

**sofia**

REVISTA DA FACULDADE DE LETRAS

Filosofia

Filosofia

REVISTA DA FACULDADE DE LETRAS

REVISTA DA FACULDADE DE LETRAS

**Filosofia**

UNIVERSIDADE DO PORTO

**U. PORTO**  
FACULDADE DE LETRAS  
UNIVERSIDADE DO PORTO

II Série

XXX

2013

II Série Volume XXX PORTO 2013

REVISTA DA FACULDADE DE LETRAS - SÉRIE DE FILOSOFIA  
SEGUNDA SÉRIE  
30 (2013)



UNIVERSIDADE DO PORTO

REVISTA  
DA  
FACULDADE DE LETRAS

SÉRIE DE FILOSOFIA



N.º 30

SEGUNDA SÉRIE

2013

DIRETOR: José Meirinhos

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

CONSELHO DE REDAÇÃO: João Alberto Pinto  
José Meirinhos  
Luís Araújo  
Maria Celeste Natário  
Maria Eugénia Vilela  
Maria João Couto  
Paula Cristina Pereira  
Paulo Tunhas  
Rui Bertrand Baldaque Romão  
Sofia Miguens

PUBLICAÇÃO ANUAL

PROPRIEDADE: Faculdade de Letras da Universidade do Porto

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

EXECUÇÃO GRÁFICA: Tip. Formosa - Porto

TIRAGEM: 150 exemplares

ISSN N.º 0871-1658

DEPÓSITO LEGAL: N.º 175913/02

## Índice

### ESTUDOS

Arte e Loucura. O <i>Ion</i> de Platão e a inspiração poética <i>José Colen</i> .....	7
Scotus on the Meaning of Contingent Future Propositions in <i>Quaestiones in duos libros Perihermenias</i> <i>Roberto Hofmeister Pich</i> .....	33
Os conceitos de ciência média e concurso divino de Luis de Molina criticados por Domingo Báñez: dois paradigmas <i>João Rebalde</i> .....	59
Libremente serviles. Formas de servidumbre a partir de Étienne de La Boétie <i>Ana Carrasco Conde</i> .....	71
O conceito de virtude nos estóicos e em Kant. Uma abordagem ao seu paralelismo <i>Cláudia Maria Fidalgo da Silva</i> .....	83
<i>Telos</i> e <i>Erinnerung</i> na vida do Espírito segundo Hegel <i>Paulo Tunhas</i> .....	105
Instintos e instituciones. Una confrontación del pensamiento jurídico-político de Kant con la posmodernidad <i>Nuria Sánchez Madrid</i> .....	141
Utopia e Poder <i>Fernando Evangelista Bastos</i> .....	159

A magia do tempo na génese do <i>logos</i> <i>Pedro Baptista</i> .....	173
---	-----

## RECENSÕES

Anselmo de Cantuária, <i>Diálogos filosóficos</i> , trad., introd, e notas de Paula Oliveira e Silva, Porto 2012 (por Mário Correia) .....	205
Martin Pickavé – Lisa Shapiro (eds.), <i>Emotion and Cognitive Life in Medieval and Early Modern Philosophy</i> , Oxford 2012 (por Carlota S. Ferreira) .....	209
Aristotel et alii, <i>Despre eternitatea lumii. Fragmente sau tratate</i> , ed. A. Baumgarten, Bucar- este 2012 (C.E. Prisacaru - J. Meirinhos) .....	214
Aristotel et alii, <i>Despre unitatea intelectului. Fragmente sau tratate</i> , ed. A. Baumgarten, Bucareste 2012 (C.E. Prisacaru - J. Meirinhos) .....	215

## ÍNDICE

Autores citados .....	219
-----------------------	-----

JOSÉ COLEN\*

## ARTE E LOUCURA. O *ION* DE PLATÃO E A INSPIRAÇÃO POÉTICA

### Resumo

O *Ion* é um diálogo platónico que apesar do seu modesto papel no *corpus*, foi objecto de abundante exegese. Alguns procuram nele a semente de uma noção de arte não técnica, análoga à concepção romântica do génio artístico. Mas a maioria dos académicos considera-o um trabalho filosófico menor, composto no período inicial da obra de Platão, ou mesmo um trabalho do autor numa fase em que não se distinguiria ainda entre os outros «socráticos menores». Nenhuma atenção mereceria sequer, se não ajudasse a esclarecer a paradoxal relação entre a filosofia platónica e a poesia. Este artigo inclui, com uma introdução que apresenta o estado da questão acerca da autenticidade e data, um ensaio interpretativo e uma nova tradução para português deste diálogo menosprezado, que sublinha a dimensão irónica do diálogo entre Sócrates e Ion, o intérprete da poesia.

