

RECENSÓES

José Francisco MEIRINHOS – Manuel LÁZARO PULIDO (org.), *Pensar a natureza, Problemas e respostas na Idade Média (séculos IX-XIV)*, (Col. Textos e Estudos de Filosofia Medieval, 2), Ed. Húmus – Faculdade de Letras da Universidade do Porto, Famacião – Porto 2011, XXIX+382 pp.; ISBN 978-972-8932-68-8.

A natureza, que pode ser dita de muitas maneiras, foi, desde sempre, uma constante fonte de investigação e conheceu, ao longo dos tempos, muitos e diversos enquadramentos teóricos e práticos. Também a Idade Média não foi alheia a esta preocupação em pensar o que o homem tem diante de si como realidade que o espanta e encanta, procurando lê-la segundo as diversas perspetivas. Assim, a natureza apresenta-se para os pensadores medievais entre os séculos IX e XIV como um manancial de *problemas* mas também como lugar de encontrar *respostas* sobre si mesmo, sobre o lugar do homem no mundo e sobre o sentido de tudo o que o rodeia. Na continuidade dos trabalhos desenvolvidos na antiga Grécia e mediados pelo mundo árabe, com a novidade da revelação cristã, o ocidente latino interpreta como pode não só o que hoje se designa como natureza, mas tudo aquilo de que se pode dizer que é, incluindo o próprio homem, ou seja, a criação, termo que caiu em desuso na filosofia contemporânea por ter caído o pressuposto medieval da origem divina de tudo o que é.

Se, como afirma o Doutor Subtil, a humanidade progride no conhecimento da verdade, também o conhecimento da natureza, nas suas diversas aceções, progrediu com o passar do tempo. Os modelos explicativos da realidade e as preocupações decorrentes de pensar o ‘aí’, em termos heideggerianos, sofreram variantes. Para tentar perceber essas mudanças e diferenças de atenção sobre a natureza a obra que nos cabe apresentar é um excelente contributo. Na continuação do trabalho realizado desde há anos no Gabinete de Filosofia Medieval da Instituto de Filosofia da Universidade do Porto, o volume que agora se publica faz parte do projeto financiado pela FCT *Iberian Scholastic Philosophy at the Crossroads of Western Reason: The Reception of Aristotle and the Transition to Modernity*, dirigido por José Meirinhos. A obra reúne um conjunto de catorze estudos, a maioria dos quais são as versões revistas das comunicações apresentadas e discutidas no colóquio *Pensar a natureza (séculos XI-XV)*, que decorreu em 17 e 18 de Junho de 2010 na Faculdade de Letras da Universidade do Porto, integrando ainda algumas das conferências apresentadas no ciclo *Pensar a natureza* organizado por Manuel Lázaro Pulido no âmbito do Seminário Informal de Filosofia Medieval do GFM em 2011.

Numa perspetiva filosófica pensar a natureza é pensar a física, a cosmologia e a epistemologia na relação direta com a antropologia na progressiva autonomização da ciência física face às interpretações espirituais e simbólicas. Como se lê na introdução, por José Meirinhos e Manuel Lázaro Pulido, «o estudo da natureza é um dos domínios em que é mais sensível a influência do *corpus aristotelicum* pelas possibilidades que abriu, autonomizando-se em ciências, de modo mais evidente a partir do século XVII, com os contornos temáticos e metodológicos determinados pelas próprias obras de Aristóteles, como a Física, a Biologia,

a Meteorologia, a Psicologia» (p. XVIII). Por isso, aos autores e organizadores interessou principalmente «a formação de um novo espírito que consiste em compreender a natureza pela própria natureza, em falar da natureza segundo as regras da razão e do falar natural, abdicando da interpretação simbólica ou inspirada pela revelação. A formulação epistemológica deste modo de conhecer é ela mesma inovadora e prenhe de consequências, como o mostram as abundantes discussões dos pensadores e comentadores medievais» (p. XVIII).

As apresentações estão agrupadas em três partes, cronologicamente ordenadas, que vão desde 1) o século IX ao XIII, tratando de alguns autores chave desse período destacando-se os autores árabes que operaram a introdução dos textos de Aristóteles; ao 2) grande século XIII delimitado cronologicamente pelo ano de 1277 com as condenações de proposições teológicas e filosóficas pelo Bispo de Paris; e ao 3) século XIV com a figura cimeira de Duns Escoto na luta contra o necessitarismo greco e a reação do grupo de lógicos, matemáticos e físicos, conhecidos como os *Calculatores* de Oxford, quanto à extensão do real.

A primeira parte, «Séculos IX-XII (mundo árabe) e século XII (mundo latino)», é composta por três estudos e debruça-se sobre o contexto, transmissão e receção do pensamento árabe na tradição pré escolástica. Abre com o contributo de Rafael Ramón Guerrero, da Universidade Complutense de Madrid, com a apresentação intitulada: *El pensamiento árabe sobre la naturaleza: Avicena y Averroes*. Além dos dois autores referidos no título trata também de Al-Kindi e Al-Farabi. Estes pensadores caracterizam-se por oferecer uma explicação científico-natural do universo mais do que uma visão teológico-religiosa do mundo. De facto, «frente al concepto teológico-místico de la naturaleza y su carácter simbólico que predominó en el mundo cristiano hasta mediados del siglo XII, algunos pensadores árabes, inspirados por las obras de los filósofos y científicos gregos, erigieron una visión del universo que pretendía dar una explicación científica y racional» (p. 3). Entendendo a natureza de modo aristotélico como princípio interno de movimento e de repouso, os autores muçulmanos centraram-se no estudo do movimento e das condições necessárias do movimento, como o infinito, o lugar, o vazio e o tempo, sustentando um filosofia da natureza que se adaptava às exigências corânicas sobre a liberdade e onnipotência divina. Ainda que com diversas variantes, a leitura que estes filósofos fizeram da *Física* de Aristóteles, para salvaguardar a absoluta transcendência divina, tem uma conceção claramente neoplatónica, separando o mundo superior ou inteligível, do mundo inferior ou da geração e corrupção, procedente por emanação do Uno, Ser Primeiro, Causa Primeira e Intellecto primeiro, Ser necessário do qual depende a natureza sensível.

Seguidamente Pedro Mantas España, da Universidade de Córdoba, oferece um estudo sobre *La naturaleza en Adelardo de Bath*, onde se incide sobre a hermenêutica do sentido da filosofia natural nos séculos precedentes à entrada da *Física* de Aristóteles, o que se chamou «a física antes da Física». A novidade destes contributos do séc. XII está na nova atitude intelectual implicada no novo descobrimento da natureza e no trabalho de intercâmbio e colaboração que as viagens, as traduções e a docência proporcionaram ao trabalho intelectual dos mestres como Adelardo. Feitas estas considerações, o artigo segue com as *Quaestiones Naturales* de Adelardo de Bath na redescoberta da natureza, identificando as suas fontes (Euclides, Nemésio na tradução de Alfano, Boécio, Platão e Cícero) e implicações, e o seu interesse pelos conhecimentos transmitidos pelos árabes em contraste com a opinião daqueles que afirmavam dever seguir-se a tradição e a autoridade dos mestres latinos.

Encerra esta parte o trabalho de Cléber Eduardo dos Santos Dias, *Vocabulário sobre a natureza em Pedro Abelardo*. Aqui o Autor apresenta uma tabela de concordâncias (pp. 50-101) que permite ver como Abelardo usa o termo 'natura' e suas formas, que, segundo o autor, se podem agrupar de dois modos: no que diz respeito à lógica e teoria da linguagem

relacionando-o com as concepções aristotélicas e priscilianas, e, outro grupo, o de noções teológicas que serve para explicar que a vontade de Deus está imanente na própria natureza, pois pela «regularidade, a ordem e hierarquia cósmica são elementos através dos quais o homem percebe a vontade e ação criadora de Deus e pode ascender ao conhecimento dele por via mediada da natureza e da criação» (p. 48).

A segunda parte, dedicada ao «Século XIII», ocupa a maior parte do volume, pois é neste século que ocorrem as grandes transformações filosóficas, não sendo por acaso que é designado como o século de ouro da escolástica.

Laura Corso de Estrada da Universidade Católica Argentina, como o seu estudo *La naturaleza como 'instinctus'. Una tesis de tradición estoica en la Summa de bono del Canciller Felipe*, situa o problema da natureza na pergunta sobre a teologia implicada no termo *natura*. A Autora, pela leitura da *Suma* de Filipe o Chanceler deixa patente como este medieval, recorrendo ao pensamento de Cícero, responde a esse problema por via da *lei natural* conferindo um importante aspeto teleológico à natureza. Como Laura Corso afirma «el finalismo de tradición estoica reelaborado en el contexto de la cosmología-teología ciceroniana y de sus proyecciones antropológicas y filosófico morales, ha aportado núcleos temáticos de peso especulativo advertidos por una notable línea de autores medievales, para acoger y reformular la noción misma de naturaleza en el contexto de la manifestación de la obra creadora. Y, en este sentido, los efectos doctrinales de la concepción cósmico-teológica de la definición ciceroniana del *ius naturae* recogidos por el maestro Felipe en su *Summa*, tienen vasta proyecciones en el desarrollo de la metafísica de las virtudes de Alberto Magno y de Tomás de Aquino a propósito de las inclinaciones primarias de la naturaleza como principios germinales de la vida moral» (p. 116). De facto, «a matéria aparece dotada de uma força metafísica e física de grande potencialidade e projecção antropológica e ética, teorização que viria a estar presente na própria interpretação do pensamento filosófico aristotélico» (p. XXII).

Seguindo em diante com a história da filosofia, surge em cena um autor incontornável e determinante para o diálogo com o então recém chegado Aristóteles ao ocidente medieval latino. Referimo-nos ao mestre dominicano Alberto Magno que é objeto de estudo de Henryk Anzulewicz com o seu artigo *O entendimento da natureza em Alberto Magno: Aspectos antropológicos e epistemológicos*. Aqui se sublinha primeiramente o interesse do Doutor Universal pela atividade experimental e de observação da natureza. Neste contexto se sublinha o papel da natureza no seu pensamento antropológico, procurando o autor mostrar «que o conceito multifacetado de natureza, diferencia-se em Alberto da concepção pós-cartesiana de natureza e também da concepção monístico-materialista predominante no presente, não podendo ser compatibilizada com uma epistemologia do cérebro, tal como ela é postulada na *philosophy of mind*» (p. 118). Para sistematizar o papel da natureza no pensamento antropológico e epistemológico do dominicano alemão, o A. debruça-se sobre três obras que considera significativas: *De natura boni*, *De IV coaequaevis* e *De homine*. É no *De homine* que Alberto desenvolve os pontos centrais da sua concepção da natureza do ser humano baseando-se em três princípios: a alma, o corpo e a conexão existente entre corpo e alma, aos quais acrescenta um quarto de cariz escatológico, procurando harmonizar o saber da filosofia da natureza e o da ciência humana com as posições teológicas, para reconduzir aquelas à Teologia. Ou seja: «(1) o corpo como tal, com tudo o que o perfaz e caracteriza biológica, anatómica, fisiológica e morfologicamente como corpo humano, (2) a alma, que torna o ser humano uma essência intelectual, e (3) a conexão de corpo e alma (*coniunctum*), que deve ser vista como fundamento da sua dignidade e do seu poder natural» (p. 123).

Assim, partindo do pressuposto que «todo o evento da natureza é a obra da inteligência» o autor procura mostrar como a própria natureza está orientada desde o começo para a sua última realização, ou seja, para o racional anímico que está no homem como algo superior, que «não é nem uma forma corpórea, nem uma potência efetiva no corpo, nem ato do corpo, motivo pelo qual ela não é tirada da matéria» (p. 138).

Passando agora para o discípulo de Alberto Magno, Andrea A. Robiglio, da Universidade Católica de Leuven, Bélgica, de um modo sintetizado, no artigo *Natura e vita in Tommaso d'Aquino. Nota in margine ad un'antropologia teológica* apresenta as três possíveis compreensões do termo *natura* em Tomás de Aquino. O polissêmico conceito é interpretado como natura-1: princípio intrínseco do ente, natura-2: o cosmo criado, e natura-3: matéria da graça. Sem esquecer que *natura* se pode opor a graça, a liberdade ou a arte, ela é em sentido mais amplo «la sostanza universale, il processo generativo, il principio intrínseco della generazione, il principio – più generalmente – di ogni movimento fisico, la materia in quanto ricettacolo delle forme, la forma o essenza di ciascuna cosa» (p. 147). Mas «se Tommaso, in quanto esegeta di Aristotele, si accontenta di analizzare la natura-1, nei suoi scritti egli non cela la ricorrenza della natura-2, visibile ogniqualvolta il pensatore debba trattare categorie filosofiche limite, come quelle di creazione e partecipazione. Al passo del ragionamento filosofico nella riflessione teológica, infine, si dispiega la semantica di natura-3» (p. 148). Oferecida assim uma compreensão tripartida da natureza sobressai a natureza humana como particular preocupação de Tomás de Aquino e como abertura a uma 'sopranatura'.

