

RECENSÕES

GABAUDE, Jean-Marc — *LIBERTÉ ET RAISON* (La Liberté Cartésienne et sa Réfraction chez Spinoza et chez Leibniz). 1.º tomo, *Philosophie Réflexive de la Volonté*, 432 págs., 1970; 2.º tomo, *Philosophie Compréhensive de la Necessitation Libératrice*, 345 págs., 1972; 3.º, 4.º e 5.º tomos em elaboração. Association des Publications de la Faculté des Lettres et Sciences Humaines de Toulouse — Toulouse.

Jean-Marc Gabaude, professor de Filosofia na Universidade francesa de Toulouse-Le Mirail, tem em elaboração um vasto projecto de investigação no domínio da história da filosofia, cujos dois primeiros tomos já publicados aqui apresentamos, de um conjunto de cinco tomos previstos; o terceiro está prestes a sair do prelo (centrado no pensamento metafísico de Leibniz, prometendo o autor aí abordá-lo enquanto conciliação de «epistemologismo e desígnio ecumenista e reformador», tendo em conta a actividade política de Leibniz e estudando os problemas da filosofia da religião e as relações deste filósofo com Descartes e Espinosa) e os dois restantes tomos encontram-se ainda em preparação: um será composto por *Observações*, eventualmente feitas pe-

los leitores dos três tomos anteriores, e pelas *Respostas* do autor, o outro constará de uma interpretação de Kant, comparando-o ao cartesianismo (*Liberté et Raison — La Liberté Kantienne et le Cartésianisme, Philosophie Critique de la Liberté*).

O autor propõe-se abordar o objecto da sua investigação por um método comparativo, que caracteriza nestes termos: «os paralelismos [entre os autores estudados] não poderão permanecer ao nível das grandes linhas sem correr o risco de superficialidade ou de arbitrário lúdicos das aproximações e das oposições. O confronto tem de se estabelecer a propósito de vários pontos de doutrina ou de conceitos, a partir de análises de textos [...]. A investigação comparada parte, umas vezes, de críticas ou de referências de um filósofo relativamente a outro, outras vezes, de relações propostas pelo historiador, porque elas lhe aparecem sugeridas pelos textos e pelas intenções» (tomo I, pág. 14).

Este método, pensa o autor, não só poderá neutralizar a subjectividade na investigação histórica, como também constituir uma via de acesso ao conhecimento da complexidade que é o homem e da totalidade da realidade, que se reflectem parcialmente em cada filosofia, as

quais, nesta perspectiva, aparecem como *aproximações complementares* daqueles objectos de conhecimento. Por outro lado, reconhecendo que a filosofia ao tentar escapar ao condicionamento da sua época não o consegue radicalmente, pensa que o historiador da filosofia não deve deixar de utilizar os *dados da história no seu sentido amplo* (científicos, artísticos, religiosos, económicos, sócio-políticos), mas diz, no entanto, não querer abusar destes elementos explicativos, o que, aliás, é bem patente nestes dois tomos já aparecidos.

Enquanto o primeiro destes tomos é, fundamentalmente, um estudo do pensamento de Descartes, centrado em torno dos temas da Razão e da Liberdade, o segundo, tomando como base de investigação o pensamento de Espinosa, é uma prática quase constante daquele método comparativo, aproximando este pensador particularmente de Descartes e de Leibniz.

Do ponto de vista material, cada um destes tomos é dividido em capítulos e estes em parágrafos, mas enquanto a numeração dos capítulos recomeça em cada volume a partir da unidade, a dos parágrafos é contínua através de toda a obra, o que não só permite uma referenciação interna cómoda, como também dá uma unidade funcional a esta série de volumes, a par da sua possível desarticulação em elementos autónomos — os parágrafos. Cada um destes volumes termina por uma bibliografia actualizada sobre a temática em questão e por um índice de autores, além do índice geral das matérias.

Estamos perante uma obra que, mais do que uma história da filo-

sófia rigorosamente elaborada, é um longo itinerário metafísico, traçado pelas análises profundas que opera sobre o pensamento dos filósofos estudados.

L. H. CHAVES DE ALMEIDA

MOREAU, Joseph — *Jean Jacques Rousseau* — Col. Les grands penseurs — P. U. F. — Paris, 1973. 190 fls.