**Palavras-chave:** *Ion*, poesia, inspiração, *technê*.

**Autor:** Platão.

### Abstract

Plato's *Ion*, despite its modest status in the *corpus*, was the object of numerous and large exegetical claims. Some read in it the seeds of «art» as non-technical, and trace to it the Romantic conception of the artist genius. Most however assume that is philosophically a juvenile minor work, in the way to the *Symposium*, written when Plato was no different from other minor Socratics. Its sole interest would be to help establishing the problematic relation between platonic philosophy and poetry. In this paper we present with a new Portuguese translation, a brief introduction that underlines the ironic dimension of the debate between Socrates and Ion.

**Key-words:** *Ion*, poetry, inspiration, *technê*.

**Author:** Plato.

### 1. Nota introdutória

O diálogo entre Sócrates e o rapsodo Ion é um dos textos atribuídos a Platão que mais atenção dedica ao problema da interpretação poética, a par somente do *Fedro* e do *Banquete* e especialmente dos Livros III e X da *República*.

---

\* José Colen é doutorado em Ciência Política, investigador convidado do CESPra na École d'Hautes

Apesar da «imponente<sup>1</sup>» lista dos académicos que no passado rejeitaram o diálogo como espúrio e julgaram descobrir incongruências estatístico-estilísticas, ou o consideraram como um *pastiche* do *Fedro* ou um trabalho de um discípulo de Platão, quando não o desvalorizaram insistindo nas contradições, incoerências de plano, obscuridade e pouca elevação<sup>2</sup>, hoje poucos duvidam que o *Ion* é um diálogo platónico. Louis Méridier discutiu pormenorizadamente as objecções apontadas anteriormente e descartou-as, embora explique as «fragilidades» indicadas sugerindo que poderia tratar-se de uma obra da fase inicial do autor<sup>3</sup>.

Os estudos estilométricos mais recentes confirmam igualmente a autenticidade e reconhecem a estreita relação não só entre o *Ion*, o *Hípias Menor* e o primeiro *Alcibiades*, como a proximidade do *Górgias*, o *Protágoras* e o *Banquete*, afinidade que «parece adequada para justificar a sua inclusão no *corpus* das obras genuínas<sup>4</sup>».

Apesar disso, este curto texto ainda não mereceu uma tradução do grego para português e mesmo no panorama internacional pouca atenção recebeu até há pouco tempo nos estudos platónicos<sup>5</sup>. A maioria dos académicos continua a considerá-lo um trabalho menor, composto no período inicial da obra de Platão, ou mesmo um trabalho do autor, composto quando este não se distinguiria ainda entre os outros socráticos menores. Mesmo aqueles que sublinham que, retrospectivamente, são visíveis as linhas de continuidade com outras obras – o objectivo do texto seria rebaixar o prestígio intelectual da poesia – julgam que o diálogo é um trabalho de principiante, como os primeiros contos de um autor antes da escrita do seu grande romance ou a prática numa «pequena jarra» do que virá a ser a futura obra-prima<sup>6</sup>.

Não estaremos longe da verdade se dissermos que a maioria ainda pensa, como A. J. Taylor, que «pouco precisa de ser dito sobre este diálogo ligeiro acerca da natureza da inspiração poética<sup>7</sup>». Mesmo o «verdadeiro objecto do diálogo<sup>8</sup>» suscita dúvidas, pois

---

Études en Sciences Sociales (Paris), investigador associado ao CEH da Universidade do Minho (Braga) e bolseiro da Fundação da Ciência e Tecnologia. jose.colen.pt@gmail.com.

<sup>1</sup> TIGERSTED, E.N., «Plato's idea of poetical inspiration», in W.K. GUTHRIE (ed.), *A History of Greek philosophy*, Cambridge University Press, Cambridge, vol. IV, p. 199.

<sup>2</sup> MÉRIDIER, Louis, «Notice», in PLATON, *Œuvres complètes. Ion. Ménexène. Euthydème*, Les Belles Lettres, Paris 2003 (1ª ed. 1931), p. 18. A lista dos que, na sequência de Goethe, puseram em dúvida a autoria do diálogo inclui Ast, Zeller, Ritter e Schleiermacher que julgaram encontrar discrepâncias estilísticas e ainda, inicialmente, Wilamowitz. Cfr. *Idem*, pp. 18-19.

<sup>3</sup> *Idem*, pp. 19-22. Os critérios usados por Ritter, no entanto, já não confirmavam a exclusão do *Ion*, segundo a avaliação de BRANDWOOD, Leonard, *The Chronology of Plato's Dialogues*, Cambridge University Press, Cambridge 1990, p. 84.

<sup>4</sup> LEDGER, G. R., *Recounting Plato. A computer analysis of Plato's style*, Clarendon Press, Oxford 1989, p. 157. Cfr. especialmente a tabela na mesma página. Sobre a autenticidade do diálogo também as pp. 71 e 75, e sobre o lugar no *corpus* as pp. 81-82, 102, 105, 108, 125 e 187.

<sup>5</sup> Cfr. KAHN, Charles, *Plato and the Socratic dialogue. The philosophical use of a literary form*, Cambridge University Press, Cambridge 1996, pp. 101-102.