Deixando a Escola Dominicana, por mão de Luca Parisoli, da Universidade da Calábria, Itália, entramos na Escola Franciscana – este termo será problematizado no artigo de Luis Alberto De Boni, mais à frente – e especificamente no seu primeiro catedrático Alexandre de Hales, «nosso mestre e pai» como lhe chamou S. Boaventura. Com o título de *La semantica della natura nella Summa fratris Alexandri: un'agenda filosofica anti-naturalistica* Parisoli trata da profundidade semântica do termo natureza em ordem à intenção salvífica no campo da relação pessoal, especialmente no contexto moral a partir da reflexão sobre o pecado original e sobre a lei natural. E mostra como a natureza, segundo uma semântica orgânica, é insuficiente para dizer o homem. É no contexto de uma natureza corrompida pelo pecado que a volição e a norma se entrecruzam e a natureza surge como normativa. Porém, a natureza relacional do homem é possível pela sua constituição virtuosa nascida da graça. Esta constituição não é naturalista, mas responde à própria natureza humana, de modo que permite dizer que existe no homem uma graça criadora que o faz capaz de uma vontade inteligente à semelhança da vontade do Criador podendo opor-se à força irracional da lei interna da natureza. A leitura que o Autor faz da lei natural expressa no Decálogo, que a *Summa* inaugura como um clássico na reflexão sobre o direito natural, mostra uma interpretação inovadora da vontade da natureza física do homem na relação com Deus.

No contexto da ciência prática Rogério Bacon, precursor das ciências experimentais e dotado de grande espírito científico, faz a ponte com o enquadramento filosófico e teológico, na busca de uma sabedoria moral. A ciência surge como um modo próprio de vida recta porque radica na ciência divina, tal como expõe Christian Trottmann, da Universidade de Tours, no artigo *Roger Bacon: de la sagesse morale ou théologique aux sciences de la nature et retour*: «notre propos sera ici en nous décentrant des questions posées traditionnellement en termes de rapports entre philosophie et théologie, entre raison, expérience et foi, de rechercher un principe de cohérence de ces positions à un niveau philosophique dans la manière originale dont le Franciscain pense l'articulation entre science et sagesse» (p. 179). E com o auxílio de dois esquemas (pp. 190 e 199) Trottmann faz a classificação das ciências da natureza na sua

relação com a teologia, ficando também patentes as semelhanças e os afastamentos de uma compreensão aristotélica das ciências, e o seu contributo para a discussão da classificação das mesmas.

Mantendo-nos ainda dentro do âmbito da Escola Franciscana, Manuel Lázaro Pulido chama à consideração uma figura cimeira do pensamento medieval e franciscano, Boaventura de Bagnoregio, visto sob a temática da cosmologia na sua interpretação de teólogo. Ainda que não tenha realizado nenhum comentário direto às obras de Aristóteles, Boaventura não é alheio às teses em filosofia natural vinculadas pelo pensamento árabe onde o estagirita surge como o sistematizador de forma coerente dos fenómenos naturais. Entre um cosmos que «parecia poner un límite entre la esfera de la razón ocupado por su esquema natural» e «la esfera de la fe en que el cosmos tiene una explicación nacida de la teología de la creación cuya fuente reside en la Revelación» Boaventura, pensando como teólogo, faz uma exegese dos fenómenos naturais sublinhando a segunda possibilidade. No artigo *La cosmología en Buenaventura de Bagnoregio: el plano 'científico-filosófico'* Lázaro Pulido põe ainda em contraste astronomia e astrologia, perguntando de que modo os corpos celestes influem no mundo e no homem, e apresentando a posição de Boaventura para quem «el fatalismo astral repugna la propia razón» (p. 226). De uma forma bastante abrangente e clara, o autor contextualiza as dificuldades do saber teológico e crente, representados no Doutor Seráfico, face a uma conceção reducionista ou que pusesse em causa o conceito de liberdade e vontade do primeiro princípio, pois «la visión del cosmos mecanicista y racionalista implica el paganismo» (p. 238).

No contexto cultural da Península Ibérica, com a figura representativa do dominicano catalão Ramon Martí (1220-1284/5), particularmente na sua obra *Pugio Fidei*, Ann Giletti, no artigo *The Journey of an Idea: Maimonides, Albertus Magnus, Thomas Aquinas and Ramon Martí on the Undemonstrability of the Eternity of the World*, trata da receção dos textos de Aristóteles com os problemas de interpretação que Maimónides e Tomás de Aquino levantaram e procuraram resolver, principalmente no que toca à questão da eternidade do mundo, ficando patente na opinião de Martí que: «point 1: The eternity of the world is not demonstrable. We have this according to Aristotle himself in Topics, Averroes's commentary on the Topics, al-Râzi's view of Galen's early opinion and al-Ghazâlî's report of Galen's changed position on later life» e, ponto segundo, «Observation of the world in its current state cannot help us to answer the question» (p. 256). Termina este artigo com um quadro sinóptico (pp. 255-6) onde se confrontam as passagens de Maimónides no *Guia dos perplexos*, Tomás de Aquino na *Suma de Teologia* e Ramon Martí no referido *Pugio Fidei*, quanto aos argumentos da eternidade do mundo, às possíveis provas, à interpretação dos textos de Aristóteles na *Física*, *Sobre o Ceu* e *Tópicos*, e a refutação dos argumentos. O outro quadro (p. 267) trata do uso do texto de Maimonides quanto à indemonstrabilidade da eternidade do mundo em Alberto Magno, Tomás de Aquino e Ramon Martí. Assim, este artigo ajuda na compreensão do processo de comunicação que se estabeleceu entre a filosofia natural aristotélica e a sua presença nos escritores latinos nos reinos ibéricos.

Termina esta parte com o estudo bastante interessante de Francisco León Florido, Universidade Complutense de Madrid, *La condena parisina de 1277 y la 'revolución científica'*. Discutida a importância destas condenações parisienses, como elemento chave para o progresso das ciências experimentais, são postas em evidência os confrontos entre uma postura que queria salvaguardar a onipotência divina e outra que fazia uma leitura necessitarista da matéria: «la intención manifiesta de los teólogos censores fue preservar las tradiciones del espiritualismo cristiano, encarnadas en el agustianismo, frente a las novedades aportadas por la recepción de la ciencia filosófica aristotélica, asimiladas al necesitarismo arabizante. Por

ello, los teólogos cristianos afirmaban el valor de la libertad divina como característica del espíritu frente a la necesidad de la matéria, lo que ayudó a alumbrar una nueva metafísica bajo el signo de la teología de la omnipotencia divina» (p. 273). Neste sentido, problemas físicos como o vazio, o movimento violento, o nada e o não-ser, têm implicações quanto à potência ordinária ou absoluta de Deus e à condição de contingência do próprio mundo. O método hipotético a que as condenações conduziram no modo de tratar da realidade e os posteriores esquemas explicativos da realidade natural evidenciam que entre as condenações de 1277 e os trabalhos da nova física do séc. XIV, que abriu caminho para a ciência moderna, há uma linha de continuidade e ligação. Ou, como finaliza o artigo, «El moderno mecanicismo estaba prefigurado, pues, quizá no tanto en las investigaciones físicas directas de los moderni escolásticos, como en las transformaciones metodológicas propiciadas por la creación de un campo de neutralidad ontológica, consecuencia del objetivismo formalista del escotismo e de la utilización epistemológica radical de la hipótesis teológica del poder absoluto de Dios cuyos antecedentes se encuentran en la condena de 1277» (p. 288).

A terceira e última parte é dedicada sobretudo ao «Século XIV», o lugar do cruzamento das antigas tradições filosóficas com as novas linhas do pensamento sobre a natureza e a ciência. O primeiro trabalho, de Luís Alberto De Boni, da Universidade Federal de Porto Alegre e investigador do IF, intitula-se *Boaventura e Duns Scotus: variações no pensamento franciscano sobre a natureza*. Aqui De Boni procura examinar primeiramente o que foi apelidado de Escola Franciscana, seguidamente trata do significado da palavra ‘natureza’ em Boaventura, particularmente no sentido teológico e na filosofia prática e, para terminar, procura relacionar e pôr em paralelo as posições de Boaventura e Duns Escoto no que se refere à teologia e filosofia prática. No início de uma nova era Boaventura conhece o confronto entre uma tradição agostiniana e platónica com as leituras aristotélicas e arabizantes da natureza. Há neste mestre medieval um duplo sentido para tal termo: um quase sinónimo de essência – de facto Boaventura faz uma distinção entre natureza e essência quando trata do mistério da encarnação – e o resultado da vontade divina. Depois de tratar as três naturezas na pessoa de Cristo, trata da natureza como normativa, a lei natural que é para este pensador medieval «um conjunto de determinações voltadas para a prática e, enquanto se refere aos princípios gerais, é algo inato» (p. 306). Ou seja: «a) uma lei inata que existe na nossa mente; b) que pode variar conforme o status do homem (enquanto criado, enquanto decaído); c) que obriga em consciência; d) da qual vamos melhor compreendendo o alcance à medida em que pela experiência vamos conhecendo a realidade; e) essa lei toma sua força da lei eterna; f) ela, de algum modo, delimita a liberdade divina (contra o necessitarismo)» (p. 308). Já em Duns Escoto esta conceção vai sofrer profundas alterações começando pelo modo como ele entende a justiça. Neste sentido, e procurando responder à pergunta se todos os mandamentos do decálogo são de direito natural, Escoto, sem esquecer o conceito de natureza comum, admite que «se Deus houvesse determinado de modo diferente, aquela nova determinação também não seria oposta à lei natural» (p. 320). Tal posição tem consequências na filosofia prática e na própria conceção de natureza enquanto legisladora, distanciando-se assim de Boaventura. Duns Escoto «restringirá as suas posições, dando espaço à liberdade do legislador na vertente prática, proporcionando mais autonomia e importância política ao direito positivo e à vontade do legislador» (p. XXVII).

Perguntando-se sobre a nota de ‘prática’ que Duns Escoto não hesita em atribuir à Teologia, Roberto Hofmeister Pich investiga a relação entre ‘conhecimento científico’ e conhecimento «como na maior parte dos casos» (*ut in pluribus*) partindo de dois textos do Doutor Subtil: *Lect.*, II, d.14, q.4 e *Ord.*, II, d.14, q.1. É no contexto de um tratamento que

Escoto faz sobre o poder, conhecimento e contingência, que surgem as suas posições sobre o estatuto epistemológico do conhecimento do contingente e o estatuto lógico-semântico do contingente que é conhecido. Para justificar o título do trabalho, *Scotus sobre o conhecimento dos corpos celestes e a natureza da matéria: notas sobre cosmologia (ou: variações sobre 'o contexto científico de uma visão teológica')*, Pich recolhe o sentido de poder absoluto e poder ordenado na relação dos corpos celestes e a matéria prima atendendo à probabilidade dos acontecimentos, e por conseguinte também do conhecimento, e a contingência da vontade divina. Por isso «os teólogos têm de discordar, portanto, com os filósofos no que diz respeito ao princípio de que 'o céu é necessário e incorruptível'. (...) o céu *ex se* 'pode não ser', e se o céu e os corpos celestes de *iure*, porém não de facto, não podem mudar, isso é somente porque a vontade divina os conserva no ser. Assim, pois, a partir da convicção filosófica da contingência de tudo o que não é Deus e da visão teológica da onipotência, o contexto científico da matéria do cosmo supralunar tem de ser racionalmente revisitado» (p. 344).

Para finalizar temos o trabalho de Lídia Queiroz, do Instituto de Filosofia, que ao debruçar-se sobre *Tomás Bradwardine e a refutação do atomismo* mostra como a utilização dos elementos próprios da ciência, de modo particular a matemática e a geometria euclidiana, servem para refutar a teoria atomista da divisibilidade finita.

Com este volume é dado um precioso contributo no estudo destas matérias, sendo certo que não se esgota toda a vasta temática da natureza, nem os organizadores têm a intenção de oferecer um manual de filosofia da natureza na Idade Média. A leitura cronológica ou por autores medievais, que foi a opção dos autores e dos editores, poderia ser complementada, mesmo dentro do presente volume, por uma leitura das diversas temáticas, bastando para tanto apresentar mais um índice temático a juntar aos já existentes de autores “antigos e medievais” e “modernos e contemporâneos”. A quantidade bastante significativa dos autores medievais (os islâmicos Al-Kindi, Al-Farabi, Avicena e Averróis, Adelardo de Bath, Pedro Abelardo, Filipe o Chanceler, Alberto Magno, Tomás de Aquino, Alexandre de Hales, Rogério Bacon, Grosseteste, Boaventura, Ramon Martí, Duns Escoto Tomás Bradwardine e os Calculadores) e a quantidade de temas dentro da Filosofia natural (o conceito de natureza, ciência, espaço, tempo/eternidade, movimento, matéria, matéria prima, átomos, lei e jus naturalismo, astronomia, vida, geração e corrupção, criação, liberdade, potência, *nihilum* ou nada, vácuo, infinito, eternidade do mundo, etc.) permitem diversas aproximações, tal é a riqueza e variedade dos estudos aqui apresentados. Estão, por isso, de parabéns os organizadores, os autores que em boa hora oferecem ao público interessado o que de melhor se vai fazendo em âmbito académico.

