâq b. Hunain (p. 27). Uma confirmação indirecta da circulação desse comentário pode ser obtida através de *Summa Alexandrinorum*, um sumário da *Ética a Nicómaco* traduzida do árabe para latim por Hermano Alemão em 1243 ou 44, cujo original árabe se perdeu!, apesar de ser conhecido por cerca de 30 citações literais no *Mukhtâr al-bikam* de al-Mubashshir b. Fâtik, datado de c. 1050 d.C. e em outras fontes. Também a *Summa*

*Alexandrinorum* tem 11 livros, com um sétimo livro intrusivo que depende do “Sétimo livro” do manuscrito de Fez, mas eliminando os cerca de 20 nomes próprios que neste são citados, o que mostra que Ibn Zur‘ah, o provável autor da tradução do que viria a ser a *Summa Alexandrinorum*, ao realizá-la tinha perante si o texto árabe da *Ética a Nicómaco* em 11 livros do manuscrito de Fez (p. 71), tradução que poderá ter feito a partir do siríaco e não directamente do grego. Reconstituindo todas as pistas dadas pelas referências a estas obras e traduções na literatura árabe, Dunlop conclui que o autor da *Summa Alexandrinorum* é o filósofo peripatético Nicolau de Damasco. Por sua vez o texto grego perdido teve uma boa tradução para siríaco (que se perdeu) e daí por Ibn Zur‘ah para árabe (que se perdeu), de onde foi traduzido por Hermano Alemão para latim, única versão que sobrevive.

Aparte a admissão da verosimilhança da utilização de uma tradução siríaca para a realização desta tradução árabe, o facto de o manuscrito de Fez ter sido escrito 3 séculos depois da realização da tradução e porque interveio uma mudança da escrita árabe oriental para o árabe magrebino em que se encontra, tornam difícil que esta versão possa oferecer um testemunho representativo do texto grego original (pp. 94-95). Mesmo assim, Dunlop propõe uma minuciosa escavação filológica, plena de virtuosismo e argúcia, para encontrar particularidades do texto grego que serviu de base à tradução, oportunidade para uma comparação que permite identificar omissões, inserções, paráfrases (cfr. pp. 94-109, com que termina a introdução).

O volume inclui no final uma bibliografia selectiva, um glossário grego-árabe dos principais termos filosóficos de Aristóteles, um glossário reverso árabe-grego e o índice de nomes citados na Introdução.

O trabalho colaborativo de Anna Akasoy e de Alexander Fidora permitiram a recuperação e junção à edição crítica do texto árabe o notável trabalho de Douglas Dunlop. A sua tradução é sobremaneira preciosa, sobretudo para os que não temos acesso à língua árabe. E a possibilidade de através dela acedermos a um possível testemunho do comentário de Porfírio sobre a *Ética a Nicómaco*, que se julgava totalmente perdido, dá um suplementar interesse e importância histórico-filosófica a este volume.

J.F. Meirinhos  
Faculdade de Letras da Universidade do Porto

Saint Antoine de Padoue, Docteur évangélique, *Sermons des dimanches et des fêtes*, vol. I: *Du dimanche de la Septuagésime au dimanche de la Pentecôte*. Introduction, traduction et notes par Valentin Strappazon, (Sagesses chrétiennes) Le Messager de saint Antoine – Les éditions du Cerf, Paris 2005; L+542 pp. ISBN: 2-204-07834-4; 49 €.

A obra escrita de Fernando Martins, aliás Santo António de Lisboa e/ou de Pádua, tem nos últimos anos merecido continuada atenção. Nos últimos anos têm sido realizadas traduções integrais dos Sermões para diversas línguas: português, italiano, castelhano. A tradução para francês tem aqui início, realizada por Valentin Strappazon, director do *Messenger de Saint Antoine*, estudioso dos *Sermões*, autor de diversos ensaios e publicações de divulgação da espiritualidade antoniana.

A tradução é realizada a partir do texto crítico latino, publicado em 1979 pelo Centro studi antoniani de Pádua, publicação essa que está no âmago de uma série de iniciativas científicas que têm trazido à discussão os mais diversos aspectos do opus antoniano. Fernando Martins nasceu em Lisboa por volta de 1190 (mas a data de nascimento é por tradição situada em 1195) e morreu em Pádua em 13 de Junho de 1231, depois de em 1220 ainda em Coimbra ter ingressado na ordem dos Frades Menores, o que o levou Itália, onde teve intensa actividade de pregador e mestre em doutrina cristã na Ordem, talvez o primeiro com essa função e por mandato formal em carta do próprio Francisco de Assis. Pelo prefácio geral dos sermões (cfr. pp. 16-18) percebemos que terá sido a instâncias dos condiscípulos e para facilitar a aprendizagem da prática da pregação que passou a escrito este conjunto de sermões, bem diversos da pregação populares que o fez famoso e atraía multidões. Os sermões são de facto uma obra erudita, um comentário bíblico em estrutura litúrgica, privilegiando a exegese moral, oportunidade para António fazer os mais severos juízos sobre a própria vida eclesiástica ou sobre a vida orientada para o lucro. São constantes as remissões de António para o texto bíblico, por isso as fontes hagiográficas lhe chamam como *archa testamentorum*, mas também para uma extensa lista de fontes literárias e científicas, entre as quais se encontra o *De animalibus* de Aristóteles, obra traduzida para latim poucos anos antes da composição dos Sermões.