<sup>6</sup> *Idem*, p. 101.

<sup>7</sup> TAYLOR, A.J., *Plato, the man and his work*, The World Publishing CO, Cleveland 1956, p. 38.

<sup>8</sup> Cfr. MÉRIDIER, L., «Notice», pp. 11-14.

se alguns falam da poesia, outros sugerem que a temática filosófica subjacente mais importante não é tanto a poesia, por si mesma, mas a noção de *techné*, ou saber<sup>9</sup>, no quadro da qual se insere o ofício do intérprete poético.

Em suma, o texto nenhuma atenção especial mereceria sequer, se o diálogo, no caminho para a *República* mas com um tratamento inferior ao que se encontra no *Fedro*, não ajudasse a esclarecer a paradoxal relação entre a filosofia e a poesia na obra de Platão. Este é justamente um problema maior na obra daquele que é simultaneamente «de todos os filósofos o mais poético<sup>10</sup>» e aquele que mais expeditamente expulsa os poetas na sua *politeia*. A posição de Platão parece ambivalente e contraditória consigo mesma. Os diálogos platônicos são exemplos de escrita imaginativa<sup>11</sup> e custa a crer que o seu autor despreze a poesia. Existiria assim um «*anti-Platon chez Platon*<sup>12</sup>», uma tensão que talvez não seja mais que uma manifestação da antiga querela entre a filosofia e a poesia (*Rep.* 607b6-7)<sup>13</sup>.

A leitura dos textos de Platão, com efeito, surpreende os modernos, desde Goethe<sup>14</sup>, pela total incompreensão da estética poética que aparentemente revelam. Os seus discursos acerca da poesia são uma doutrina moral e política, que insiste na necessidade da regulação e controlo político (*Leis* 719c-d) devido à influência sobre as almas dos jovens (*Rep.* III, 401-c4-d2)<sup>15</sup>.

A explicação eventualmente avançada para esta contradição aparente é que é preciso ver Platão como um homem do seu tempo. O que o *Ion* nos apresenta seria «uma representação fiel do que pensavam os contemporâneos<sup>16</sup>». O que os gregos esperavam dos poetas é um ensino público<sup>17</sup> e não reconheciam à poesia, como nós desde os românticos pelo menos reconhecemos, uma autonomia estética e uma dignidade superior à dos outros artífices ou peritos (*sophos*), como os médicos, os engenheiros, os marceneiros, etc., junto dos quais Sócrates na *Apologia* teria em vão buscado conselho e respostas na sua demanda (*Apol.* 22 a-c). Em compensação Platão tentaria contrariar a extravagante presunção dos

---

<sup>9</sup> KAHN, C. *Op. cit.*, p. 102.

<sup>10</sup> SIDNEY, Philip, «A defense of poetry», in K. DUNCAN-JONES – J. VAN DORSTEN (ed.), *Miscellaneous prose from Sir Philip Sidney*, Clarendon Press, Oxford 1973, p. 107.

Cfr. JANAWAY, Christopher, «Plato and the arts», in Hugh BENSON (ed.), *A companion to Plato*, Wiley-Blackwell, Oxford 2006, p. 388.

<sup>11</sup> GUTHRIE, W.K., *Op. cit.*, Vol IV, p. 210.

<sup>12</sup> *Idem*, p. 205.

<sup>13</sup> A obra de referência continua a ser GOULD, Thomas, *The Ancient quarrel between poetry and philosophy*, Princeton University Press, Princeton (NJ) 1990. Veja-se especialmente sobre o problema da «seriedade» de Platão as pp. 209-224, sobre a qual o autor não tem qualquer dúvida.

<sup>14</sup> GUTHRIE, W.K., *Op. cit.*, pp. 204-205.

<sup>15</sup> JANAWAY, C., *Op. cit.*, pp. 389 e ss. Cfr. também GUTHRIE, W. K., *Op. cit.*, p. 205: a total incompreensão da natureza da poesia deve-se à ausência da menção dos critérios estéticos. Vejam-se todavia, em sentido contrário, O'CONNOR, David K., «Rewriting the poets in Plato's Characters», in G.R.F. FERRARI, *The Cambridge Companion to Plato's Republic*, Cambridge University Press, Cambridge 2007 e STRAUSS, Leo, *O problema de Sócrates*, Ed. Aster, Lisboa 2011.

<sup>16</sup> GUTHRIE, W. K., *Op. cit.*, p. 208.

<sup>17</sup> *Idem*, p. 206.

poetas de conhecer todas as artes e ofícios (*Rep.* X, 598e1-4), melhor até que os diversos especialistas de cada ofício<sup>18</sup>.