O autor da *Aristote et son école, Plotin ou la gloire de la philosophie antique*, etc, dá-nos agora um *Jean Jacques Rousseau* cheio de interesse em que o pensamento do filósofo do «*Émile*» é profundamente interpretado e analisado com a maior argúcia. Rousseau é um escritor de múltiplas facetas: prepara a Revolução; anuncia o Romantismo; lança as bases duma nova Pedagogia; sendo mesmo para alguns a sua obra a primeira expressão do existencialismo. Mas... poderá ser considerado como um filósofo? Nunca ele tal se considerou, bem pelo contrário, não com desdém pela Filosofia em si mas por aqueles que no seu tempo eram chamados os «filósofos» isto é, «escritores comprometidos contra a ordem social estabelecida e a tradição religiosa», criticando as instituições e as crenças. A própria existência de Rousseau não foi a de um filósofo, mas a de um aventureiro, de um vagabundo e foram as suas experiências, os seus ressentimentos em vários campos, os seus sonhos, que ele converteu em doutrina. No entanto, considerando as partes capitais dessa mesma obra, descobre-se um conjunto de pontos de vista coerentes sobre o Homem e a

Sociedade, a Religião e a Moral, o Estado e o Direito, testemunhando uma reflexão profunda e dando à «philosophia perennis» uma instituição original.

Para analisar esse conjunto de opiniões J. Moreau divide a vida de J. J. Rousseau em três períodos, cada um, por sua vez, dividido em duas partes:

Um 1.^o período abrangendo a *infância e a adolescência e juventude*. É a vida de aventuras de 1712 a 1742 de cujas experiências e como compensação virão a surgir mais tarde «*Émile*» e «*La Nouvelle Héloïse*». Não tendo recebido educação, sonhou mais tarde fazer-se educador; falhando no plano familiar, exalta a santidade do casamento.

O 2.^o período abrange a *ascensão social e o retiro estudioso e apaixonado*. De 1742 a 1762, é a sua carreira literária. Escreve o «*Discours sur les sciences et les arts*» que lhe acarreta um prêmio que de um dia para o outro lhe traz a notabilidade que atinge o sucesso e a celebridade com o «*Discours sur l'origine de l'inégalité*». Mas Rousseau sente-se pouco à vontade no mundo e na sociedade parisiense. O seu sonho é uma vida mais próxima da natureza. É a época da «*Nouvelle Héloïse*», do *Contrato social* e do «*Émile*» — obras de protesto contra os costumes duma sociedade à qual Rousseau se sente profundamente inadaptado.

No 3.^o período que abrange os anos que J. Moreau classifica de *as atribulações de um proscrito e os últimos anos e em que surgem as «Confessions», os «Dialogues» e as «Réveries du promeneur solitaire»*.

São estas, segundo Moreau, as grandes linhas da vida de Rousseau e o lugar que nela ocupam as suas obras. Toda a sua obra é a expressão duma personalidade extraordinária, que seduziu e irritou os contemporâneos e a posteridade e encena a fonte de várias tendências e concepções que caracterizam a sensibilidade e a mentalidade do nosso tempo. Obra imensa que «ultrapassou infundavelmente as intenções e as esperanças do autor». Rousseau, na opinião de J. Moreau, tinha consciência de que protestando contra a corrupção de seu tempo, nobilitava a natureza humana, apresentava uma instrução e proclamava uma verdade aos homens de todos os tempos. Tudo isto através duma reflexão inspirada do naturalismo epicurista, do racionalismo estóico, da metafísica platônica e que ia buscar a Malebranche os princípios duma teologia racional. «Alimentado por tais fontes, o seu pensamento aspirava ao racionalismo Kantiano».