Merece ainda uma nota a diversidade dos idiomas em que as comunicações foram feitas, pois denota a variedade de proveniências dos autores e a capacidade do GFM-FLUP em congregar investigadores de diversos países: Portugal, Espanha, Brasil, Argentina, Alemanha, Bélgica, Itália e França. Os editores optaram e bem, no nosso entendimento, por traduzir apenas a comunicação de Henryk Anzulewicz do alemão para português mantendo todas as outras nos originais espanhol (Ramón Guerrero, Mantas España, Corso de Estrada, Lázaro Pulido e León Florido), italiano (Andrea Robiglio, Luca Parisoli), inglês (Ann Giletti) e francês (Christian Trottmann).

Resulta evidente deste volume que o progresso da filosofia medieval se deveu em muito ao diálogo que ela foi capaz de travar com as descobertas científicas impulsionadas pelo conhecimento de Aristóteles, mas também pelo confronto especulativo com os duros desafios que algumas das suas soluções representavam para a tradição cristã. A filosofia enquanto disciplina de saber evoluiu em proporção direta com as descobertas científicas que foi capaz

de acompanhar e provocar. Julgamos que se cumpriu o intuito desta publicação e do projeto no qual se enquadra, ao «alargar um campo de estudo que permita compreender melhor a novidade e a renovação da epistemologia na Idade Média e como nela se forma o que será conhecido como o espírito científico moderno». Como memória de uma tradição este trabalho surge também como desafio à filosofia contemporânea para o diálogo com a ciência moderna, na certeza de que quanto maior for essa troca de conhecimentos maior será o progresso no conhecimento de uma verdade integral.

CONTEÚDO

José Meirinhos – Manuel Lázaro Pulido, *Pensar a natureza como natureza na Idade Média. Introdução* (pp. VII-XXIX). I. SÉCULOS IX-XII (MUNDO ÁRABE) E SÉCULO XII (MUNDO LATINO) - Rafael Ramón Guerrero, *El pensamiento árabe sobre la naturaleza: Avicena y Averroes* (pp. 3-26); Pedro Mantas España, *La naturaleza en Adelardo de Bath* (27-45); Cléber Eduardo dos Santos Dias, *Vocabulário sobre a natureza em Pedro Abelardo* (47-101); II. SÉCULO XIII - Laura Corso de Estrada, *La naturaleza como 'instinctus'. Una tesis de tradición estoica en la Summa de bono del Canciller Felipe* (105-116); Henryk Anzulewicz, *O entendimento da natureza em Alberto Magno: Aspectos antropológicos e epistemológicos* (117-140); Andrea A. Robiglio, *Natura e vita in Tommaso d'Aquino. Nota in margine ad un'antropologia teologica* (141-149); Luca Parisoli, *La semantica della natura nella Summa fratris Alexandri: un'agenda filosofica anti-naturalistica* (151-178); Christian Trottmann, *Roger Bacon: de la sagesse morale ou théologique aux sciences de la nature et retour* (179-209); Manuel Lázaro Pulido, *La cosmología en Buenaventura de Bagnoregio: el plano 'científico-filosófico'* (211-238); Ann Giletti, *The Journey of an Idea: Maimonides, Albertus Magnus, Thomas Aquinas and Ramon Martí on the Undemonstrability of the Eternity of the World* (239-267); Francisco León Florido, *La condena parisina de 1277 y la 'revolución científica'* (269- 288); III. SÉCULO XIV: Luís Alberto De Boni, *Boaventura e Duns Scotus: variações no pensamento franciscano sobre a natureza* (291-321); Roberto Hofmeister Pich, *Scotus sobre o conhecimento dos corpos celestes e a natureza da matéria: notas sobre cosmologia (ou: variações sobre 'o contexto científico de uma visão teológica')* (323-348); Lídia Queiroz, *Tomás Bradwardine e a refutação do atomismo* (349-370); ÍNDICES: Autores antigos e medievais (373), Autores modernos (377).

Gonçalo Figueiredo

(Gabinete de Filosofia Medieval / Instituto de Filosofia da UP)

José Francisco MEIRINHOS – Paula Oliveira e SILVA (org.), *As Disputações Metafísicas de Francisco Suárez. Estudos e antologia de textos*, (Col. Textos e Estudos de Filosofia Medieval, 3), Faculdade de Letras da Universidade do Porto – Edições Húmus, Porto – Famalicão 2011, XVII+564 pp.; ISBN: 978-972-8932-87-9.

Francisco Suárez nasceu em Granada em 1548, naquele que é conhecido por “século de ouro” ibérico. Estudou direito em Salamanca e doutorou-se em Évora. Foi um dos mais importantes mestres da Companhia de Jesus, tendo lecionado em diversas cidades, como Ávila, Segóvia, Valladolid, Roma, Alcalá e Coimbra, onde foi nomeado para a Cátedra de

Prima Teologia (1597). Entre as muitas obras que fizeram dele um dos expoentes cimeiros da escolástica ibérica encontram-se as *Disputationes Metaphysicae* (1597), *De legibus* (1602) ou *De defensione fidei catholicae* (1613). As suas qualidades como teólogo, filósofo e pedagogo e a importância da sua obra valeram-lhe a designação de *Doutor Exímio*. Morreu em Lisboa em 1617.

A obra *Disputationes Metaphysicae* (DM) foi escrita no entremeio de um comentário à *Summa Theologica* de Tomás de Aquino, uma interrupção imposta pela necessidade de repensar os fundamentos, a natureza e objeto da doutrina metafísica, enquanto instrumento teológico, procurando restituir o seu verdadeiro lugar. Caracterizada por uma profunda autonomia e erudição, como diversos intérpretes põem em relevo, esta obra contribuiu para um novo paradigma metafísico e para o desenvolvimento da filosofia moderna, sendo determinante para se encontrarem as raízes da transição entre escolástica e modernidade.

Não obstante a importância deste autor para uma maior compreensão das continuidades e ruturas da história da filosofia e pelo alcance e profundidade das suas ideias em diversas áreas, o seu pensamento permanece ainda pouco estudado e a obra escrita escassamente traduzida. Acrescente-se ainda que, pese a proximidade deste autor ao contexto universitário e filosófico português, onde não apenas ensinou durante quase duas décadas, mas também editou algumas das suas mais proeminentes obras, não tem sido estudado e traduzido na medida que a sua importância exige. Um dos poucos eventos recentes dignos de relevo no contexto português, abordando aspetos metafísicos, morais e políticos do seu pensamento, foi o Seminário Internacional *A obra de Francisco Suárez*, realizado a 5 e 6 de Março de 1998, na Faculdade de Letras da Universidade de Lisboa, que deu origem no ano seguinte ao volume de comunicações *Francisco Suárez (1548-1617). Tradição e Modernidade*, sob a coordenação de Adelino Cardoso, António Manuel Martins e Leonel Ribeiro dos Santos, editado em Lisboa pela Colibri. Contudo, assiste-se recentemente, de um modo geral, a um crescente interesse por este autor e pela sua obra, em diversas áreas, assim como em geral pela escolástica ibérica, potenciando o aparecimento de um maior número de estudos e a exigência de novas traduções.

Neste sentido, o volume que acaba de se editar sobre o pensamento de Francisco Suárez, centrado especificamente nas *Disputationes Metaphysicae*, sob a organização de José Francisco Meirinhos e Paula Oliveira e Silva, é um novo e valioso contributo para o estudo deste autor e coloca-se na linha da frente desta redescoberta do jesuíta espanhol. Este volume reúne as comunicações apresentadas no Seminário Internacional de investigação *Questões de Metafísica – As Disputationes Metaphysicae de Francisco Suárez*, realizado entre 25 e 27 de Janeiro de 2010, na Faculdade de Letras da Universidade do Porto, organizado pelo Gabinete de Filosofia Medieval/Instituto de Filosofia. A edição acrescenta ainda a inestimável valia da tradução de algumas partes fundamentais das *Disputationes*, com uma antologia de textos escolhidos por este grupo de investigadores e especialistas portugueses e brasileiros. Este trabalho saído do projeto *Iberian Scholastic Philosophy at the Crossroads of Western Reason: The Reception of Aristotle and the Transition to Modernity*, proporciona, por primeira vez, um conjunto de estudos especializados e acompanhados da tradução das secções relevantes das *Disputationes*, que assim ficam mais acessíveis para um público mais vasto de leitores de língua portuguesa.

O volume inicia com um prefácio de José Francisco Meirinhos, apresentando a obra e o projeto onde se insere, ao mesmo tempo que de um modo geral enquadra o leitor no projeto suareziano de uma metafísica como ciência natural e humana, e suas consequências no pensamento moderno. A introdução geral, a cargo de Paula Oliveira e Silva, apresenta o autor, contextualiza o seu pensamento, caracteriza as *Disputationes* e introduz o seu conteúdo,

ao mesmo tempo que mostra a recepção e influência da obra na Modernidade, apresentando Suárez como momento filosófico fundamental para a compreensão da posição moderna frente à ciência metafísica (p. 21). Acrescenta-se ainda na sequência desta introdução, uma bibliografia crítica, que é mais um contributo notável deste volume ao estudo do autor.

O volume cujo índice se transcreve no final desta recensão, divide-se em duas partes, a primeira dedicada aos *estudos* e a segunda às *traduções*, sendo de destacar o paralelismo e a relação entre a maior parte dos temas tratados nos estudos e as traduções realizadas pelos respetivos investigadores. A parte dos estudos trata aspetos fundamentais das *Disputationes*, suborganizando-se em três temas. O primeiro denomina-se *A ciência metafísica*. Neste, Costantino Esposito traça o projeto de uma metafísica barroca em Suárez, considerando-a a inauguração de uma autonomia e neutralidade da metafísica (p. 34), contribuindo para uma mudança na tradicional serventia da filosofia à teologia e para uma separação entre ambas, desenvolvendo instrumentos que fomentam a sua independência e abrindo o campo de possibilidades para uma nova atitude filosófica nos séculos XVII e XVIII. Por isso, Esposito considera Suárez como o “último e verdadeiro herdeiro” (p. 33) da Idade Média, pois ponto de viragem teórico para a Modernidade. Por sua vez, Adelino Cardoso dirige a sua atenção sobre a DM XXXI, cuja secção III traduz para este volume, refletindo sobre a identidade entre essência e existência, mas marcada pela desproporção destes dois polos, considerando a metafísica suareziana como essencialista (concordando com E. Gilson, mas discordando de C. Esposito, que defende uma proporção entre os dois polos), um essencialismo peculiar, assente na essência do ente singular, na sua diferença relativamente a todos os outros, divergindo do essencialismo aviceniano. Realça assim o projeto metafísico do autor como uma “filosofia original” (p. 53), lançando a hipótese da sua influência sobre autores modernos como Hobbes ou Leibniz. Já Ángel Poncela González, partindo da distinção entre dialética e metafísica, interroga as condições do ente real enquanto objeto da metafísica, tocando aspetos como a unidade e objetividade do ente, assim como a essência deste enquanto real. Considera a metafísica de Suárez como essencialista, alertando no entanto para a impossibilidade de se esquecer o papel fundamental da sua reflexão sobre a existência (p. 88). Noutro artigo, Carlos Ribeiro do Nascimento, tendo por base a DM I, traduzindo a secção I e V para este volume, trata o conceito de subalternação no contexto da relação entre as ciências e a metafísica, mostrando que Suárez não aceita uma subalternação no relacionamento das demais ciências com aquela, teorizando também o modo como este conceito chega ao filósofo espanhol. Por último, José Jivaldo Lima estuda a DM XXXIX, que também traduz (secção I), tratando o lugar e divisão dos predicamentos na metafísica suareziana e os sentidos de substância e acidente no contexto desta disputação.

O segundo tema, dedicado aos *transcendentais*, conta com a comunicação de Paulo Faitanin, centrado particularmente na DM V, a qual parcialmente traduz (secções I, II, III, V e VI), escrevendo sobre o problema da individuação, mostrando a relação da posição de Suárez com as formulações e soluções de Tomás, Escoto e Ockham, entre outros interlocutores. Através deste percurso teórico, interroga o princípio de unidade individual da substância no âmbito da disputação referida e realça que para Suárez “o indivíduo é uma entidade, porque é ‘unum ens’” (p.131-132), colocando a unidade e a incomunicabilidade como fundamento da individualidade, entrevedo-se a possibilidade de uma influência em autores modernos e contemporâneos, como Leibniz e Zubiri. Por seu turno, Santiago Orrego, centrado na DM VII, reflete sobre a *distinctio*, mostrando como a teoria dos géneros de distinção tem uma importância fundamental na metafísica do autor, realçando a importância da noção de “separabilidade” como critério e definição essencial dos tipos fundamentais de entidade (p.

136). Paula Oliveira e Silva, que traduz a DM VIII (secções I a V), procura no seu contexto o conceito suareziano de verdade do conhecimento. Mostra a diferença entre a posição deste autor e a de Durando, tomado como seu interlocutor. Salienta também a importância do princípio de intencionalidade e imanência do ato cognitivo, procurando alargar a compreensão do conceito de verdade do conhecimento no pensamento de Suárez. Também Roberto Hofmeister Pich trata a questão do *verum*, procurando mostrar a posição suareziana no âmbito da DM VIII, em particular a secção VII-VIII, que traduz para este volume, aprofundando a questão da verdade transcendental e interrogando o modo como o *verum* pode ser entendido como propriedade transcendental do ente.