O *corpus* é constituído por 77 sermões, um prólogo geral e vários prólogos ao longo do sermonário. Inclui 53 *Sermões dominicais*, 4 *Sermões marianos*, 20 *Sermões festivos* para a solenidade dos Santos. Os *Sermões dominicais* são acompanhados por um índice escriturístico dos temas dos sermões elaborado pelo próprio autor e referido no prólogo geral como um auxiliar para os seus leitores (p. 18), o qual aqui, como na edição crítica, é desmembrado e publicado na tábua temática do início do sermão respectivo.



A tradução empreendida por V. Strappazon terá 4 volumes, a partir do texto latino da edição crítica publicada em Pádua em 1979.

O primeiro volume abre com uma extensa Introdução (pp. III-L) onde é traçado o perfil e o *iter* biográfico de António com base nas fontes hagiográficas e nas escasas fontes documentais, ocupando-se a segunda parte da espiritualidade e exegese antonianas no *corpus* autêntico (sobre as obras apócrifas, cfr. p. XXVIII, n. 2). Após a caracterização da natureza e data dos sermões, o autor disseca as suas formas literárias, recursos linguísticos, estrutura interna e conteúdo, fontes.

Confrontado com um estilo eivado de remissões literárias, de discussões etimológicas, de referências simbólicas, V. Strappazon propõe uma tradução que assenta num duplo pressuposto: «aderir o mais possível ao texto, para não trair o trabalho sábio do autor, mas ao mesmo tempo tornar a linguagem suficientemente agradável para que o conteúdo dos *Sermones* possa ainda falar àqueles que, hoje, procuram um alimento teológico e espiritual consistente» (p. L). Aliás, na Introdução e no próprio comentário, o tradutor evidencia bem a sua adesão espiritual ao pensamento e ao exemplo pastoral de António, de que são exemplo as pranchas extra-texto colocadas entre as pp. 272 e 273.

O texto dos sermões é acompanhado por notas de comentário baseadas numa selecção das do aparato da edição crítica e com outras de discussão e interpretação doutrinal, com remissão para a bibliografia secundária mais recente, onde o P.e Strappazon se revela um perfeito conhecedor dos estudos de autores portugueses. O tradutor adverte ainda para uma sua intervenção no texto, realizada com um fim pastoral e para facilitar o acesso aos *Sermões*, concretamente a inserção de títulos e subdivisões, colocados entre [ ], que, para além dos que já constam da edição crítica, fornecem uma outra interpretação da estrutura e dos temas dos sermões.

A primeira tradução francesa do sermonário antoniano, que se saúda vivamente e de que se esperam agora os restantes 3 volumes, fornece aos leitores desta língua, mas também aos antonianistas interessados nos mais diferentes aspectos da sua obra escrita e do seu pensamento, uma actualização do texto e uma sistematização de interpretações.

J.F. Meirinhos  
Faculdade de Letras da Universidade do Porto

**Emotion, Evolution and Rationality**, Dylan Evans e Pierre Cruse Oxford, Oxford University Press, 2004 – 267 p.

Este livro reúne uma série de artigos de algumas das *leading figures* da investigação em ciência cognitiva acerca do papel das emoções no comportamento humano, em particular na racionalidade prática.

Desde Platão até aos nossos dias a ideia dominante (sobretudo no ocidente) é de que as emoções são um entrave ao comportamento racional dos seres humanos, pelo que ao opormos razão a emoção julgamos estar a separar lógica de intuição, pensamento racional de pensamento irracional, verdade de falsidade. A imagem prevalecente é a da razão como um cocheiro que tem de controlar pelas rédeas os seus indomáveis “puros sangue”, as emoções. Mas o que as mais recentes investigações empíricas nos dizem é que esta imagem não descreve a forma como realmente opera a nossa razão, sugerindo que a devemos deixar cair juntamente com alguns outros mitos acerca do que é a racionalidade humana e do que é ser racional. Depois de milhares de anos (mais de dois mil anos medeiam entre Platão e os nossos dias) em que foram reprimidas e afastadas dos estudos sérios acerca da racionalidade as emoções são hoje em dia consideradas por filósofos da mente, psicólogos e neurocientistas como vitais para a acção inteligente.