São estas as afirmações básicas que J. Moreau faz na «Introdução» e partindo delas interpreta o pensamento de J. J. Rousseau através dos catorze capítulos que constituem o seu trabalho. Os títulos desses capítulos fornecem-nos imediatamente a ideia de como essa análise se processa: O homem e a sociedade — Educação e Religião — O método do Vigário — As certezas fundamentais — A discussão do sensualismo — A discussão do materialismo — O espírito e a liberdade — A providência e a imortalidade — A consciência e a vida moral — O contrato social e o direito natural — Da associação política — Da soberania — Do governo

— Da instituição do governo — Desta análise do pensamento rousseauiano feita com um profundo conhecimento da obra do filósofo e reportando-se constantemente a ela com largas citações, conclui J. Moreau: A filosofia social de Rousseau obriga-nos a examinar a questão de saber se a «sociedade geral» ou sociedade do género humano, concebida ao mesmo tempo que o direito natural, é um ideal prático, uma *ideia* a realizar, ou apenas uma utopia. Este exame terá de ser feito à margem das opiniões recebidas da tradição ou impostas pela modernidade. Esta *ideia* que nos é transmitida rodeada de um grande prestígio parece impôr-se com a urgência da actualidade. Para os nossos contemporâneos, entende Moreau, a sociedade universal está em via de realização e essa realização é tida como inevitável em razão do progresso incoercível da técnica. A troca da riqueza através do planeta multiplica-se pela utilização industrial e activa e acelera ao mesmo tempo a circulação das pessoas e a comunicação do pensamento. Por esse facto muitos são conduzidos a crer que a técnica, ao mesmo tempo que satisfaz necessidade e desejos, contribue para a união e solidariedade entre os homens. Há para uns uma santificação da técnica, atribuindo-lhe uma função providencial no Universo e necessidades e desejos, contribue para fazer deuses» segundo a expressão de Bergson.

Esclarecidos por Rousseau, porém, vejamos as coisas um pouco mais de perto. A técnica serve as necessidades do homem mas desde que estas vão para além do que a natureza exige ela não o consegue

senão obrigando-nos à associação. Desde que os nossos desejos ultrapassam as nossas necessidades físicas e não são segundo Epicuro nem naturais nem necessárias, não podem ser satisfeitas apenas pelos meios de que cada um dispõe, é necessário recorrer às artes que reclamam o concurso de várias mãos.

Assim é para fins egoístas antes de mais que a sociedade humana é procurado e como as possibilidades da técnica suscitam uma extensão infinita dos desejos, para os satisfazer nós aspiramos a constante cooperação de todos os homens e a uma solidariedade económica extensiva a todo o género humano. É esta a consideração vigorosamente posta em claro por Rousseau no início da sua primeira versão do «Contrat». Nota-se assim que esta solidariedade planetária, consequência irresistível dos progressos da técnica e que caracteriza a civilização industrial, corresponde à avidez insaciável dos nossos desejos desregrados e tem o seu princípio no egoísmo. É à medida que os nossos desejos naturais degeneram em desejos supérfluos, em cupidez, que surge a necessidade de termos de recorrer aos nossos semelhantes para os satisfazer. Experimentamos o sentimento da nossa dependência que exagera as nossas paixões egoístas, suscita rivalidades e ambições que nos escravizam — «C'est ainsi que les mêmes causes qui nous rendent meschants, nous rendent encore esclaves» (Rousseau in «C. S.»).

A sociedade universal para que tende o progresso económico não assenta sobre bases suficientes para lançar entre os homens ligações duma verdadeira amizade. A soli-

driedade em que ela os une é mais sofrida do que querida, aparece como um sistema de interdependência de que cada um procura tirar proveito e conduz ao crescimento da desigualdade. Aproveita aos mais fortes e esmaga o mais fraco «perdu étouffé écrasé dans la multitude» que «périt enfin Victime de cette union trompeuse où il attendait son bonheur, (R. in «C. soc.»). Entenderá no entanto Rousseau que a felicidade do homem seria nunca ter saído do estado natural? De maneira nenhuma. Nem a independência natural, nem a vida instintiva, nem a paz nem a inocência foram saboreados pelos homens primitivos. «L'heureuse vie de l'âge d'or fut toujours un état étranger á la race humaine ou pour l'avoir méconnu quand elle en pouvait jouir, ou pour l'avoir perdu quand elle aurait pu la connaître» (Ibid.). Se os homens, porém, nunca tivessem saído da independência natural, o seu espírito ter-se-ia mantido estúpido e limitado. Sem a experiência da vida social, comércio recíproco nem linguagem nem a sua razão se desenvolveria nem se elevaria ao conhecimento das coisas. Não teríamos perdido a inocência primitiva mas nunca nos teríamos elevado ao conhecimento de nós próprios e à moralidade em que consiste a dignidade e a felicidade do ser racional.