O terceiro tema, intitulado *Causalidade*, começa com o artigo de Marta Mendonça, que incidindo a sua atenção sobre a DM XIX, escreve sobre a distinção suareziana de causas contingentes e causas livres, interrogando o determinismo de Suárez e a sua compatibilidade com a existência de causas livres. Mostra também como o autor concebe o destino e o acaso e como a sua posição se afasta de Aristóteles e influencia o pensamento moderno, precedendo filósofos como Leibniz. Cruz González-Ayesta, também a partir da DM XIX, centra a sua investigação na influência de Duns Escoto sobre a concepção de liberdade de Suárez, dando particular atenção à doutrina da contingência sincrónica da vontade e à doutrina da compatibilidade entre determinação e liberdade (p. 272-273), fazendo o estudo comparativo dos matizes desta influência. Trata e matiza ainda a importância da *Concordia* de Luis de Molina para esta questão. Por fim, Manuel Lázaro Pulido, no âmbito da DM XXV, escreve sobre a causalidade exemplar, aprofundando a natureza e lugar do exemplar na metafísica de Suárez, e deixando ver na posição do autor um conjunto de influências, entre as quais a tensional polaridade entre tradição platónica e aristotélica, a relevância do pensamento de Tomás e de um modo particular a influência de Boaventura de Bagnoregio.

A segunda parte deste volume contém as traduções das diversas partes escolhidas das *Disputationes*, seguindo-se a valiosa inclusão de um conjunto de índices, sendo um dedicado aos autores antigos, medievais e renascentistas e outro aos autores modernos e contemporâneos, acrescentando-se ainda, por fim, um índice temático de Francisco Suárez.

O volume agora editado, apesar de algumas gralhas, destaca-se pela excelência da sua organização e edição e pela competência e qualidade dos estudos e traduções que reúne, assumindo-se como um instrumento de referência para especialistas, estudantes e a todo o interessado no pensamento metafísico de Francisco Suárez e na compreensão das raízes da filosofia moderna.

CONTEÚDO

J. Meirinhos, *Ao leitor, sobre a Metafísica como ciência humana* (pp. VII-XIV); Colaboradores (XV-XVII); ESTUDOS: P. Silva, *As Disputações Metafísicas nas encruzilhadas da razão ocidental* (3-22); Bibliografia (23-29); Parte I – A CIÊNCIA METAFÍSICA: C. Esposito, *‘Habere esse de essentia sua’. Francisco Suárez e a construção de uma Metafísica barroca* (33-51); A. Cardoso, *Identidade entre essência e existência: Significado de uma tese suareziana* (53-64); Á. Poncela, *Ens realis et realitas objectalis: La determinación suareciana del objeto de la Metafísica* (65-89); C. Nascimento, *A subalternação das ciências e sua não aplicação à relação das demais ciências com a Metafísica* (91-97); J. Lima, *Os sentidos de ‘substância’ e ‘acidente’ na Disputação Metafísica XXXIX de Francisco Suárez* (99-112); Parte II – TRANSCENDENTAIS: P. Faitanin, *De unitate individuale eiusque principio. Francisco Suárez y el principio de la unidad individual de la sustancia* (115-133); S. Orrego, *Distinctio: Los «géneros de distinción» – Su sentido e importancia en la ontología de Suárez* (135-171); P.

Silva, *Que significa 'verum' no conhecimento? O conceito de veritas cognitionis na Disputação VIII, Secções I e II* (173-204); R. Pich, *O transcendental verum na Disputatio VIII, 7, das Disputationes Metaphysicae de Francisco Suárez* (205-227); Parte III – CAUSALIDADE: M. Mendonça, *Causas contingentes e causas livres – o determinismo de Suárez na Disputatio XIX* (231-255); C. González-Ayesta, *Duns Scotus's Influence on Disputation XIX* (257-291); M. Pulido, *Comentario a la Disputatio XXV: Causalidad ejemplar* (293-319); ANTOLOGIA DE TEXTOS: Razão e percurso de toda a obra. Ao Leitor (323-325, trad. C. Nascimento); Proémio (327-328, trad. C. Nascimento); Disputação I, secção I (329-349, trad. C. Nascimento); Disputação I, secção V (351-354, trad. C. Nascimento); Disputação V, secções I, II, III, V, VI (355-432, trad. P. Faitanin); Disputação VII, secção I (433-455, trad. P. Silva); Disputação VIII, secções I a V (457-496, trad. P. Silva); Disputação VIII, secções VII e VIII (497-533, trad. R. H. Pich); Disputação XXXI, secção III (535-539, trad. A. Cardoso); Disputação XXXIX, secção I (541-552, trad. J. Lima e P. Silva); ÍNDICES: Autores antigos, medievais e renascentistas (555-557); Autores modernos e contemporâneos (559-562); Temático (563-564).

João Rebalde
(Gabinete de Filosofia Medieval / Instituto de Filosofia da UP)

Sofia MIGUENS – João Alberto PINTO – Manuela TELES (Coord./Ed.), *Aspectos do Juízo/Aspects of Judgement*, (Col. MLAG Discussion Papers, 4), Ed. Faculdade de Letras da Universidade do Porto, Porto, 2010, 296 p., ISBN 978-972-8932-69-5.

O livro “Aspectos do Juízo” reúne um conjunto de ensaios resultante dos colóquios internacionais C-MALG realizados em 2009 e 2010, realizados no âmbito do projecto do MLAG (Mind Language and Action Group) “The Bounds of Judgement”. Os ensaios reunidos neste livro, apresentando uma diversidade de orientações filosóficas, visam explorar a natureza e os limites do que se entende por juízo. O livro encontra-se dividido em duas partes sendo que a primeira parte reúne alguns dos contributos iniciais do e para o projeto “The Bounds of Judgement” e na segunda parte são apresentados alguns dos contributos dados pelos investigadores do MLAG (fora do âmbito do projeto em questão) sendo que a denominador comum será uma abordagem do ponto de vista da ética. Partindo da introdução feita por Sofia Miguens, este livro permite-nos um acesso ao problema dos juízos nas suas diferentes dimensões (epistemológica, lógica, metafísica, ética), reunindo contributos das mais diferentes áreas da filosofia (Filosofia da Mente, da Linguagem, da Acção). Tópicos como a percepção, a representação, o disjuntivismo, os debates entre Kant e Frege, as distinções entre fato e valor, entre outros são alguns dos temas estudados nesta coletânea de ensaios e que constituem os problemas centrais do projecto em questão. O que se segue é uma breve exposição dos diferentes contributos que tornaram este livro possível.

Charles Travis no seu artigo “The Province of Thinkers” pretende mostrar que para que algo possa ser representado como sendo de determinada maneira - Travis distingue auto-representação de alo-representação, focando-se essencialmente neste segundo tipo de representação de acordo com a qual o que é representado não é algo histórico ou circunstancial mas algo particular como caindo sob o caso geral –, implica que esta representação possa ser reconhecida por pensadores devidamente equipados e posicionados para a perceber. Tendo

como pano de fundo as teses de Frege expressas em “Der Gedanke”, Travis explora neste ensaio que características devem ter pensadores como nós para que nos seja possível fazer juízos acerca do mundo. O que Travis irá questionar no seu ensaio é até que ponto será necessário um pensador ser um agente e se ser um pensador implicará necessariamente ser um agente, sendo que segundo Travis (e Frege), será só porque somos pensadores de determinado tipo que o mundo se abre para nós.

No seu ensaio “La Beauté”, Paulo Tunhas pretende mostrar como é possível que o sistema kantiano seja um sistema completo. Partindo das duas primeiras críticas de Kant e respectivos domínios, o domínio da natureza e o domínio da liberdade, Tunhas apresenta uma solução para completar o sistema Kantiano de modo a ultrapassar o abismo que caracteriza a maneira de pensar próprio das ciências (o paradoxo do sentido interno) e o limite que caracteriza o modo de pensar acerca das modalidades da liberdade humana (a insondabilidade da intenção). A finalidade de Tunhas é mostrar que o sistema kantiano apresenta uma continuidade sem lacunas. Para alcançar este objetivo, Tunhas centra a sua reflexão no campo do supra-sensível e na questão do belo. Ensaia assim a ideia de que através do belo é possível encontrar em Kant e na Crítica da Faculdade de Julgar, uma maneira de pensar a passagem, como que o fio condutor das continuidades que procuram solucionar abismos e insondabilidades, e que permita uma saturação do sistema e colmatação de lacunas. Tunhas mostra neste ensaio, como a reflexão sobre o belo e o campo do supra-sensível podem cumprir este ambicioso projeto Kantiano.

Em “Representaciones no-conceptuales y lo dado: Revisando a Fodor”, José Falguera, recorrendo à distinção de Fodor entre Representações Mentais Icônicas RMI e Representações Mentais Discursivas (MRD) e às noções de composicionalidade e individuação, pretende refletir sobre a natureza da representação. Mais concretamente, Falguera pretende argumentar contra Fodor sobre o estatuto das RMI, nomeadamente a ideia de que, segundo Fodor, nestas representações não se verificar a influência de processos inferenciais nem da consciência. Contra Fodor, Falguera irá mostrar que este tipo de representações constituirão um suporte que permitirá dar razões para as nossas crenças perceptivas. Para esse fim, Falguera irá recorrer à experiência de Julesz, às objeções de Balog e à experiência de Sperling no sentido de procurar justificar como uma crença perceptiva pode ser epistemologicamente sustentável. O debate acabará por ir de encontro a uma discussão muito mais ampla e igualmente contemporânea: o conceptual vs. não-conceptual.

No ensaio denominado por “Los enunciados de percepción y su valor de verdad”, Juan Vázquez procura pensar sobre como podem enunciados perceptivos serem justificados através de experiências perceptivas. Dito de outro modo, o autor procura refletir sobre o estatuto epistémico da percepção enquanto capacidade de justificação de crenças. Dado o carácter lato do tema da percepção, Vázquez operacionaliza o conceito como consciência explícita da identificação de alguma coisa ou situação particular. O seu argumento incide em três eixos que considera centrais para pensar o problema da percepção: estímulo, arquitetura do sistema perceptivo e sistema de categorização/taxonomização do sujeito (subjacente a esta tríade encontra-se, segundo Vázquez, a necessidade de contexto). Tendo sempre por base os contributos da ciência cognitiva e da fisiologia, e passando pelas noções filosoficamente complexas de percepção, representação e intencionalidade (separando o acto de perceber da experiência perceptiva), Vázquez defende que «perceber epistemologicamente um item é identificar esse item como membro de uma determinada categoria e, considerando os conceitos como as representações mentais das categorias», torna-se «claro que os juízos de percepção podem encontrar justificação empírica através de experiências perceptivas verídicas correspondentes» (p. 156).

No seu ensaio “McDowell on Moral Judging”, Rui Sampaio da Silva procura mostrar como através da filosofia moral desenvolvida por McDowell é possível compreender a natureza dos juízos morais. Para esse efeito, Sampaio da Silva recorre à obra seminal de McDowell “Mind and World”. Aí, recorrendo a uma expressão de Max Weber, McDowell defende a ideia de um reencantamento parcial da natureza, reencantamento esse que permitirá a inserção dos valores e do sentido no tecido do mundo. Sampaio da Silva desenvolve o seu argumento mostrando a oposição das teses de McDowell por relação ao não cognitivismo. Para sustentar o seu argumento, recorre a outra noção usada por McDowell, esta de origem aristotélica, de segunda natureza para mostrar como os valores podem de facto fazer parte do tecido do mundo e recorrerá a Wittgenstein, nomeadamente à ideia de “seguir-regras” (interpretando Wittgenstein) de modo a sustentar a parouqualização dos juízos morais sem, no entanto, por em causa a sua objectividade. Por fim, Sampaio da Silva serve-se de outra noção usada por McDowell, a noção de Bildung, como complemento à noção de segunda natureza, para mostrar como o processo de educação numa cultura, a introdução numa comunidade, poderá ser capaz de justificar a objectividade dos juízos morais.

Com o seu ensaio “Linguaxe, Acción e Cognición”, M^a Uxía Rivas Monroy pretende mostrar como a partir da filosofia de Pierce, nomeadamente o seu estudo da noção de juízo, asserção e crença, condensados nas teses semiótica e pragmatista, se anteciparam algumas das discussões contemporâneas sobre a natureza do juízo. Recorrendo à obra de Austin e de Putman, onde se encontram vestígios peircianos, Rivas Monroy reflete sobre uma das dicotomias mais problemáticas da filosofia – a distinção entre juízos de fato e juízos de valor. Rivas Monroy, apoiando-se na distinção Peirciana de asserção e de juízo, defende que esta distinção não acompanha a problemática e mal concebida dicotomia facto/valor, mas que as noções de asserção e juízo encontram-se implicadas uma na outra.