A teoria da arte no *Ion*, seria assim, a apresentação de uma *technè* ou «perícia» que visa certo bem e com um papel a desempenhar na educação (*Protágoras*, 325e-326a3 e 339 a1-347 a4 *Górgias*, 463a-465a). Só no *Fedro* (245 a4-7), escrito por um Platão mais maduro esta «doutrina» – ou, menos que uma doutrina, apenas uma atitude – será parcialmente revista<sup>19</sup>, mas sem que exista uma reviravolta completa pois, apesar de tudo, os poetas estão apenas no sexto nível das almas, muito abaixo dos honestos artesãos manuais<sup>20</sup>.

A qualidade da explicação não é completamente convincente pois o mesmo texto que indignou Goethe, convenceu muitos autores, de Cícero entre os antigos até Schelling entre os modernos, de que Platão pelo contrário foi um dos primeiros a reconhecer o papel da inspiração e do talento sobre engenho<sup>21</sup>.

Esta breve mas interessante peça, com menos de uma dúzia de páginas *Stephanus*, apresenta, contudo, uma discussão única entre Sócrates e um intérprete da poesia. É única porque se existem vários diálogos onde Sócrates ou outros personagens platónicos conversam sobre Homero, ou sobre a poesia tradicional, somente no *Ion* Sócrates é, de facto, representado numa conversa sobre a poesia com um intérprete de Homero. É um lugar-comum chamar a atenção para as referências de Platão a Homero, dizendo que a *Iliada* e a *Odisseia*, tinham na Grécia clássica a mesma autoridade que a Bíblia teve durante milénios no Ocidente: é não só a obra-prima da literatura, mas a fonte da religião, o retrato dos heróis e o modelo dos comportamentos, o repositório de referências culturais, senão uma enciclopédia do saber tradicional, entre muitas outras coisas.

Esta comparação ajuda a perceber a enormidade que é a censura ou expurgação dos escritos e, finalmente, a expulsão de Homero – e dos poetas trágicos – na *República*, enormidade que só não nos espanta porque nessa cidade desenhada com palavras se fala de muitas outras enormidades, como a partilha das mulheres e dos filhos, a ignorância do incesto, a igualdade das mulheres em relação aos homens no combate e na filosofia, o fim da educação familiar, o comunismo dos bens, a proibição do ouro, a expulsão de todos os habitantes com mais de dez anos, o governo dos «inúteis» filósofos, entre muitas outras propostas ultrajantes<sup>22</sup>.

---

<sup>18</sup> Moss, Jessica, «What is imitative poetry and why is it bad?», in G.R.F. FERRARI, *Op. cit.*, 2007, pp. 442-444

<sup>19</sup> É a tese defendida em NUSSBAUM, Martha *The Fragility of goodness*, Cambridge University Press, Cambridge 1986, pp. 200-233.

<sup>20</sup> Cfr. JANAWAY, «Plato and the arts», pp. 396-397.

<sup>21</sup> Vide PAPPAS, Nickolas, «Plato's 'Ion': The Problem of the Author», *Philosophy*, vol. 64, n. 249 (1989), pp. 381 e ss.

<sup>22</sup> Os contemporâneos, contudo, não tinham dúvidas de que se tratam de propostas cómicas, objecto de troça em ARISTÓFANES, *A assembleia das mulheres*, representada em Atenas em 392, ou seja entre uma dúzia e vinte anos antes da publicação da *República* que se julga composta entre 380 e 369 a. C. Praxágoras fala longamente do comunismo da propriedade (*Eccl.* 590 e ss), depois da comunidade das mulheres (614), o problema da impossibilidade dos pais reconhecerem os filhos e portanto evitarem o incesto (636 e ss.), da classe de escravos separada que faz o trabalho pesado (651); uma grande parte do discurso de Praxágoras

Mas se algumas destas enormidades levaram alguns intérpretes a perguntar-se até que ponto Platão levava a sério essas propostas ou se estas são realmente um *blueprint* da sociedade totalitária, não levanta geralmente nenhuma sobrancelha de suspeição, nem se coloca a hipótese de ser irónica a tese de que Platão tem a poesia em pouca consideração, por ser uma imitação afastada três graus da realidade (embora Platão expulsa os poetas e não os pintores)<sup>23</sup>, ou que deseje banir Homero<sup>24</sup>. Ninguém diz, por exemplo, que a cuidadosa defesa de Sócrates quanto à acusação de criar novos deuses e, em geral, de impiedade, fica enfraquecida pelo facto de este censurar ou expurgar a Bíblia dos antigos.

A aversão de Platão compreender-se-ia somente por uma particular sanha contra os poetas (e não os pintores), devido ao efeito que têm as falsidades nas almas impressionáveis dos jovens (mesmo se outras falsidades como o mito dos metais lhes serão propostas em troca), ou devido ao facto de a poesia ser incompatível com a filosofia.

O *Ion* é único, portanto, porque nos apresenta Sócrates em conversa com um rapsodo que se dedica a recitar Homero. A nossa perplexidade justifica, pois, uma breve

---

louva as vantagens de evitar as querelas e os processos (560-7, 641-3 e 656-672) e, finalmente estabelecem-se os regulamentos sobre a recitação de Homero (679-681).