A vida social aparece assim como indispensável ao progresso da razão e ao desenvolvimento das faculdades do homem e à perfeição da sua natureza, mas a sociedade ideal não é uma instituição da natureza cujo estado se caracteriza pela ausência de qualquer laço social.

O progresso da sociedade abafa a generosidade nos corações acordando o interesse pessoal e as noções da lei natural, só começam a desenvolver-se quando o desenvolvimento anterior das paixões torna impotentes todos os seus preceitos — tema esse que aliás aparece já em Platão na «República».

O reino da razão e da sociedade do género humano só são pois acessíveis no estado da civilização com a condição de ultrapassar os obstáculos que este engeradra, as ambições e as paixões. Estes obstáculos que a sociedade de facto opõe à sua finalidade ideal é que tornam a educação necessária. Como preservar do contágio social a aspiração à justiça e à liberdade moral? No estado de civilização a inteligência ocupa-se em servir os vãos desejos e a razão submete-se à justificação dos apetites egoístas e da paixão e esta função técnica conduz à injustiça e à degradação. As ciências e as artes são aplicações duma inteligência servil e duma razão que renuncia à sua autonomia e consente que se lhe imponham os fins da natureza sensível. O fim da educação é de libertar a razão das influências empíricas, dos apetites e das paixões de nos levar a descobrir a aspiração profunda da nossa alma, a exigência da nossa natureza racional que só se pode satisfazer na autonomia moral e no cumprimento da lei. Segundo Rousseau não se trata de me ensinar o que é a justiça; trata-se de me mostrar qual o interesse que eu tenho em ser justo. A moralidade é a instauração no homem e nas relações humanas do reino da razão, mas a razão que não desempenha todo o seu papel senão fazendo-se

prática, procurando determinar os fins da nossa acção e instituindo uma arte de viver de acordo consigo próprio e com os outros homens — a arte da moral com a sua expressão na política. Já que as relações que se estabelecem entre os homens saídos da independência natural não correspondem ao desejo da humanidade e à sua espera de felicidade, já que a sociedade do género humano é ainda um ideal longínquo, esforcemo-nos por organizar a cidade sobre a base do contrato social.

J. Moreau conclui que a sociedade ideal não é uma utopia visto que corresponde à exigência racional que regula a nossa vontade e àqueles a quem se der, a idade de ouro futura, Rousseau recorda as antigas lições da sabedoria e do civismo: não há pois uma felicidade para os homens se eles regeitam a moderação dos desejos e o respeito pela lei.

J. Moreau acrescenta ao seu trabalho um *Apêndice* que intitula *Uma notável antecipação das opiniões de Rousseau*, constituído por um trecho das «Cartas a Lucilius» de Séneca e uma *Notícia Bibliográfica* bastante completa.

MARIA LAURA DE ARAÚJO

GUY, Alain — *VIVÈS, ou l'Humanisme Engagé* (Apresentação, selecção de textos, biografia e bibliografia). Colecção *Philosophes de Tous les Temps*. Ed. Seghers, Paris, 1972; 224 págs.

Alain Guy, professor de Filosofia na Universidade francesa de Toulouse — Le Mirail e especialista francês da filosofia de língua espa-

e clara do pensamento de Luís Vives, nhola, com abundante obra já publicada neste domínio, faz neste livro uma apresentação condensada focando particularmente: *a crítica à escolástica, a promoção da psicologia, a renovação pedagógica, a filosofia política, a doutrina da paz, a reforma social* — são estes os títulos dos seus seis capítulos.

Esta exposição do pensamento de Luís Vives é precedida de uma *Introdução*, que o situa culturalmente, e seguida de cerca de sessenta páginas de *textos escolhidos* daquele pensador, em tradução francesa (os originais são latinos) que lhe servem de complemento informativo.

Segue-se uma *Biografia* esquematizada, onde só os acontecimentos julgados significativos da vida dele são apontados por ordem cronológica e, finalmente, na *Bibliografia* encontram-se, a par dos escritos de Vives, uma selecção de obras e artigos sobre este pensador.