Em “Seeing and Judging”, Sofia Miguens pretende defender que a tese anti-cartesiana de Dennett que sustenta a sua (de Dennett) teoria da mente não pode ser aplicada ao caso da experiência perceptual. O mote de Dennett seria “Seeing is Judging”. Para defender esta posição, Miguens começa por dizer que a fixação do conteúdos nos juízos internos só pode ser compreendida através do papel que a linguagem desempenha relativamente à teoria da consciência de Dennett. Mostrando que a linguagem desempenha dois papéis centrais, um ligado à “linguagem e cognição” e outro ligado ao “lugar da mente na natureza”, Miguens vai argumentar que as consequências que se retiram de ambos os papéis, no contexto global do trabalho de Dennett, se revelam incompatíveis e resultam num inesperado resultado: ao dizer que ver é acreditar no que se está ver, Dennett vê-se obrigado a defender que, numa experiência perceptiva, o agente acaba por não se encontrar com os objectos, sendo que a atenção obrigatoriamente se torna direccionada para o interior do agente. Dennett acaba por ser obrigado a defender o que tanto se esforçou por refutar. Será neste contexto que Miguens recorre a McDowell no sentido de evidenciar este ponto: «thought does not have to be carried out to its objects by an hypothesis, as the object is directly there for the thinker» (p. 209).

No artigo “Quem manda nas palavras”, Maria Luísa Couto Soares pretende refletir sobre a naturalização da linguagem e as suas implicações/consequências relativamente às teorias do sentido e da significação. A principal preocupação deste ensaio é a de pensar o fenómeno linguístico não só em termos de racionalidade e intencionalidade, mas também perceber até que ponto uma concepção naturalista da linguagem (fundada na ciência) poderá explicar a flexibilidade e plasticidade (usando as palavras da autora) da linguagem. Partindo das posições filosóficas de Chomsky e Quine de acordo com a qual «a linguagem está subdeterminada pela experiência e a criança possui uma aptidão inata para a linguagem» (p. 212) e evidenciando

os desacordos entre ambos, Maria Luísa Soares explora os limites da linguagem dentro de uma perspectiva analítica, não só expondo os traços que caracterizam a tradição analítica como também colocando três objeções gerais a uma naturalização da linguagem. Estas objeções constituem a segunda parte do ensaio e dizem respeito 1) às condições de possibilidade da linguagem, 2) à sua intencionalidade e convencionalidade e, por último, 3) à liberdade, espontaneidade e criatividade que abarca o fenómeno linguístico.

Em “Frege sobre ver cores” Manuela Teles procura argumentar sobre a possibilidade de uma posição concetualista relativamente a experiências perceptivas. Concretamente, Manuela Teles pretende mostrar até que ponto uma posição concetualista desta natureza é robusta para o caso perceptivo de cores. Partindo da distinção entre objetividade e subjetividade de Frege e recorrendo os contributos dados também por Frege em “Os Fundamentos da Aritmética” e “Der Gedanke” Teles defende neste ensaio que as capacidades concetuais são necessárias para que possa ocorrer a discriminação de objetos, propriedades e relações sob pena de, se tal não fosse viável, o mundo ficaria fechado para o pensador, tudo o que teríamos seriam apenas *Vorstellung*.

Até ao momento foram expostos alguns dos materiais que constituíram o início do projecto “The Bounds of Judgement”. Passar-se-á de seguida à segunda parte do livro, referente a outros contributos dados pelos investigadores do MLAG. Como já foi referido, os ensaios que agora vão ser apresentados não se encontram relacionados com o projecto “The Bounds of Judgement”. O denominador comum será, a partir deste momento, o ponto de vista ético.

No seu ensaio, “O argumento da consequência”, Miguel Ámen pretende fazer uma exposição do argumento da consequência, refletindo sobre as suas características básicas. O argumento da consequência é o argumento de acordo com o qual “Se o determinismo é verdadeiro, então as nossas acções são consequências das leis da natureza e de acontecimentos que ocorreram num passado remoto” (p. 243). Neste seu ensaio, Miguel Ámen expõe e desconstrói o argumento da consequência com vista a mostrar que num mundo determinista não existe possibilidade de agir de outro modo. Dada a natureza do argumento, a problemática do livre-arbítrio surge como inevitável. A última secção do ensaio dedica-se a explorar o modo como o argumento da consequência e o livre-arbítrio se interpenetram, expondo um conjunto de argumentos e princípios que visam testar a robustez do argumento (o que designou de Argumento Clássico, Princípio de Possibilidades Alternativas, Argumento de Frankfurt e Princípio da Autonomia).

Em “Alguma vez serei um Cyborg”, Rui Vieira da Cunha apresenta um argumento contra a perspectiva animalista de Eric Olson que considera que animal, animal humano, organismo e não pessoa será o melhor candidato para caracterizar aquilo que fundamentalmente somos e que melhor caracterizará as nossas condições de persistência – ou seja, animal e não pessoa será um candidato mais adequado a ser um *substance concept*. Para contestar a tese de Olson, o autor cria uma experiência mental onde um animal humano (Tom) sofre, ao longo da sua vida, uma série de transformações que o tornarão num ser totalmente inorgânico, sem que ocorra qualquer tipo de interrupção das suas funções vitais. Em função da posição de Olson – nomeadamente que um organismo não poderá nunca vir a ser um não organismo ou um organismo não-biológico e mantendo nesse caso o *substance concept* – desta experiência retiram-se duas consequências: ou a noção de organismo não se adequa a seres como nós, ou necessita de ser refinada para esse mesmo efeito. De um outro modo, trata-se de ou desistir da tese animalista ou de aperfeiçoar o *substance concept*.

No seu ensaio “Naturalização da ética: pressupostos, compromissos e implicações metaéticas”, Susana Cadilha procura mostrar que as mais recentes tentativas de naturalização

da ética, levadas a cabo por empreendimentos científicos como a psicologia evolucionista ou a psicologia cognitiva, podem dizer-nos alguma coisa acerca das várias teorias metaéticas em confronto, nomeadamente realismo normativo, realismo naturalista, anti-realismo. Isto é, se for possível mostrar que há uma base natural para os nossos valores e atitudes éticas, o que é que isso significa do ponto de vista metaético (da fundamentação da ética)? Temos que ser realistas naturais ou normativos ou anti-realistas? No seu ensaio, Susana Cadilha mostra que as propostas de naturalização da ética nos deixam mais próximos de um anti-realismo, mas que essa solução não tem de ser problemática.

De um modo geral, os ensaios reunidos neste livro caracterizam o esforço levado a cabo pelo MLAG, através do seu projecto “The Bounds of Judgement”, de modo a procurar uma confluência de posições filosóficas sobre um tópico que, por si só, é bastante controverso. Ao evidenciar os seus diferentes aspectos, este livro é um excelente apoio para quem se inquieta com a noção filosófica do juízo.

João Santos

Sofia MIGUENS e Gerhard PREYER (ed.), *Consciousness and Subjectivity*, (Col. Philosophical Analysis, vol. 47) Ontos Verlag, Frankfurt a.M., 2012, 393 p., ISBN 978-3-86838-136-8.

De acordo com os seus editores, Sofia Miguens e Gerhard Preyer, os textos de *Consciousness and Subjectivity* foram reunidos com o intuito de dar voz a uma preocupação partilhada relativa aos projetos filosóficos de naturalização da consciência, nomeadamente àqueles que têm origem na tradição analítica. A preocupação prende-se com a existência do que consideram ser “blindspots” (“pontos cegos”). Para Miguens e Preyer, há algo que fica por explicar ou conhecer acerca da consciência nestes projetos naturalistas. Pensamos que os textos aqui reunidos podem ser vistos como apontando para esses lugares vazios. Por via da descrição objetiva das contribuições de cada autor, nesta recensão pretendemos mostrar como fica sugerido pelo conjunto de textos que o *ponto de vista de primeira pessoa*, diretamente entrevisto na atividade da consciência, não se presta *tout court* a uma explicação de tipo naturalista reducionista. A mesma sugestão está presente na escolha, por parte dos editores, de Dieter Henrich e Hilary Putnam, a quem dedicam o livro, como «figuras de ancoragem» das discussões apresentadas. A mesma escolha serve ainda para ilustrar a intenção dos editores de pôr em diálogo a tradição dita continental e a tradição dita analítica. Assim, foi nosso objetivo destacar, no contexto da nossa revisão, como cada artigo lida, por um lado, com os problemas levantados pelos editores e, por outro, com a herança de cada uma destas tradições. Com a escrita desta recensão, deparamo-nos, naturalmente, com a dificuldade de traduzir alguns dos termos usados, porventura os mais importantes. Certas de que os mesmos termos podem ser usados com diferentes sentidos pelos vários autores e que discussões acerca do seu significado não são questões de mera tradução literal mas antes questões filosóficas substanciais, optámos por ignorar eventuais disputas e traduzir os termos problemáticos, comuns a todos ou quase todos os textos, da mesma maneira. Como resultado, em todos os textos, traduzimos “self-awareness” e “self-consciousness” para “consciência de si”. O termo mais complicado é, naturalmente, “self”. Neste caso, optámos por uma tradução mais “flexível”, adaptada a cada um dos contextos em questão: em alguns casos simplesmente não traduzimos e noutros traduzimos por “Eu”

ou “si”. Pensamos que as nossas opções de tradução favorecem a inteligibilidade da recensão como um todo e conservam a clareza e escopo das noções em causa. Deixamos as questões mais substanciais para as avaliações dos autores por parte dos leitores.

Logo no início do livro Hilary Putnam defende, no seu artigo «Sensation and Apperception», uma perspetiva dissonante da de John McDowell sobre a experiência perceptiva, pois considera apenas as aperceções como concetualmente articuladas, pertencendo as mesmas, e apenas estas, ao dito *espaço das razões*. O «empirismo mínimo» mcdowelliano, designação que serve para mostrar como o poder do concetual se estende inclusive à experiência perceptiva, é visto simplesmente como abusivo por Putnam, na medida em que a aceitação e rejeição de crenças acerca do mundo é apanágio exclusivo do reconhecimento do que se percebe (aperceção). São por isso, na opinião de Putnam, as teorias que defendem a sensibilidade como envolvendo sempre poderes concetuais, posições metafísicas sobre as quais não se vê bem a sua razão de ser. Para resolver a questão, Putnam vinca que há uma diferença entre «atender a algo» e «concetualizar algo». No plano da primeira, acedemos apenas a uma consciência não inferencial da experiência que tivemos, e a prova disso é que, por exemplo, as crianças (antes da emergência da linguagem) e os animais não «apercebem» as suas experiências; já na segunda, o tipo de consciência envolvida será uma de tipo «aperceptivo», acerca de uma sensação, e que funciona simultaneamente como crença. As crenças perceptivas são, por isso, distintas das meras sensações, pelo que nestas não se intrometem quaisquer poderes concetuais «em operação». Finalmente, e extremado a sua posição, Putnam forja o exemplo da «aperceção amodal» enquanto consciência de aspetos que estão «presentes em ausência», pretendendo mostrar que a aperceção antecipa, por meio de capacidades concetuais, as lacunas na percepção dos objetos que se nos apresentam. A conclusão do autor é que somente as aperceções podem ser vistas como o «tribunal da experiência», alegando, por isso, que o «empirismo mínimo» de McDowell se vê como demasiado empirista.

Por sua vez, Elijah Chudnoff centra-se, em «Presentational Phenomenology», na defesa da pertinência de uma fenomenologia da experiência perceptiva. Recorre, para tal, ao conceito de «sensação presentacional», caracterizada sobretudo pela imediatez da sua doação, de maneira a elucidar os poderes epistémicos das experiências perceptivas (derivadamente: as experiências intuitivas, introspectivas, imaginativas e recoletivas). Ao pôr em evidência o caráter intencional das perceções, destaca também que cada uma delas constitui uma forma de acrescentar conhecimento e de justificar crenças. Chudnoff começa assim por fazer uma recensão da história da fenomenologia, referindo o seu iniciador, Edmund Husserl, e servindo-se então do seu conceito de «experiência intuitiva» para mostrar como em termos fenomenológicos se processa o «preenchimento» da percepção, i.e., quando no ato intencional de apontar para um objeto se lhe confere «presença» em sentido pregnante (o contrário de uma experiência meramente «vazia», equivalente a mero pensamento sobre o objeto). A «fenomenologia presentacional» de Chudnoff assenta, portanto, no caráter de «presença» que uma sensação a nós apresentada oferece. O ponto-chave desta perspetiva, e a sua novidade, consiste no facto de que a representação perceptiva não deve de todo descartar a consciência sensorial que a acompanha. Por isso, ter uma experiência fenomenologicamente presentacional implica que, em relação a um dado conteúdo, este nos «pareça ser» de uma determinada maneira, que essa determinada maneira com que ele nos parece ser, indicie, por sua vez, o seu «parecer ser» verdadeiro, o que implica, em última análise, que estejamos reflexivamente conscientes da própria condição de verdade do conteúdo.

Segundo Michelle Montague, um dos pressupostos do projeto de naturalização da intencionalidade é falso. Em «The Content, Intentionality and Phenomenology of Experience»,

o seu objetivo é apresentar a teoria do conteúdo que considera ser a melhor para o rejeitar, a que chama Brentanianismo. O pressuposto em causa é que qualidades fenomenais e conteúdo intencional de experiências são logicamente independentes. Apesar de considerar que a falsidade se aplica a todas as experiências, Montague centra-se, neste artigo, apenas nas percetivas. Montague chama Representacionismo Convencional e Fregeanismo às teorias rivais do Brentanianismo, destacando Fred Drestke, Gilbert Harman e Michael Tye como os representantes do Realismo Convencional e David Chalmers e Brad Thomson como os representantes do Fregeanismo. Negando o pressuposto naturalista, tanto o Realismo Convencional e o Fregeanismo como o Brentanianismo são teorias do conteúdo que admitem que fenomenologia e intencionalidade de experiências percetivas são logicamente dependentes. O problema que Montague aponta a Realismo Convencional e Fregeanismo é que comportam uma noção de conteúdo demasiado restrita para explicar essa relação de dependência. A sua proposta é que a dependência entre fenomenologia e intencionalidade deve ser explicada apelando ao que chama a “tese do estar ciente de se estar ciente”. Contudo, nem Realismo Convencional nem Fregeanismo podem formular esta tese. Só o Brentanianismo fornece uma noção de conteúdo suficientemente ampla para a desenvolver. A partir desta noção e do Brentanianismo, Montague explica a dependência entre fenomenologia e intencionalidade de experiências percetivas como uma relação de semelhança (por oposição a uma relação de identidade).