Os paralelismos com o paraíso primitivo da *Rep.* II 372 a-b, a igualdade e comunismo das mulheres e filhos (*Rep.* V 457c-461e, 463c), o fim dos processos dos sicofantas (*Rep.* III 405b-c, V 461e-466d) e a expurgação de Homero (*Rep.* V 468c-d, etc.) são mais que coincidências.

Cfr. NAILS, Debra, *Agora, Academia and the conduct of philosophy*, Kluwer Academic Publishers, Dordrecht, Boston, London 1995, p. 120, cfr. pp. 118-121.

PARKER, Douglass, na sua edição da *Assembleia das Mulheres* [ARISTOPHANES, *The Congresswomen (Ecclesiazusae)*, University of Michigan Press, Ann Arbor, 1969] chama a atenção para o facto de que alguns paralelos são ainda mais nítidos e quase verbais em grego: e.g. *Rep.* 457c-d e *Ecc.* 614-5, *Rep.* 461d-e e *Ecc.* 635-7, *Rep.* 464d-e e *Ecc.* 656-72, o que exclui a possibilidade de ambos partilharem ideias que andavam no ar do tempo.

THESELEFF, Holger, *Studies in platonic chronology*, Helsinki, 1982, pp. 103-104, etc. sugere que é não é Platão que retoma temas da comédia de Aristófanes mas que é este último que se refere a uma proto-República, que não se deve em todo o caso confundir com a circulação do I Livro, que não trata de nenhum destes temas. Se considerarmos Aristóteles fiável quanto ao que se passou meio século antes, podemos ler nesse sentido *Pol.* 1266a33-36.

O que não resta dúvida é que, mesmo antes das graçolas sexuais que abundam na comédia, as propostas parecem já ridículas, como Aristófanes adverte no início: «Peço humildemente a vossa atenção. Não interrompam as propostas, por favor, antes de as ouvir, e suspendam amavelmente as refutações antes de captar a ideia», Aristophanes, *Op. cit.*, p. 43.

<sup>23</sup> Daí a perplexidade que se explora em Moss, J., «What is imitative poetry and why is it bad?», pp. 415-444: O estatuto metafísica da poesia não parece justificar inteiramente a sua rejeição ética, e a relação entre as duas parece lassa.

É certo que os imitadores se preocupam com as imagens e não com a verdade (*Rep.* 596 a-598b); muitos não distinguem a ficção da realidade e precisam de guias (598c-602b) e a imitação fortalece as partes inferiores da alma (602c.e ss.) podendo até seduzir aqueles que deviam saber melhor (605c-607a). Mas no fim (603c. e ss.) Sócrates parece abandonar estas considerações, que não o levam a banir a pintura, para falar apenas do conteúdo das tragédias e de Homero, que influenciam a audiência e são modelos de imoderação.

A mera imitação da verdade, aliás, é noutro passo da República referida como positiva (*Rep.* 382d). Cfr. *Idem*, p. 416.

<sup>24</sup> Cfr. JANAWAY, «Plato and the arts», pp. 390-391.

consideração sobre o interlocutor de Sócrates, se realmente queremos compreender Platão como um homem do seu tempo<sup>25</sup>.

A poesia grega ao contrário da poesia romântica, com efeito, não foi concebida para ser lida silenciosamente, ou até para ficar registrada em papéis íntimos para ser depois revelada (ou nunca publicada). Homero elaborou longos cantos épicos numa altura da história grega onde a escrita não é sequer usada e que guardam diferentes estratos de saberes e histórias há muito desaparecidos. Esta longa tradição oral que guarda a memória, tanto de conhecimentos úteis como o trabalho dos metais ou apenas curiosos como catálogos de navios, foi mantida ao longo de séculos pelos rapsodos.

Sabe-se que a etimologia do nome «rapsodo» já era discutida entre os gramáticos antigos, que opinavam que talvez na origem não se distinguissem dos *aedos* ou poetas épicos que cantavam as suas próprias composições<sup>26</sup>, mas que no séc. V já só designava os que recitavam os trabalhos de outros. Esta «indústria» espalhará-se então por todo o mundo grego, por ocasião das festas locais e nas grandes festas religiosas Pan-Helénicas, existindo competições de declamação como havia competições musicais ou desportivas, neste caso particularmente brilhantes nas cidades jónias da Ásia. Segundo o texto do *Hiparco* (228b) atribuído a Platão, foram Sólon e os descendentes do tirano Pisístrato que promoveram a sua recitação em Atenas – o que nos lembra que o apelo aos heróis ancestrais não é alheio à tirania. Com Homero cantavam-se igualmente os *Trabalhos e os dias* ou a *Teogonia* de Hesíodo e outros poemas, mas existia uma confraria tradicional da ilha de Quios, os «Homeríades», dedicada em exclusivo a este poeta.