O interesse desta obra reside, por um lado, na comodidade que proporciona para um conhecimento sumário — mas consistente — do pensamento do autor apresentado e, por outro lado, no facto de pôr em relevo a dimensão política deste pensamento, que frequentemente é esquecida, e pela qual ele se aproxima dos «utopistas» dos alvares da Idade Moderna.

É, deste modo, uma obra útil tanto para a iniciação ao estudo do pensamento de Luís Vives (destacando elementos e significados, apontando bibliografia), como para o preenchimento de lacunas culturais, e Vives é um dos autores que convém não serem ignorados, quando se quer possuir um conhecimento completo do pensamento

deste período histórico, pois se ele não é o criador de um grande sistema, nem o revelador original de importantes verdades filosóficas, é um representante destacado do dinamismo intelectual dos tempos modernos, quando os homens buscavam uma visão teórico-prática do mundo onde iam estando de maneira cada vez mais diferente da dos seus próximos antepassados, e é também um dos vários homens de pensamento que a Península Ibérica não acolheu no seu seio, mas que hoje a Espanha reconhece como seu filho ilustre.

L. H. CHAVES DE ALMEIDA

PICLIN, Michel — *Schopenhauer ou le Tragédien de la Volonté* — Seghers — col. *Philosophie* — Paris 1974, 173 págs.

Michel Piclin, mestre de conferências na Universidade de Reims, autor de *La notion de transcendance* (A. Colin-1970) e *De Malebranche à Leibnitz* (Les Études philosophiques — 1971), dá-nos agora um *Schopenhauer* como trágico da vontade, integrado na excelente colecção *Philosophie* da Seghers, dirigida por André Robinet, constituído por uma «Présentation» em que o pensamento de Schopenhauer é analisado sob o ponto de vista da sua actualidade — das suas ligações com Kant — do problema da vontade — dos graus de objectivação desta e dos seus conflitos e o inferno do mundo — da arte como espelho do ser do mundo — da ética que busca a salvação e a indica — do problema da morte (um dos que mais inspirou Schopenhauer e o levaram a escrever as suas mais belas páginas)

— afinidades com Bergson, apesar de um século de distância, etc., seguido duma «Seleção de textos» da obra de filósofo, esclarecedores das posições tomadas e das opiniões emitidas; duma «Biografia» sumária e da «Bibliografia».

Considerando-o ainda hoje mal compreendido apesar da sua celebridade, a sua tarefa de lançar uma ponte entre Kant e os Nikaya aparece na opinião de Piclin normalmente menos surpreendente do que o era aos olhos dos seus contemporâneos. Como toda a filosofia, diz o autor, a doutrina de Schopenhauer faz surgir uma série de questões que constituem a sua problemática interna. Vejamos algumas delas: — Como pode a vontade, fundo único de todos os seres, lançar ao mesmo tempo todos esses seres uns contra os outros numa guerra onde se ofereça a sede de viver?

— Um pensador que admite a existência duma coisa em si, pode apresentar-se como pertencendo às escolas budistas?

— Se a vontade é verdadeiramente o Absoluto, porque pedir a esse Absoluto que se suprima a si mesmo numa morte mais estranha ainda que a morte de Deus?

São estas as interrogações e mais algumas ainda, a que Piclin procura responder fazendo uma análise atenta dos textos duma obra que considera duma coerência profunda e cujo interesse não diminuiu com o tempo, bem pelo contrário.

Numa primeira abordagem, a actualidade de Schopenhauer «espécie de budista alemão», pode ser posta em dúvida: recusa de qualquer visão histórica da humanidade; apela para Kant, Platão e os Upa-

nishadis; despreza Hegel — que apelida de «pesado charlatão» — e os filósofos políticos nascidos do Hegelianismo. Nem hegeliano, nem marxista, Schopenhauer parece afastar-se de tudo o que pode interessar o pensamento moderno e propõe-nos, isolado, uma moral de salvação.