O tema deste livro, como se compreende pelo título, é a relação entre as emoções, a evolução e a racionalidade. Quem estranhar o que faz a evolução no meio destas duas capacidades cognitivas humanas é por que não percebeu ainda o poder explicativo deste conceito que Daniel Dennett ironicamente cunhou de “ideia perigosa”. A evolução é, por excelência, o processo criativo da natureza e foi evolutivamente que a razão humana atingiu o elevado grau de complexidade que conhecemos e que lhe permite, inclusive, estudar-se a ela própria. Ao encarar a racionalidade humana (e não só!) como o culminar de um lento processo de evolução por selecção natural compreendemos que esta não pode ter surgido como que por magia, mas como tudo na natureza, desempenha um papel específico e necessário na manutenção da vida dos organismos que desenvolveram formas de racionalidade adaptadas aos seus meios ambientes. O que esta “ideia perigosa” nos diz não é apenas que temos de repensar as nossas emoções encarando a forma como estas terão evoluído a partir de formas biológicas mais simples e directas (como os reflexos) e o modo como se encontram omnipresentes nos nossos processos de raciocínio, mas diz-nos também que temos de repensar os nossos próprios conceitos de racionalidade e irracionalidade frequentemente pejados de preconceitos idealizantes, irrealistas e, esses sim, perigosos.

Este livro está dividido em quatro partes. Na primeira parte, “Neuroscientific foundations”, o neurocientista português António Damásio compara a sua teoria das emoções com a teoria das emoções do filósofo americano William James. Segundo Damásio a sua teoria é “jamesiana” no sentido em que diz que na origem das emoções e dos sentimentos estão mudanças corporais e as suas representações mentais subsequentes. Ou seja, para Damásio o sentimento de uma emoção é a percepção de respostas somáticas (*soma* em grego significa *corpo*) a estímulos recebidos através do sistema reflexivo e processados ao nível subcortical. No entanto Damásio avança alguns passos em relação a James afirmando que as emoções podem ter origem em mapas corporais, os conhecidos marcadores somáticos de Damásio que simulam estados corporais que, na realidade, não estão a acontecer. Um modo que a evolução (cá está!) encontrou para poupar tempo e energia.

Na segunda parte, “Emotion, belief and appraisal”, procura-se distinguir e relacionar emoções básicas (biológicas, instintivas, pré-conscientes) e atitudes proposicionais mais complexas (culturais, verbalizadas, conscientes). Nesta secção temos um vislumbre do vibrante diálogo entre teorias cognitivistas das emoções (embora nenhum destes autores assuma uma posição puramente cognitivista), que afirmam que as emoções têm conteúdo cognitivo, e teorias não cognitivistas das emoções, segundo as quais as emoções são estados biologicamente básicos, sem conteúdo cognitivo. No primeiro artigo desta segunda parte, “Emotional behaviour and the scope of belief-desire explanation”, Finn Spicer pergunta se atitudes proposicionais como desejos e crenças produzem e controlam o nosso comportamento, como pretendia David Hume. Segundo Spicer as explicações cognitivistas (humeanas) podem por vezes capturar a forma como a acção decorre das emoções, mas existe um certo tipo de comportamento emocional que funciona ao nível sub-pessoal e que não é explicado pelo padrão humeano. No segundo artigo Jesse Prinz quer saber “Which emotions are basic?” Para ele as emoções podem ser, ao mesmo tempo corpóreas e socialmente construídas. A cultura influencia a formação de algumas emoções, mas mesmo estas pressupõem emoções biologicamente básicas. Aquelas emoções que normalmente consideramos básicas (felicidade, surpresa, medo, angústia – as nossas emoções verbalizadas) podem não ser biologicamente básicas, mas são certamente psicologicamente básicas. Ou seja, estas emoções consideradas básicas podem não ser inatas, mas antes o produto de outras emoções (ou estados corporais) ainda mais fundamentais, informadas por aspectos culturais. Em “Towards a Machiavellian theory of emotional appraisal” Paul Griffiths acredita que tanto as emoções básicas como as emoções superiores podem ser compreendidas em termos de estratégias acerca daquilo que é bom para o sistema num determinado meio ambiente. No entanto, as emoções mais básicas fogem a uma eficaz classificação semântica. Griffiths diz que as devemos encarar como sub-conceptuais e, como tal, desenvolver vários níveis de teorias de avaliação emocional.