As recitações públicas solenes, que os rapsodos faziam da tribuna ou da cena, vestidos de cores garridas e fatos sumptuosos, eram mais semelhantes a uma mímica, como a dos actores, do que a um canto (*Poética* XXVI, 1462), mas mesmo a recitação poética na Grécia era, em geral, acompanhada da lira, cítara ou aulos<sup>27</sup>.

A recitação de Homero não estava contudo confinada às festas de aldeia ou às competições musicais nas celebrações religiosas das cidades. Os jovens gregos aprendiam as letras pelos textos de Homero<sup>28</sup>, que era por isso literalmente o mestre da Grécia<sup>29</sup>. Estava presente também em círculos privados como os dos sofistas (Isócrates, *Panatenais* 236c-e), ou nos banquetes, e Xenofonte diz-nos que por vezes os convivas se dedicavam à interpretação alegórica, como a dos físicos a partir de Anaxágoras, Glaucon, etc<sup>30</sup>.

---

<sup>25</sup> Compreender Platão como homem do seu tempo, todavia, pode designar duas coisas muito distintas: ou estudar cuidadosamente as palavras e as referências culturais e sociais de Platão, que são diferentes das nossas, ou que as suas ideias são ideias válidas no seu tempo, mas não no nosso e que só um interesse de antiquário nos leva ainda a debruçar-nos sobre os seus textos.

<sup>26</sup> Vejam-se as fontes referidas em MÉRIDIÉ, L., «Notice», p. 7.

<sup>27</sup> *Idem*, p. 9 Méridier sustenta o contrário, isto é, que não há canção, mas os equivalentes épicos medievais eram certamente canções ritmadas, o que certamente ajuda a explicar a memória de séculos numa cultura oral. A afirmação é tomada de KIRK, *The songs of Homer*, pp. 312-315. Cfr. PEREIRA, Maria Helena da Rocha, *Estudos de história da cultura clássica*, F. C. Gulbenkian, Lisboa 1979, vol. I, p.119.

<sup>28</sup> Cfr. MARROU, H.-I., *Histoire de l'éducation dans l'antiquité*, Seuil, Paris 2009, vol. I.

<sup>29</sup> GUTHRIE, W.K., *Op. cit.*, p. 206. Cfr. ARISTÓFANES, *As Rãs*.

<sup>30</sup> MÉRIDIÉ, *Op. cit.*, p. 10.

Schleiermacher julgou até que o *Ion* é uma das peças da polémica entre Platão e Antístenes<sup>31</sup>. Esta presença difusa explica talvez o exagero de Xenofonte, no *Banquete*, quando um dos seus personagens diz que ouve Homero todos os dias.

Mas a interpretação alegórica da Bíblia grega é, evidentemente, uma interpretação ímpia, i. e., uma elaboração daqueles que não acreditam na verdade dos mitos e da religião grega, que é própria dos filósofos e não dos poetas.

Com efeito Schleiermacher sugere também que os rapsodos são uma «classe» inferior, sem contacto com a elite pela qual Platão se interessaria – mas mesmo os bobos aparecem nos banquetes privados. Nos *Memoráveis* (IV, 2), por exemplo, vê-se que são conhecidos pela sua fraca inteligência. A exegese ou interpretação que Ion proclama é pois muito improvável e Sócrates insinua que a única qualidade que se espera de um rapsodo é apenas a boa memória.

A poesia de Homero está, portanto, muito longe de ser um assunto privado, a expressão dos sentimentos do poeta, mas algo cujo papel social se aproxima da ópera em oitocentos, do cinema nos anos trinta ou da televisão nos nossos dias – que até Karl Popper sugere que deve ter um controlo político.

A polaridade entre «razão» e «inspiração»<sup>32</sup> precisa também de ser compreendida. Numa interpretação recente do diálogo sugere-se que a teoria platónica da inspiração poética seria antecipada de por Demócrito<sup>33</sup>, segundo o qual o que se escreve com loucura (*enthousiasmos*) e inspiração (*pneuma*) é o mais belo. Caberia a Platão a originalidade de estabelecer o paralelo com as bacantes e a metáfora da pedra magnética, pois são os próprios poetas a reclamar a inspiração divina. Platão obviamente usa estas metáforas para negar a sabedoria (*sophoi*) dos poetas e atribuir as suas criações ao dom natural (*phisei tini*)<sup>34</sup>.

É certo que no início da *Iliada* o poeta pede ajuda às Musas para cantar a cólera de Aquiles e Hesíodo ou Píndaro também pedem o seu apoio para as suas composições, mas nenhum fala de possessão divina ou de êxtase. As Musas não agem como Dionísio tomando posse das bacantes – pelo contrário o inspirado das Musas pede engenho e perícia e a ajuda que recebe respeita ao conteúdo não à forma do que vai dizer (*Iliada*, II.484-92)<sup>35</sup>. Segundo Cícero, a ideia do poeta movido pela inspiração não se encontra antes de Platão ou Demócrito e a tese da superioridade da perícia sobre a inspiração (*ars* sobre o *ingenium*) é demolida por Horácio. Só Platão diz aqui, e volta a dizer nas *Leis* (719c), que esta ideia é voz corrente<sup>36</sup>.