Qual poderá ser o impacto do Budismo sobre o mundo de hoje? Não haverá oposição entre a atitude desprendida do Oriental e a praxis conquistadora que permite a elaboração duma doutrina cientificamente fundada? Na verdade temos de aceitar que esta ciência conquistadora do nosso tempo deixa entrever perspectivas pouco consoladoras sobre o lugar do homem no cosmos, pois, afirmando que todos os fenómenos estão ligados por uma causalidade universal que é também um *devir* e afirmando o parentesco de todas as formas de vida, parece fechar as portas de um além e tirar toda a esperança duma sobrevivência. Confirma assim as lamentações budistas. O Europeu moderno encontra-se entre a sua praxis juvenil e a melancolia que suscitam as conclusões da sua investigação e sob as preocupações confessadas da nossa época, nota-se a preocupação de cada indivíduo perante a dificuldade da sua própria salvação no seio duma civilização de massa e em face de um universo esmagador. Há um incurável mal-estar por detraz das investigações epistemológicas, do sentido da História, da preocupação de um compromisso colectivo. Assim o pensamento de Schopenhauer surge com uma viva actualidade. Se acrescentarmos que ele é um escritor, que a sua influência sobre Nietzsche é importante como notável é a que

exerceu sobre R. Wagner, que anuncia de facto Bergson pela sua filosofia do vital e pela sua concepção do génio e que se encontra muito próximo das mais recentes investigações da fenomenologia pelas suas reflexões sobre o próprio corpo, objecto imediato como parece ultrapassar Heidegger pela sede inextinguível de querer viver e pela poesia sombria e fascinante do canto que eleva em honra do nada — compreenderemos a sua imponente e impressionante estatura em toda a sua actualidade.

Terá, porém, o mesmo poder que um Fichte ou a mesma originalidade que um Bergson com quem apresenta tantas afinidades? Não o podemos talvez afirmar, prossegue Piclin, mas é injusta a comparação filosófica com Montaigne ou Voltaire. A sua metafísica é ao mesmo tempo positiva e ousada, a sua visão do mundo quase cruel e quase religiosa na sua moral uma das mais belas que existem. Sem dúvida que se gostaria de o ver modular mais a noção de vontade, mas Schopenhauer, no dizer de Taine «é o único filósofo que uniu o génio metafísico hindu e o génio metafísico alemão: Seria sério pergunta M. Piclin, tentar uma síntese dos Upanishads e da «Crítica da razão pura»? Mas... era sério no séc. XIII, tentar uma aproximação entre os Evangelhos e a «metafísica» de Aristóteles? No entanto S. Tomás d'Aquino entregou-se a essa tarefa e ninguém o tratou por isso, de fantasista, e no entanto, o abismo que ele atravessava era maior que o que separa os «Nikayas» dos «Prolegómenos» de Kant Michel Piclin considera dois tipos de filósofos: os *filósofos de rigor* como Aris-

tóteles, Descartes, Husserl e, sem dúvida, Kant e os *filósofos da exaltação* como Platão, Plutarco, Bergson e talvez, Hegel; mas Schopenhauer apresenta o paradoxo de unir conceitos altamente abstractos com uma inspiração altamente mística, instrumentos de pensamento tirados de Kant e uma visão do mundo saída dos vedas fazendo pensar um Spinoza que também pretendia conjugar o misticismo da inspiração com o rigor do processo.

Desta forma localiza M. Piclin Schopenhauer no mundo do pensamento e nos mostra toda a sua actualidade e o interesse da sua obra para o Europeu moderno.

Considerando, pois, que o ponto de partida do filósofo de «O Mundo como vontade e como representação» é Kantiano, passa M. Piclin a analisar os aspectos de concordância e discordância entre os dois. Schopenhauer admite a existência da «coisa em si», mas critica Kant por ter julgado poder estabelecer a existência dessa «coisa em si», por um raciocínio de causalidade. Segundo Schopenhauer melhor seria partir-se do princípio de que não há parecer sem ser: o mundo «ideal», isto é, «pensado», supõe o mundo «real», isto é, «fora do pensamento», senão o mundo não seria mais que um fantasma subjectivo». O mundo objecto, afirma Schopenhauer, o mundo da representação, não é a única face do universo, é por assim dizer, a superfície; só, além disso, a face interna, essência e núcleo do mundo e verdadeira coisa em si.

É ela que designamos sob o nome de vontade. sabemos que o mundo que nos é familiar é apenas um mundo «ideal» porque é regido pela lei da cisão entre sujeito e

objecto: não há objecto sem sujeito nem sujeito sem objecto. E aqui sempre uma segunda crítica a Kant nota Piclin; a de não ser claro sobre este ponto.