Donovan Wishon, em «Perceptual Acquaintance and Informational Content», rejeita que o trabalho filosófico desenvolvido a partir da noção russelliana de «contacto percetivo», como o de John Campbell ou Michael Tye, resulte numa dicotomia entre realismo ingénuo e realismo indireto. A base da sua rejeição é a insatisfação que encontra nestas alternativas quanto ao que podem dizer acerca da natureza das qualidades fenomenais. Segundo Wishon, o realismo ingénuo envolve uma forma de externalismo relativamente aos qualia e o realismo indireto uma forma de internalismo relativamente aos objetos, propriedades e estados de coisas percetivos. Deste modo, nenhum deles respeita a ideia crucial da noção de «contacto percetivo» proposta por Bertrand Russell, nomeadamente, que numa experiência percetiva estamos cientes de dois tipos de coisa: *um objeto a ser de determinada maneira* e *o ver esse objeto*. Um outro problema apontado por Wishon à dicotomia realismo ingénuo-realismo indireto é que não dá a um defensor do realismo direto, como é o seu caso, outra alternativa que não escolher uma ou outra forma de disjuntivismo. Wishon considera que o disjuntivismo, enquanto resposta à objeção do realismo indireto, segundo a qual o realismo ingénuo não tem como explicar ilusões e alucinações, é muito pouco promissor. A sua proposta apresenta-se, então, como uma versão de realismo direto, segundo a qual experiências percetivas têm um “caráter de dupla face” que pode ser explicado por meio da teoria informacional do conteúdo de John Perry. De acordo com esta teoria, qualidades fenomenais são *simais* cuja compreensão depende de circunstâncias externas e de condições internas. A teoria informacional do conteúdo permite a Wishon formular a sua «posição intermédia» como uma combinação de um externalismo quanto aos objetos, propriedades e estados de coisas percetivos com um internalismo quanto aos qualia.

Já Uriah Kriegel, em «Personal-Level Representation», estabelece uma divergência em relação à visão ortodoxa sobre as representações mentais, que considera estar marcada por três modos de abordagem distintos: ontológico, semântico e metodológico. Em ordem a defender que esta visão serve apenas o nível sub-pessoal da representação, Kriegel sustenta que no plano ontológico a representação de nível pessoal, ao contrário do que a ortodoxia sustenta, não é uma relação diádica mas triádica; não se trata apenas de uma relação entre o estado que

representa e a entidade representada, mas antes de uma relação entre o estado que representa uma determinada entidade (representada) a um sujeito (*x representa y a z*). Por isso: ao nível semântico, uma adequada teoria sobre a representação de nível pessoal deverá ter em conta não só a componente da *representação-de* (onde se faz referência ao que se representa), mas também a componente da *representação-a* (onde se faz referência a *quem* se representa). Neste ponto, Kriegel aponta que a utilização de termos teórico-informacionais, nomeadamente em Fred Dretske, não é satisfatória para dar conta da complexidade da relação mencionada. Em termos metodológicos, o nível pessoal das representações exige uma explanação não só em terceira pessoa, apontando para mecanismos funcionais, mas também que este se possa aferir por uma abordagem em primeira pessoa, já que *o vivemos* nas nossas próprias experiências pessoais. A teoria requer, por isso, completude. Além do mais, Kriegel aponta que uma teoria sobre as representações mentais tem de ser capaz de dar conta de todas as suas modalidades, alertando que o nível pessoal da representação constitui um dos seus casos mais paradigmáticos, dado que se coliga e permite nele o concomitante esclarecimento da tão importante noção de intencionalidade.

Usando como ponto de partida o chamado Paradoxo de Moore, em «While Under the Influence», Charles Travis analisa um tipo de autoacesso que considera estar envolvido em crenças. A especificidade que Travis atribui a este tipo de autoacesso é que é um modo de estar perante si próprio no qual «nos encontramos a encontrarmo-nos sem escolha quanto ao que pensar». É aqui que entra o Paradoxo de Moore. Segundo Travis, o que é suposto ser um paradoxo deve ser antes encarado como uma «anomalia». Travis propõe que esta anomalia pode ser explicada apenas se considerarmos o tipo de autoacesso em causa. Como? Considerando que este tipo de autoacesso é uma exceção da regra da representação exposta pelo Paradoxo. Distinguindo «representar-como-sendo» [*representation-as-being*] de «representar-a-ser» [*representation-to-be*], a regra pode ser assim apresentada: aceitamos que uma representação é uma «representação-como-sendo» se pode ser uma «representação-a-ser». A suposta anomalia é, precisamente, que temos também de aceitar que há casos em que representações-como-sendo não podem ser representações-a-ser. São precisamente estes casos que constituem a forma de autoacesso em causa. Travis explica-a apelando à noção fregeana de *força*. Independentemente da verdade, a força é um elemento que se acrescenta ao conteúdo da crença, tornando uma representação-como-sendo numa representação-a-ser: quando acredito em *x*, autoacedo-me como estando a representar *a ser* o *x* que represento *como sendo*. Comparando esta exceção representativa com aquilo a que chama «atitudes pirrônicas», a sugestão de Travis é que numa crença, encontro-me a encontrar-me como não tendo como não representar *x a ser*.

Por sua vez, Manfred Frank, em «Varieties of Subjectivity», afirma que o conceito de ‘subjetividade’ que lhe interessa é o que se pode descrever como a classe de todas as atividades mentais e experiências que se inserem na possibilidade de autorreferência: quer no aspeto da familiaridade primeira consigo mesmas, quer no facto de serem produzidas por um eu que se vê, reflexivamente, como seu produtor. Ao primeiro caso, corresponderia o que, comumente, se chama consciência de si; no segundo caso, estamos diante de um conhecimento de si, sendo assumido, em muitos quadrantes da filosofia, que o conhecimento de si é derivável da consciência de si. Frank discorda desta possibilidade, chegando mesmo a afirmar que ambos se apresentam como «irredutíveis a eventos naturais ou a objetos, respetivamente». Tratar o tópico da consciência de si como conhecimento de si, ou mesmo o conhecimento de si como derivado da consciência de si, são maneiras de repetir erros já cometidos no passado por filósofos como Johann Gottlieb Fichte, Franz Brentano, Husserl e Jean-Paul Sartre. Portanto, e em jeito de radicalização das teses acima apresentadas, Frank considera que a subjetividade

se apresenta como absolutamente estranha a qualquer tipo de conhecimento da sua natureza ou a qualquer estrutura reflexiva da realidade, o que afere, portanto, da dificuldade inerente a qualquer tentativa que a vise naturalizar (ou reduzir). A ontologia da subjetividade é, por isso, uma ontologia de direito próprio, não se imiscuindo nem com objetos nem com proposições. O autor lista então uma série de características da consciência de si, para mostrar precisamente a *raison d'être* da sua irredutibilidade, fazendo depois o mesmo com o conhecimento de si. Com tudo isto se mostrou que a subjetividade é avessa, pelo menos por enquanto, a qualquer naturalismo, acantonando-se entretanto no idealismo e na fenomenologia como formas de preservar o seu estatuto epistemológico.

Gerhard Preyer, com o objetivo de nos mostrar que a consciência de si não se autofundamenta, mas deve, pelo contrário, fazer referência à totalidade da «Existenz», reformulou assim, em «The Problem of Subjectivity. Dieter Henrich's Turn», o problema da subjetividade nos termos de uma *metafísica revisionária*. A proposta de Henrich considera que o ponto de vista do sujeito não se pode nunca aferir como isolado em relação ao mundo social, ao «Mitsein», justificando então que a subjetividade se veja como consciência de si primária, não isolável da teia infundável de relações que o observador vai constituindo com o ambiente que o rodeia. Aliás, o discurso de Henrich sobre o «Princípio da Consequência» e da liberdade de escolha, é o que, em parte, explicará a razão de Preyer tomar a consciência de si como consciência imediata, pré-reflexiva, não-referencial, direta e intuitiva, encontrando-se já e sempre balizada por fatores de tipo «existencial», os quais não controlamos nem sobre os quais se poderá estabelecer uma qualquer descrição absoluta. Para tal, a perspetiva de Henrich sobre o corpo como «Leib» (integrado numa totalidade social viva) serviu a Preyer para mostrar como o jogo entre a subjetividade e a relação prática que cada um de nós mantém consigo mesmo é exemplo de que o Eu (o Self) não é capaz de descobrir em si a fenomenologia total da sua «Existenzia». Assim, a conexão henrichiana, de uma filosofia transcendental e uma fenomenologia «existencial», deu a Preyer a possibilidade de evidenciar que a necessidade de autodeterminação subjetiva surge quando, no seio de um sistema social, se instaura um «estado de exceção» em que não se vê como estabelecer a diferença entre o sistema do sujeito e o sistema do ambiente. Ou seja, quando é imperativo que o observador, por uma questão de distinção entre o «dentro» e o «fora» do seu mundo (o «Welt»), se imponha a questão «Quem serei eu?», não só para si, mas igualmente em relação aos outros.

Em *Self-Ascription and Self-Awareness*, Neil Feit responde a algumas objeções levantadas à Teoria do Conteúdo enquanto Propriedade (TCP). A sua motivação a favor desta teoria é que acomoda melhor o conteúdo específico das atitudes cognitivas acerca de si próprio. De acordo com teorias canónicas, o conteúdo de crenças, desejos e outras atitudes cognitivas é proposicional. Ora, crenças *de se* apresentam-se como um tipo de crenças cujo conteúdo não pode ser representado por proposições. Em resposta a esta dificuldade das teorias proposicionistas, Feit adota a TCP, segundo a qual, de acordo com David Lewis e Roderick Chisholm, entre outros, os conteúdos de atitudes cognitivas são propriedades (e não proposições). Adotada a TCP, Feit prossegue respondendo ao que considera ser a sua principal objeção: como podem propriedades ser conteúdo de crenças *de se*, se propriedades não têm qualquer elemento de autoatribuição? A resposta de Feit é que a autoatribuição de uma propriedade não é um elemento adicionado à crença (como propõem o que chama as teorias «triádica» e «fregeana») mas algo que pertence à própria atitude cognitiva. A partir daqui podem ser levantadas objeções adicionais e Feit responde-lhes considerando que são desafios importantes para a TCP relativamente a crenças *de se*. A conclusão de Feit é que, apesar disso, nenhuma é suficiente para abandonar a irredutibilidade das atitudes *de se*.

O ponto de partida de Jocelyn Benoist em «First Person is Not Just a Perspective: Thought, Reality and the Limits of Interpretation», é a noção de intencionalidade *de re* apresentada por Robert J. Brandom em *Making It Explicit*. Analisando criticamente o que poderá ser a intencionalidade *de re* brandomiana, Benoist estende a sua crítica às teorias referencialistas contemporâneas. O problema para Benoist começa com o lugar em que, quer o sistema de Brandom quer «a literatura contemporânea», colocam a intencionalidade. Se teorias referencialistas parecem não ter qualquer lugar para ela, Brandom, apesar do inferencialismo do seu sistema, parece querer encontrar-lhe um lugar. Benoist considera que, tratando a intencionalidade como superficial relativamente à estrutura inferencial do pensamento, a estratégia de Brandom assenta numa «dedução transcendental», uma recuperação, da intencionalidade que poderá ser inspiradora para ultrapassar o referencialismo. No entanto, o projeto de Brandom falha precisamente por depender dessa recuperação. A única estratégia que o seu inferencialismo lhe permite é a dedução da intencionalidade *de se* a partir de uma perspectiva de terceira pessoa. Benoist considera que compreender o que é intencionalidade *de re* tem de passar por uma compreensão do que é para a intencionalidade ser *dependente* de um objeto. Deste modo, a intencionalidade *de re* tem de enraizar-se numa camada mais «profunda» do pensamento, que não pode ser analisada «a partir de fora». Intencionalidade *de re* será, assim, um aspeto do pensamento que lhe é intrínseco e, por isso, é independente de qualquer tipo de sociabilidade externa que “o abra para o exterior”. É neste sentido que Benoist afirma que primeira pessoa não é apenas uma perspectiva.