O que se encontra no *Ion* é realmente uma crítica demolidora dessa doutrina. A crítica assenta numa teoria dos ofícios ou *technê* «tão bem exposta»<sup>37</sup> que é tomada por

<sup>31</sup> Cfr. LAÉRCIO, Diógenes, *Vidas de filósofos eminentes*, VI, 9, 15-18.

<sup>32</sup> BECKER, A., «Ion», *Electronic Antiquity* vol. 1 n. 3 (August) 1993.

<sup>33</sup> A *crermos* em Clemente de Alexandria DK Frag. 68b, in TIGERSTED, E.N., *Interpreting Plato*, Almquist and Wiksell, Uppsala 1970, pp. 163-178.

<sup>34</sup> KAHN, C., *Op. cit.*, p. 107, cfr. *Apol.* 22b9.

<sup>35</sup> Cfr. DODDS, E. R. *The Greeks and the irrational*, Berkeley e Los Angeles 1951, pp. 80-82.

<sup>36</sup> GUTHRIE, *Op. cit.*, p. 206-207. A teoria da profecia encontra-se também em Heráclito.

<sup>37</sup> KAHN, *Op. cit.*, p.

aceite no *Górgias* (462b-465 a) ou no *Cármides* (171 a) e usada depois na *República* (447d) para distinguir opinião de saber: só há ciência se esta possui uma matéria e a cada matéria corresponde uma ciência. É ainda a base do argumento que Aristodemo não recorda no início do *Banquete* (223d), i. e., que diferentes Musas inspiram diferentes poetas. Mas há obviamente algo perverso numa argumentação que faz desaparecer a obra de arte, desfeita em mil saberes<sup>38</sup>.

Para pensarmos que Sócrates neste texto é «um decadente», para usar a descrição de Nietzsche, que nega as mais elevadas produções culturais da Grécia clássica, e que Platão se esconde atrás de Sócrates, temos portanto que levar à letra as afirmações do diálogo.

Ora toda a peça é um jogo malicioso, cheio de paradoxos. O rapsodo, o mais estúpido dos homens, reclama as capacidades de interpretação que os «físicos», i. e., os filósofos, usavam nas suas leituras alegóricas; a crítica da imitação poética é feita num diálogo em forma mimética, sem prólogo ou enquadramento da narrativa; o êxtase dos poetas é assimilado ao das ébrias bacantes. Platão põe na boca de Sócrates dois discursos aparentemente sérios que afirmam a superioridade da inspiração sobre a arte, com o poeta a colher como abelha a sua inspiração de flor em flor, e a dúvida pairaria sobre a sua seriedade se não terminasse com a referência a Tínico, o pior dos poetas que teve êxito; a bela metáfora do ímã termina com a observação feita por Ion ao dinheiro que perde se o seu público não chora, não esquecendo ainda que o representante que Sócrates escolhe como interlocutor é o mais vaidoso dos intérpretes poéticos de segunda categoria – ao contrário do que acontece no *Banquete*, por exemplo. Restaria sempre que a explicação da poesia feita por Sócrates é paradoxal, uma vez que depois de reduzida às artes particulares, a poesia como conjunto desaparece de vista.

Nada impede de dizer coisas muito sérias de modo irónico, mas não devemos ler este diálogo platónico (e talvez nenhum outro diálogo) como um texto de Aristóteles, onde a análise filosófica da poesia toma uma forma semelhante a um tratado clássico de estética, que «no mínimo» nos fala do seguinte: as características que definem a poesia; as diferenças entre os seus géneros (lírico, épico, etc.), em que sentido a poesia é ficção, se exploram as diferenças entre a poesia e as outras formas artísticas como a pintura ou a música, ou se a arte está ou não ligada à representação, imitação, expressão («significados possíveis da palavra grega *mimesis*<sup>39</sup>»). Não há nenhum dos extensos textos que Platão dedicou à poesia que não frustrate estas expectativas, mas nós teimamos em procurar neles as migalhas de uma teoria da poesia.

É talvez por isso, também, que a característica mais estranha dos debates da poesia na *República* nos tendem a escapar. Temos até tanta dificuldade em perceber porque

---

<sup>38</sup> *Ibidem*.

<sup>39</sup> GRISWOLD, Charles L., «Plato on Rhetoric and Poetry», *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Spring 2012 Edition), Edward N. Zalta (ed.), URL = <<http://plato.stanford.edu/archives/spr2012/entries/plato-rhetoric/>>.