O filósofo da «Crítica, diz», o *eu penso* deve poder acompanhar todas as nossas representações. Eis um enunciado ao mesmo tempo problemático e apodítico. *Deve poder...!* Sartre, de resto, como faz notar M. P., porá de novo esta questão em «La Transcendance de l'Ego». O *eu penso* «deve», segundo o autor da «Critique de la Raison dialectique», poder acompanhar todas as minhas representações. *Deve*, mas acompanha-as ou não? Ora para Schopenhauer «o desdobramento em objecto e sujeito é, pelo contrário, a forma primitiva, essencial e comum a toda a representação. Diferentemente de Descartes que sustenta ao mesmo tempo a realidade do sujeito e a do objecto, diferentemente de Sartre que sustenta ao mesmo tempo a realidade do objecto e a idealidade do sujeito e diferentemente de Berkeley que sustenta a realidade do sujeito e a idealidade do objecto, Schopenhauer afirma ao mesmo tempo a idealidade do sujeito e do objecto — só é «real» a vontade. Não há, segundo ele, relação de causalidade entre o objecto e o sujeito, isto é, não se pode engendrar o primeiro o partir do segundo, nem o segundo a partir do primeiro — «são dois reflexos sempre inseparáveis». Claro que «o sujeito é o *suporte do mundo*, a sua *base* e por isso Schopenhauer critica o materialismo, mas, quando quer mostrar como a vontade se pode tornar o «elemento conhecido», afirma também — nota Piclin — que o objecto é

o protótipo e o sujeito simplesmente o ectipo e assim crítica o idealismo transcendental de Fichte. Depois de ter proclamado a universalidade da presença do par sujeito — objecto no seio do mundo da representação, procura agora descobrir a lei fundamental que sofre esse mundo dos fenómenos e encontro-a no princípio da razão. Põe então a Kant uma terceira objecção: o de ter acrescentado ao espaço e ao tempo, formas da sensibilidade («teoria imortal como se lê no mundo»), uma série de formas complicadas próprias do entendimento. Segundo Piclin Schopenhauer procura «simplificar o edifício e mostrar que o uso da noção de causalidade que é próprio de entendimento, está em funcionamento no próprio seio da intuição empírica, isto é, ao nível da «Estética». O mundo *ideal*, acrescenta, é portanto, ao mesmo tempo bipolar (sujeito-objecto) e encadeado; é formal e dividido. Conhecemos a lei que o rege. É necessário aprofundá-la.

Continuando a análise das ligações do pensamento de Schopenhauer com o de Kant, Piclin mostra que é a própria causalidade ao nível da intuição empírica, que intriga o primeiro e o leva a uma série de objecções e divergências que segundo o autor deste ensaio-crítico se encontra sobretudo no estatuto que se confere ao espaço. Enquanto para Kant o espaço tridimensional é a forma *já constituída* da intuição pura, para Schopenhauer insiste na parte da continuação e de dedução que intervem na percepção do espaço que supõe uma prodigiosa *actividade* do entendimento, que raciocina segundo a lei da causalidade.

É nesta base e neste tipo de análise que Michel Piclin vai expondo e comentando a origem Kantiana de pensamento de Schopenhauer, partindo da noção da «coisa em si» e através dos capítulos que enunciámos e cujos títulos nos indicam os problemas focados, para concluir que Schopenhauer «mantém» ao mesmo tempo — terminologia Kantiana duma coisa em si, a concepção budista duma vontade que extingue e mesmo o vocabulário Hegeliano da «supressão de si». Tudo isto sintetizado duma maneira admirável original, claro, mas coerente e sugestiva.