No artigo «First Person Perspective and Immunity to Error Through Misidentification», Shaun Gallagher apresenta vários desafios lançados a partir de resultados empíricos à Teoria da Imunidade ao Erro por Falha de Identificação (IEFI). O seu objetivo é mostrar como, contrariamente ao que é suposto fazerem, não são suficientes para rejeitar a tese de que há necessariamente uma instância de primeira pessoa em todas as experiências. Gallagher apresenta, primeiro, alguns esclarecimentos: (i) os desafios colocados à IEFI só podem ser entendidos se relativos à propriocepção somática (e não à sinestesia visual); (2) embora ambos sejam pré-reflexivos, há uma distinção fenomenológica entre «o sentido de autoagência» (SAA) e «o sentido de autopertença» (SAP); (iii) SAA e SAP são separados em casos de movimento involuntário mas indistinguíveis nos casos de ação voluntária. Gallagher analisa depois casos de «delírios de controlo» esquizofrénicos e de somatofrenia; a Ilusão da Mão de Borracha e a Ilusão de Deslocação de Todo o Corpo; a Experiência do Robot da NASA e um caso apresentado por Roland Zahn, Jochen Talazko e Dieter Ebert, no qual a ligação entre a IEFI e a perspectiva de primeira pessoa parece, de facto, estar ausente. O caso é descrito como a impossibilidade de um paciente (DP) que identifica objetos como estando a vê-los mas não reconhece imediatamente que *é ele* que está a vê-los. DP parece instanciar o exemplo «sem sentido» exposto por Ludwig Wittgenstein em que alguém diz «alguém está a ver este objeto, sou eu?». Deixando em aberto a possibilidade de outras alternativas explicarem este importante desafio, o ponto de Gallagher é que todos os casos que descreve apresentam erros de identificação que envolvem ou o sentido de propriocepção somática, ou o SAA ou o SAP. Contudo, nenhum desses erros é um erro de identificação do «si» (nem mesmo o caso de DP): em todos os casos, é sempre um eu que está a ter a experiência, mesmo que erradamente, e em nenhum deles há um erro quanto a quem está a ter a experiência. Gallagher conclui, assim, que em todos os casos há um sentido de «si» pré-reflexivo que permite considerar que a IEFI se mantém. Gallagher caracteriza este sentido de «si» pré-reflexivo como um «enquadramento corporal não-relativo», uma perspectiva de primeira pessoa, e compara-o ao que autores da fenomenologia clássica, como Merleau-Ponty e Husserl, identificam como «o corpo vivido»,

por oposição ao corpo objetivo. A distinção entre a experiência do corpo vivido e a experiência do corpo objetivo é o que parece faltar às interpretações dos casos empíricos analisados que pretendem pôr em causa a IEFI. Sem aquela distinção, essas interpretações confundem identificação entre corpo vivido e corpo objetivo com identificação entre «o si» e «o não-si», que seria a única possibilidade da IEFI falhar.

Independentemente de saber se podemos dizer que conhecemos, ou temos crença justificada sobre, outras mentes, em «Seeing Subjectivity: Defending a Perceptual Account of Other Minds», Joel Krueger e Søren Overgaard centram-se na questão de saber como atribuímos estados mentais a outros. O seu objetivo é, contra as alternativas oferecidas pela «teoria-teoria» e a «teoria da simulação», defender uma Teoria de Percepção Direta (TPD) de outras mentes. A TPD parte de autores da fenomenologia clássica como Max Scheler e Maurice Merleau-Ponty e propõe que os processos envolvidos na atribuição de estados mentais a outros são exclusivamente perceptuais. Considerando que a sugestão dos autores clássicos da fenomenologia é que temos percepção visual da subjetividade dos outros, a tese central da TPD é que podemos dizer que conhecemos as mentes de outros, ou que estamos justificados em acreditar nisso, porque podemos perceber, ou, mais especificamente, *ver* estados mentais alheios. Esta teoria permite pensar que a percepção tem um papel epistemológico crucial na compreensão dos estados mentais dos outros. No artigo, Krueger e Overgaard querem defender a TPD (i) contra a objeção de Pierre Jacob, segundo a qual a TPD acarreta um «*behaviorismo cru*», propondo que (ii) expressões corporais podem ser consideradas partes de fenómenos mentais. (ii) é uma resposta a (i) e começa com o esclarecimento de uma ambiguidade que Krueger e Overgaard encontram na noção de “expressão” aplicada à descrição do modo como ações são pontos de acesso (perceptual) à vida mental dos outros. A partir da desambiguação desta noção, estabelecem três versões da TPD (uma tese causal, a «tese da copresença» e uma tese constitutiva) e apresentam razões para aceitar apenas a última. Para Krueger e Overgaard, o conhecimento não-inferencial da vida mental de outros só pode ser adequadamente defendido aceitando que «emoções e outros estados mentais podem ser, de facto, visíveis *eles próprios*» (propondo como um caso empírico que exemplifica esta tese o Síndrome de Moebius). No entanto, ao contrário do que é suposto por Jacob, defender esta tese não conduz a qualquer forma de behaviorismo. Com base em (i) e (ii), Krueger e Overgaard defendem uma tese da «mente híbrida», segundo a qual percebemos diretamente aspetos ou componentes de alguns estados mentais e a fenomenologia dos estados mentais não é redutível a expressões comportamentais. Por isso, alguns estados mentais são híbridos, i.e., são compostos por processos internos e externos que formam uma «unidade integrada».

Thor Grünbaum, em «First Person and Minimal Self-Consciousness», alega que o carácter fenomenal da experiência é fator decisivo para se entender aquilo a que se poderá chamar de «consciência de si minimal». Contudo, este mesmo tipo de consciência, apesar de ser uma sub-parte da consciência fenomenal, ainda assim não exaure o predicado de ser consciente de si, nos termos do que se entende por reflexividade. Este estrato da consciência tem apenas que ver com as sensações, percepções e atitudes proposicionais, não requerendo para tal nem habilidades concetuais, nem a atenção, nem mesmo um conceito de primeira pessoa. Não pode por isso ser sequer considerado um estado mental, apenas se exigindo que a pessoa esteja fenomenalmente consciente. Como tal, considera também que este tipo de teorias não acrescenta grande conhecimento sobre a natureza do pensamento em primeira pessoa, já que assentam em verdades autoevidentes, não constituindo por isso verdades concetuais. Depois de analisar algumas destas teorias, Grünbaum defende que uma decifração adequada da experiência tida por alguém como sua exige, em simultâneo, a possibilidade da referência a

si em primeira pessoa, ainda que minimal, já que é preciso saber se o conteúdo representado é mesmo representado por si próprio ou não (em primeira pessoa). As teorias que defendem uma consciência de si minimal apontam para o facto de que, apesar de o conteúdo representacional não ter uma inteligibilidade própria, se a ele se agregar uma referência a si em primeira pessoa (conceitual), então será possível escapar à circularidade estéril das teorias que defendem um carácter de anonimidade nessa mesma referência a si.

Finalmente, em «The Paradoxes of Subjectivity and the Projective Structure of Consciousness», Kenneth Williford, David Rudrauf e Gregory Landini, põem em destaque, como «paradoxos da subjetividade» (e, enquanto tal, difíceis de modelar), o carácter enganador (ou ubíquo) do sujeito consciente (para quem um «mundo» sempre «a-parece»), e a questão da ipseidade que essa aparição supõe implicar, dado que o que (a) *parece* ser surge sempre com a característica de (a) *parecer* ser para alguém. O recurso a modelos matemáticos que evidenciem a complexidade (não subscrita meramente a um mundo tridimensional) das descrições fenomenológicas sobre o modo como a subjetividade se configura (ou projeta) na estrutura da consciência, foi a forma encontrada de reconstituir relações conceituais problemáticas, tais como as de sujeito/objeto, observador/observado, relações estas que transparecem, paradoxalmente, uma dualidade no interior da unidade. De maneira a legitimar o surgimento de um modelo matemático que resolva algumas das dificuldades acima aventadas, os autores começam por fazer uma descrição fenomenológica das estruturas da subjetividade, tendo em conta referências não só canónicas, mas igualmente intuições próprias. Concluem que a subjetividade da consciência é para ser entendida como um todo, sem faceta pessoal na doação que se faz a si própria, constantemente automanifestando-se, e tendo por isso uma estrutura reflexiva. A profundidade do pólo-sujeito é, deste modo, imensa, já que a consciência se dá a si mesma não à maneira dos objetos físicos, mas numa espécie de ubiquidade funcional que se projeta num espaço fenomenal, e que se encontra em todo e em nenhum lugar. Os autores dão-nos a seguir o modelo de uma «Geometria da Consciência» que giza a estrutura topológica referente à projeção do espaço fenomenal. O facto de o espaço da consciência ser «perspetival» torna dinâmica a própria conceção de ponto de vista, pelo que o pólo-sujeito aparece sempre «em negativo» nesse mesmo espaço, constituindo ainda assim uma forma especial de referência.

Clara Morando e Manuela Teles

Nick ZANGWILL, *Aesthetic Creation*, Oxford University Press, Oxford, 2007 (hb) 2012 (pb), 200 pp., ISBN 978-0-19-964530-5.

Esta obra, originalmente publicada em 2007 e reimpressa em 2012, é uma tentativa de reanimar a discussão clássica acerca da natureza da arte, pondo em causa a ideia mais ou menos generalizada de que uma teoria estética tradicional da arte (o tipo de teoria que procura explicar o que é a arte em termos de um dos subconceitos do estético, como o de propriedades estéticas ou de experiência estética) se tornou algo obsoleto, excessivamente restritivo ou conservador, e que foi definitivamente refutado, se não por o anti-essencialismo de Weitz se mostrar verdadeiro para lá de qualquer dúvida, pelo menos em virtude de uma teoria relacional do tipo defendido por Danto ou Dickie (teorias que apelam a fatores sociais, institucionais ou

históricos para explicar o que é a arte) constituir supostamente a melhor resposta, ou o único género de resposta possível, o único com alguma hipótese de progresso ou triunfo, ao ceticismo weitziano. A este quadro há que juntar o apelo exercido pelas críticas sociológicas do estético, de inspiração marxista, feminista ou pós-modernista, que procuram eliminar explicativamente o estético, como ilusão, epifenómeno ideológico ou falsa consciência (podemos encontrar um exemplo de tal crítica, entre outros explicitamente referidos nesta obra, em Terry Eagleton, *The Ideology of the Aesthetic*, Wiley-Blackwell, 1991). Contra estas, Zangwill argumenta que embora os fatores sociológicos permitam explicar *alguns* aspetos das obras de arte, não podem explicar *todos*; em particular, sem o estético, grande parte do nosso comportamento perante a arte, o próprio facto de haver arte sequer, torna-se irracional. É porque os seres humanos valorizam esteticamente e têm preferências estéticas que faz sentido, por exemplo, procurar exprimir artisticamente outros valores, como os ideológicos ou religiosos.

Ao longo de sete capítulos – 1- *Groundrules in the Philosophy of Art*; 2- *Art as Aesthetic Creation*; 3- *Are There Counterexamples to Aesthetic Theories of Art?*; 4- *Art Essence, Identity and Survival*; 5- *Aesthetic Functionalism*; 6- *Art and Audience*; 7- *Against the Sociology of Art* – Zangwill expõe e defende a sua própria teoria metafísica da arte, a que chama “Teoria da Criação Estética” ou “Teoria Criativa da Arte” (doravante TCA). A tese central, como o nome deixa adivinhar, é a de que a arte é o que resulta de um tipo de ação criativa, a criação estética. Mas o que é isso ao certo? Eis como o próprio Zangwill formula mais explicitamente a sua tese central:

Algo é uma obra de arte porque, e somente porque, alguém teve o *insight* de que certas propriedades estéticas dependeriam de certas propriedades não estéticas; e devido a isto, esse mesmo algo foi intencionalmente dotado com algumas dessas propriedades estéticas em virtude das propriedades não estéticas, tal como previsto no *insight*. (p. 36, tradução minha)

O primeiro aspeto a notar acerca desta tese é o de que, ao contrário do que fazem outros proponentes de teorias estéticas, como Clive Bell, não apela a propriedades percetivas que as obras de arte tenham em comum – as propriedades a que apela são tão relacionais como as propriedades invocadas pelos defensores de teorias institucionais ou históricas: o facto de as propriedades que o objeto exhibe, e com as quais foi intencionalmente dotado, remontarem causalmente a um *insight* de um agente (humano ou outro cognitivamente apto) acerca da dependência entre certas propriedades estéticas e certas propriedades não estéticas (há que chamar a atenção para o facto de que ter este género de *insight* é compatível com não ter um conceito explícito do “estético”). Esta tese coloca as obras de arte na classe das entidades funcionais, a classe a que pertencem os órgãos biológicos e os artefactos:

Um dado objeto é um certo género de objeto funcional parcialmente em virtude de estar numa relação causal ou com uma *intenção* ou com um *mecanismo evolutivo* que causou a sua existência. (p. 98, tradução minha).