Na terceira parte, “Evolution and the rationality of emotions”, a mais revolucionária das quatro partes que compõem o livro, são-nos oferecidas algumas novas perspectivas sobre o que se entende por racionalidade e irracionalidade. Em “Evolution, culture and the irrationality of the emotions” Chandra Sripada e Stephen Stich avançam a hipótese de as emoções estarem ligadas a objetivos e valores mentalmente representados, a que chamam de “estrutura de valores” (value structure). Quando estas estruturas num

organismo ou sistema são disfuncionais (i.e. ecologicamente mal adaptadas) conduzem naturalmente a emoções e a comportamentos irracionais. Sripada e Stich defendem, como se entende, uma concepção pragmatista e contextualista de racionalidade. Em traços gerais, é racional o que é favorável ao sujeito tendo em conta o meio ambiente em que este se insere, é irracional o que não lhe é favorável. Estes dois autores desmistificam também um pouco a ideia de evolução por selecção natural que alguns compreendem de forma ingénua. Segundo Sripada e Stich nem tudo o que evolui por selecção natural é bom. Do facto de as emoções serem desenhadas (designed) pela selecção natural não se segue que elas necessariamente desempenhem um papel positivo no processo de tomada de decisão racional. De acordo com António Damásio o papel das emoções é o de reduzir o número de opções a serem avaliadas pela análise racional e não emocional de custo-benefício aquando do processo de tomada de decisão, ou como afirma Dylan Evans no artigo “The search hypothesis of emotion”, as emoções impedem que nos percamos em infundáveis explorações entre opções de acção potencialmente infinitas providenciando-nos uma estratégia de busca adequada a cada um dos problemas com que nos deparamos (para este problema da escolha racional ver o paradoxo do burro de Buridan). Em “The role of emotions in ecological and practical rationality” Matteo Mameli “arrisca” um pouco mais que Damásio e Evans afirmando que nos seres humanos a escolha entre diferentes vias de acção é sempre determinada pelas emoções. As nossas capacidades deliberativas foram construídas (mais uma vez a “ideia perigosa”) em cima das nossas capacidade emocionais e estão, por isso, inextricavelmente ligadas a estas. É por esse motivo que apenas somos capazes de decidir quando ajudados pelas nossas emoções. De acordo com Mameli uma decisão nunca é puramente racional, são sentimentos inconscientes que determinam a acção. É fácil compreender as implicações éticas que uma teoria como esta poderá ter, nomeadamente em questões de livre arbítrio e de responsabilidade moral.

Na quarta e última parte, a mais filosófica e especulativa deste livro, Peter Goldie procura superar a perplexidade a que uma posição como a de Mameli nos conduz. No seu artigo, “Emotion, Reason and Virtue”, afirma que se é verdade que as emoções nos ajudam a conhecer o mundo que nos rodeia (como Damásio e Evans afirmam) também é verdade que elas podem encher esse nosso conhecimento de preconceitos e má fé desvirtuando o nosso “horizonte epistémico”. Segundo Goldie, se estivermos na disposição emocional adequada veremos as coisas como elas são, o mesmo não se passa se estivermos num estado emocional alterado. Assim, como nunca nos encontramos num ponto de vista desapassionado, exterior às nossas emoções, nunca poderemos vir a saber se as nossas emoções são as mais acertadas. Como tal, Goldie afirma que devemos postular um requisito de virtude intelectual que reconhecemos como razoável, mas que não sabemos como justificar empiricamente. Um requisito normativo, portanto. Para sermos intelectualmente virtuosos devemos em primeiro lugar ser moralmente virtuosos e para isso devemos “afinar” as nossas emoções, competências, comportamento e hábitos. Segundo Goldie os nossos estados disposicionais estão sob o nosso controlo, mesmo que algumas emoções em particular não o estejam, como tal é possível responsabilizar alguém cujas emoções estejam em dissonância com o mundo e a sociedade que a rodeia.

O que se percebe da leitura dos artigos que compõem este livro é que a imagem platónica do cocheiro racional a controlar as emoções potencialmente desenfreadas caducou definitivamente. O cocheiro saltou fora da carruagem em andamento, os cavalos indomáveis tomaram o comando das rédeas confundindo-se com a própria carruagem. Cabe-lhes agora domarem-se uns aos outros, puxando pelos freios uns dos outros impedindo que uns puxem mais para um lado que para o outro. A estrada é estreita, o piso escorregadio e o cocheiro ficou apeado. Sem dúvida que a viagem se tornou muito mais *emocionante*.

*Tomás Magalhães Carneiro*  
*Aluno de Mestrado da Faculdade de Letras da Universidade do Porto*