Quanto às afinidades com Bergson, apesar do século de distância que os separa, considera-as Piclin extraordinárias e denotando bem a actualidade do filósofo do «Monde». Essas semelhanças surgem para lá do facto de Schopenhauer ser um pessimista e Bergson um optimista; o primeiro um eternalista e o segundo um anacronista. Toda a teleologia de Schopenhauer anuncia as concepções bergsonianas. Por outro lado ambos se empenham em desvalorizar a inteligência, mas em proveito da intuição centro da vontade dando-lhe apenas um papel prático, ambos considerando que só o génio é capaz de se elevar acima das urgências da acção, a uma contemplação desinteressada Piclin encontra mesmo nos dois pensadores grandes similitudes de imagens que exemplifica com passagens do «Monde» como vontade e de «Matière et Mémoire», etc. A afinidade no conceito e função que dão à metafísica; nas etapas da outra moralidade escalonadas, em Schopenhauer e ao autor das «Deux sources» pelos exemplos de Leróy

e do santo que o primeiro elaboram as «férias» e o segundo as «fraudes místicas»: Será difícil à História da Filosofia, diz, Piclin, sobre se Bergson se inspirou no filósofo alemão, cuja língua que não praticava mas que podia conhecer por traduções. De resto à outros meios de influência e os grandes traços de parentesco entre os dois não podem ser explicadas pelo acaso.

Termina Piclin a sua análise das semelhanças entre o pensamento dos dois filósofos por afirmar: Assim como a *vis a tergo* de Bergson, a vontade é uma unidade *ante rerem* e não é uma unidade *post rem*.

Segue-se a «Seleção de textos», das obras de A. Schopenhauer comprovativas das afirmações feitas e elucidativas das análises apresentadas. Pertencem esses textos na sua maioria a «O Mundo como vontade e Representação» e alguns. «Da quadrúpla raiz do princípio da razão suficiente», «Ética, direito e política», etc.

A «Bibliografia» inclui a indicação das obras completas de Schopenhauer em alemão; as principais traduções francesas e uma lista bastante completa e actualizada das obras a ele consagradas.

MARIA LAURA DE ARAÚJO

NAMER, Émile — *La Philosophie Italienne*. Ed. Seghers, Paris, Col. «Philosophes de Tous les Temps», 1970, 312 págs.

Mais um livro de É. Namer na sua já abundante produção bibliográfica, constituída particularmente por estudos dedicados ao pensamento filosófico na Itália do Renascimento.

Como o título sugere, o presente trabalho consiste numa visão panorâmica do pensamento filosófico em Itália, que vai de Pietro de Abano (1257-1316) até nossos dias, abrangendo mais de três dezenas de autores, cujo pensamento é descriptivamente apresentado de modo analítico.

Esta exposição caracteriza-se, por um lado, por ser uma distribuição classificativa dos autores estudados em diversos grupos, segundo os momentos mais significativos da história do pensamento filosófico em Itália e, por outro lado, por ser uma abordagem individual de cada autor focado; por sua vez, cada característica apontada no pensamento destes, dá lugar a uma última subdivisão do texto, onde ela é analiticamente explicitada. Uma bibliografia seleccionada, constituída pelas obras de cada autor e por estudos críticos que lhe correspondam, é o fecho da exposição individualizada do pensamento de cada autor — a par desta informação bibliográfica sistematizada, outras indicações bibliográficas são dadas em notas de pé de página.

No final da obra encontra-se: um *Quadro Comparativo e Cronológico*, onde por intermédio de três colunas se relaciona cada autor com as suas obras e com alguns acontecimentos culturais e históricos da sua época; um *Resumo Recapitulativo e Alfabético dos Autores Principais*, onde em breves linhas são enunciados, para cada autor, a sua cronologia, as características tidas como fundamentais do seu pensamento, a sua obra, e a página onde ele é estudado; um *índice ideográfico* (não muito completo); um

índice onomástico e, finalmente, um *índice geral* da obra.

Como era de esperar num trabalho desta índole, não estamos perante uma apresentação em primeira mão dos resultados de uma investigação histórica, mas sim de um texto que se poderia dizer de divulgação séria do conhecimento do pensamento filosófico em Itália através dos tempos, que tanto pode servir para satisfazer as necessidades de uma cultura geral, como para preencher lacunas, de modo *rápido e seguro*, ao conhecedor especializado em outras regiões da história

cultural. Parece-nos ser particularmente útil como *iniciação* ao estudo do pensamento filosófico em Itália, pelo seu carácter sistemático e pela sua documentação bibliográfica. É de lamentar que não ofereça uma explicação genética do pensamento filosófico que descreve, mas esta não será uma deficiência própria deste trabalho, pois que a maior parte da bibliografia de história da filosofia também não apresenta explicações desta natureza.

L. H. CHAVES DE ALMEIDA