Ser uma obra de arte, de acordo com a TCA, consiste em ter *peelo menos* uma função estética (a função de ter certas propriedades estéticas em virtude de certas propriedades não estéticas – um exemplo dado por Zangwill (p. 100) é o de uma pintura de Mondrian ter a função de exhibir as propriedades estéticas da elegância e do arrojo (*boldness*) em virtude de uma certa organização de formas retilíneas pretas, brancas e de cores primárias), independentemente de o objeto em causa ter outras funções e de a função estética ser ou não a sua função principal (em que circunstâncias termos cujo uso primário é não estético, como “arrojo”, denotam

propriedades estéticas é um tema discutido por Zangwill numa obra anterior: *The Metaphysics of Beauty*, Cornell University Press, 2001). É o conceito de função estética que distingue as obras de arte dos objetos naturais que têm propriedades estéticas:

A natureza *tem* propriedades estéticas, mas a natureza não tem a *função* de as ter. Essa função tem origem em intenções estéticas. (p.2, tradução minha)

As obras de arte realizam as suas funções consoante satisfaçam ou não o *insight* no qual tiveram origem. As obras de arte disfuncionais (devido a erros de conceção ou a danos físicos) não deixam de ser obras de arte, tal como um relógio que não funciona não deixa de ser um relógio. É importante salientar que a relação entre ter funções estéticas e ser uma obra de arte não é uma relação simétrica: é em virtude de ter funções estéticas que algo é uma obra de arte (a esta tese chama-se “funcionalismo estético”), mas nada tem funções estéticas em virtude de ser uma obra de arte. O conceito de função estética tem primazia metafísica (e portanto explicativa) sobre o conceito de obra de arte.

Uma das consequências do funcionalismo estético é que não temos uma teoria da classificação dos objetos como obras de arte separada de uma teoria do *valor* das obras de arte, ao contrário do que sucede, por exemplo, na teoria institucional de Dickie, uma vez que a identidade de um artefacto é dada pelas suas propriedades funcionais, e só em virtude dos nossos interesses faz sentido afirmar que um objeto, como artefacto, tem a função tal e tal. Perante a objeção de Dickie, de que tal conceção “valorativa” da arte torna uma teoria incapaz de lidar com a existência de má arte, Zangwill responde: “Na *República*, Platão, curiosamente, apresentou uma explicação de como aquilo a que chamamos ‘arte’ *parece* ter valor, mas não tem. Este é o tipo certo de teoria.” (p. 6, tradução minha)

A teoria de Zangwill, ao contrário do que sucede, por exemplo, com o instrumentalismo de Beardsley, coloca a ênfase na produção do objeto artístico e não na sua receção (lembramos que, para Beardsley, algo é arte em virtude de ser intencionalmente dotado da capacidade para proporcionar experiências de marcado carácter estético). Por outras palavras, é a relação em que o objeto está com as intenções de um produtor que é relevante para o seu estatuto como arte e não qualquer relação que o objeto ou as intenções do produtor por sua vez têm com um público ou uma audiência. Esta é a razão de os conceitos de propriedade e função estética, e não o de experiência estética, terem o papel principal na TCA: a referência a um público ou audiência torna-se ociosa, pois aquilo que explica e torna racional o próprio comportamento da audiência ao valorizar as obras de arte e procurar ter experiência delas, de acordo com Zangwill, é o facto de elas terem sido intencionalmente dotadas com as propriedades estéticas que têm.

Outro aspeto a ter em conta é o de que embora Zangwill aceite uma variante de realismo estético (uma teoria segundo a qual há tal coisa como propriedades estéticas e é este facto o que justifica as pretensões normativas dos nossos juízos estéticos), que defendeu em *The Metaphysics of Beauty*, a sua teoria da arte como criação estética é igualmente compatível com teorias alternativas, não realistas (e.g. Hume, Kant, Scruton) acerca de propriedades estéticas. O conceito de função estética não impõe uma ontologia do estético em particular, pelo que a TCA não é vulnerável às objeções que se possa levantar ao realismo estético. Tudo o que a teoria precisa é o facto de os seres humanos terem preferências estéticas, de valorizarem esteticamente as coisas. Tão-pouco a ideia de que há uma relação de dependência entre o estético e não estético – a que por vezes se chama “tese da sobreveniência (ou superveniência) estética”: dois objetos não podem diferir esteticamente sem que haja diferenças não estéticas

entre eles – é vulnerável a objeções ao realismo estético. Basta que os seres humanos tenham, por exemplo, a experiência de algo como elegante, e que essa experiência dependa de o objeto exibir certas propriedades, que podemos referir sem usar quaisquer predicados estéticos.

Um terceiro aspeto digno de nota é o de a teoria defendida por Zangwill neste livro não ser “formalista” (característica que normalmente se associa às teorias estéticas) no sentido restritivo em que se diz que Hanslick, Bell ou Beardsley o são: o de cortar as relações entre a obra de arte e o mundo em geral, de ignorar o contexto histórico e social, as funções não estéticas, o conteúdo narrativo e representacional, etc. e de situar o valor estético apenas nas propriedades ditas “internas” da obra. Nada há no conceito do estético que impeça as propriedades estéticas de terem uma base de dependência alargada, em que certas propriedades estéticas são dependentes do contexto, de conhecimento acerca do objeto em causa além daquilo que é perceptivamente acessível (por exemplo, acerca do estilo, escola ou categoria artística a que o objeto pertence), de conteúdo narrativo e representacional, etc. Pode-se encontrar a fonte desta conceção alargada, como Zangwill sugere, na ideia kantiana de *beleza dependente*. Por exemplo, uma flor é bela *simpliciter* (independentemente de qualquer conhecimento sobre o seu papel na reprodução das plantas) mas um edifício pode ser belo *enquanto* biblioteca, igreja, etc. (ou seja, o facto de ser uma biblioteca ou uma igreja é relevante para a sua apreciação estética). Outro modo de dizer isto é que um objeto pode ter funções estéticas que dependem das suas funções não estéticas. A ideia de que uma teoria estética da arte é inevitavelmente restritiva e “formalista” torna-se assim num espantinho. É de notar que o próprio Zangwill defende uma variedade de “formalismo moderado”, segundo o qual as propriedades estéticas dependem pelo menos parcialmente de propriedades perceptivas, ou seja, não podem depender exclusivamente de propriedades contextuais, embora possam depender de propriedades perceptivas apenas. Em linguagem kantiana: não há beleza dependente sem beleza “pura” ou “livre”, embora possa haver a segunda sem a primeira. Pode-se atacar o formalismo moderado, argumentando a favor da ideia de que nenhuma propriedade estética depende exclusivamente de propriedades perceptivas, mas isto não levanta quaisquer dificuldades à TCA.

O quarto aspeto a salientar é o conceito, introduzido por Zangwill, de *obras de segunda ordem*, como parte de uma estratégia para lidar com a objeção óbvia de inadequação extensional: a existência de supostos contraexemplos à teoria da arte como criação estética, ou seja, objetos que são obras de arte mas que não foram feitos com quaisquer preocupações estéticas em mente – os exemplos que ocorrem imediatamente são os *ready-mades* de Duchamp e a chamada “arte conceptual”. Uma estratégia possível para lidar com estes casos consiste em negar que tais objetos sejam inteiramente desprovidos de propriedades estéticas ou que não indiciam quaisquer preocupações apropriadamente denominadas “estéticas”. Outra estratégia, que Zangwill rejeita, é a de incluir propriedades como a de ser espirituoso ou provocador na classe das propriedades estéticas (muito dependerá, evidentemente, da teoria acerca do estético que adotarmos, dado não haver qualquer perspectiva consensual acerca dos limites do estético). A estratégia a que dá preferência é a de tratar tais objetos como *obras de segunda ordem*, ou seja, objetos cujo estatuto como arte é *derivado*, no sentido de envolverem uma referência necessária a obras que têm propriedades estéticas (p. ex., fazendo um comentário irónico *acerca* da arte tradicional) e que portanto são obras de arte num sentido primitivo, não derivado. Outro modo de dizer isto é o seguinte: coisas como os *ready-mades* e a “arte conceptual” só são inteligíveis tendo a arte tradicional como pano de fundo.

À objeção de que tal estratégia converte em obra de arte, por exemplo, qualquer texto de um crítico acerca de arte, Zangwill responde que um texto acerca de uma escultura não é para ser apreciado como escultura. Esta resposta, porém, é de duvidosa eficácia, dado que ser

uma escultura, ou uma pintura, ou uma peça musical não são condições necessárias de ser arte: como o próprio Zangwill defende, nada tem funções estéticas em virtude de ser uma obra de arte, pelo que a intenção de que algo seja visto como pertencente a uma forma de arte estabelecida não pode distinguir os objetos de arte de outros objetos. O contraste entre estatuto artístico “derivado” e “intrínseco” é também nebuloso, tendo em conta que as propriedades essenciais da arte, à luz da TCA e do funcionalismo estético em que se sustenta, são propriedades relacionais e não propriedades intrínsecas dos objetos classificados como arte.

O quinto aspeto que quero sublinhar é a atitude do autor perante certas questões metodológicas na filosofia da arte. Desde o início, Zangwill deixa claro não estar interessado no jogo da definição e contraexemplo e não considerar a adequação extensional da teoria como uma prioridade, em detrimento do seu potencial explicativo (nomeadamente, em explicar por que valorizamos a arte, por que nos damos ao trabalho de a produzir e por que procuramos ter experiência dela). Há que dizer algumas palavras acerca disto. A adequação extensional, ou seja, a característica pela qual uma definição se aplica a *todas* as coisas que pertencem à extensão da categoria definida *e só a elas*, é uma das quatro características consideradas como condições necessárias e suficientes para a adequação de uma definição, nomeadamente: 1) adequação extensional, 2) adequação criterial, 3) conjuntividade, 4) adequação motivacional. De modo que há lugar para duvidar do poder explicativo de uma teoria ou definição da arte que não seja extensionalmente adequada e não é óbvio que esteja aberto a Zangwill o sacrificar essa adequação ao poder explicativo ou que tal opção faça sequer sentido. Afinal, para que servem as estratégias usadas para lidar com os *ready-mades* e a “arte conceptual” se não para preservar a adequação extensional da teoria? E se estas estratégias forem bem sucedidas, em que sentido é que ainda podemos dizer que se sacrificou a adequação extensional ao poder explicativo?

Não dispomos do espaço nem é este o lugar para explorar em detalhe as restantes três condições na lista, apesar de a condição 3 – conjuntividade – aparentemente chocar com a estratégia das “obras de segunda ordem”, para lidar com os supostos casos de arte anti-estética, uma vez que esta estratégia parece tornar disjuntiva a definição contida na tese central do livro, que referi atrás (algo é uma obra de arte *ou* porque satisfaz a TCA *ou* porque é acerca de coisas que a satisfazem). Num artigo de resposta a objeções, Zangwill procura resolver este conflito apelando ao conceito de “envolvimento essencial”: dado que as “obras de segunda ordem” *envolvem essencialmente* as propriedades estéticas das “obras de primeira ordem”, a definição gerada pela TCA não é, apesar da aparência, uma definição disjuntiva e portanto satisfaz a condição da conjuntividade. Se tem razão ou não é algo que deixo à curiosidade do leitor. Porém, é importante clarificar este ponto metodológico acerca da adequação extensional, dada a insistência de Zangwill na sua subordinação à adequação explicativa. Para o compreender, temos de ter presente que para Zangwill a teoria da arte não se ocupa primariamente do *conceito* ou conceitos de arte que efetivamente usamos ou do significado de “arte”. Nas suas palavras, apresentar condições necessárias e suficientes para algo ser arte é dar uma “equivalência modal”, ao passo que definir “arte” é dar uma “equivalência semântica” (p. 4). No primeiro caso, ocupamo-nos de objetos e eventos no mundo, não de entidades linguísticas e conceitos (embora palavras e conceitos façam tanto parte da realidade como outra coisa qualquer):

Em tudo isto é crucial lembrarmo-nos de que aquilo que nos interessa quando refletimos na arte não é um *conceito* mas um âmbito de *objetos* e *eventos* intrigantes e um âmbito de *atitudes* intrigantes para com esses objetos e eventos. (p. 78, tradução minha)

Assim, não admira que Zangwill não veja a acomodação de tudo aquilo a que as pessoas chamam “arte” como uma condição de adequação interessante ou relevante para uma teoria da arte. A TCA é uma teoria *normativa*, e não descritiva (embora na realidade uma teoria combine sempre elementos normativos e descritivos). O seu propósito não é descrever o conceito ou conceitos de arte que usamos, mas dizer-nos que conceito de arte é explicativamente superior (seja ou não esse o conceito que efetivamente usamos). É de esperar não só que tal teoria *exclua* algumas coisas que alguém, algures, considera como arte mas também que *inclua* coisas que alguém, algures não considera como arte (p. ex., a “criação estética” que ocorra fora dos limites institucionais do “mundo da arte” ou que não se subsuma num conceito mais paroquial de arte, como o conceito “ocidental” de Belas-Artes, ou noutra divisão histórica e convencionalmente arbitrária das atividades esteticamente criativas).

Há muitos mais aspetos relevantes na teoria de Zangwill além dos que mencionei aqui (por exemplo, acerca das implicações do funcionalismo estético para a ontologia das obras de arte – p. ex., haverá uma distinção metafisicamente relevante entre obras de arte “multiplemente instanciáveis” (ou alográficas) e obras de arte “singulares” (ou autográficas)? (ver o que é dito sobre isto no capítulo 4, p. 102) – ou para questões como a de o restauro ser ou não destrutivo para a identidade da obra (ver pp. 113-115), e há seguramente muito mais a dizer acerca daqueles que mencionei. Mas não nos podemos entregar à exploração e crítica exaustiva desses aspetos numa mera recensão. O propósito aqui foi apenas o de chamar a atenção para o facto de estarmos longe de ter assistido ao canto de cisne das teorias estéticas da arte. O livro de Zangwill é uma contribuição valiosa para uma discussão filosófica viva e atual.

Vítor Guerreiro