Sobre o problema de conjunto dos diálogos ver a recolha editada pelo mesmo autor, GRISWOLD, Charles L. (ed.), *Platonic Writings, Platonic Readings*, Routledge, London 1988.

regressa Platão à poesia depois de concluída a análise dos regimes e dos tipos de homem que cada regime político faz prosperar, que alguns dos melhores estudiosos julgam que a obra devia terminar no fim do Livro IX e que o livro X é apenas um apêndice, aliás com pouca unidade<sup>40</sup>. Esta solução do enigma não é, no entanto, satisfatória, uma vez que aquilo que verdadeiramente nos espanta é que nenhuma utopia política posterior dedica o mesmo espaço à poesia, pelo que o Livro X não é menos misterioso que o Livro III, ou os textos correspondentes nas *Leis*.

Por isso, talvez, em alternativa a essa reconstrução da teoria da poesia subjacente ao diálogo seja antes preferível uma interpretação cuidadosa, começando pelos aspectos mais superficiais. O texto, com efeito, é formalmente análogo a outros diálogos ditos de «juventude»: mimético, sem o rico enquadramento narrativo que encontramos noutros locais, em que Sócrates é o principal personagem e tem um só interlocutor. É composto por duas secções simétricas, separados por discursos mais longos<sup>41</sup>. Tal como o *Hípias Menor* está recheado de citações de Homero, o que é no mínimo imprudente da parte do seu adversário, pois faz-lhe publicidade. Tanto mais que o diálogo não pertence ao conjunto daqueles que são «forçados», em que Sócrates é arrastado contra a sua vontade para a conversa. Pelo contrário, é Sócrates que procura o seu interlocutor. A primeira secção é um ataque *ad hominem*, que dá pé a que Sócrates apresente a sua teoria. Como Ion é insensível à derrota verbal, Sócrates defende agora em termos universais a mesma especialização que defende na *República*<sup>42</sup>, transformada na individualização das artes pela matéria (ou *pragmata*) até lhe deixar apenas a alternativa entre uma explicação lisonjeira e a fraude.

Mas se existe rigoroso exame e refutação, não existe *elenchus* no sentido estrito como tem sido entendido desde os estudos de Richard Robinson<sup>43</sup>, e menos ainda a argumentação corresponde às exigências quase impossíveis de Vlastos de refutação baseada apenas nas premissas que o interlocutor aceita. Há um teste da pessoa, não das proposições e os argumentos estão longe de ser formalmente impecáveis<sup>44</sup>. O que é característico da argumentação nesta conversa é a *epagoge* ou indução platónica.

O diálogo é portanto substancialmente diferente dos restantes textos socráticos chamados juvenis. Apesar da ausência de enquadramento narrativo vários indícios indicam o contexto histórico. Sabe-se, por exemplo, que Éfeso está sob o poder civil e militar de Atenas (Tucídides, *G. Pelop.*, IV, 50), e Sócrates menciona três estrangeiros a quem foram confiados cargos de comando: Apolodoro de Cízico, Panóstenes de Andros

---

<sup>40</sup> ANNAS, Julia, *An Introduction to Plato's Republic*, Oxford, 1981.

<sup>41</sup> KAHN, *Op. Cit.*, p. 104.

<sup>42</sup> Cfr. *Idem*, pp. 105-106.

<sup>43</sup> ROBINSON, Richard, *Plato's earlier dialectic*, Oxford University Press, London 1953, Cfr. Gregory VLASTOS (ed.). *The Philosophy of Socrates*, Anchor Books, Garden City (NY) 1971, especialmente os estudos de Robinson nas pp. 78-124 sobre o *elenchus* e a definição elênica.

<sup>44</sup> KAHN, *Op. cit.*, p. 112.

e Heráclides de Clazomena, cujas carreiras conhecemos com algum detalhe<sup>45</sup>. O enredo deve passar-se durante a Guerra do Peloponeso (*Ion* 541c4-5) antes da revolta Jónia de 412 (Tucídides, *G. Pelop.*, VIII.15.1) porque depois dessa data Éfeso deixa de estar sob governo de Atenas (*Ion* 541c3-4). Debra Nails sugere como «data dramática» o ano de 413 a. C.<sup>46</sup> porque Atenas estava então com falta de recursos, homens e comandantes, devido ao desastre siciliano, o que levou a cidade a utilizar expedientes extraordinários, entre os quais a substituição dos tributos por taxas alfandegárias e o uso de generais (ou «estrategos») que não pertenciam aos dez nomeados por cada tribo e que aparentemente não eram sempre cidadãos<sup>47</sup>, ao que Sócrates alude no *Ion* (541c-d).

As «datas dramáticas» são os momentos históricos em que os diálogos platónicos, enquanto obras de ficção, se desenrolam, e que podem ser deduzidas das referências, explícitas ou subentendidas, a factos reais, ou alusões a eventos que é possível reconstituir. Estes acontecimentos e referências estabelecem uma data de partida, mas não se confundem com o momento da sua composição. Esta, todavia, está longe de ser indiscutível<sup>48</sup>. Certamente posterior a 394, a maioria dos autores inclina-se para uma datação correspondente à fase inicial da obra platónica e próxima do ensino do Sócrates histórico, com o *hiatus* e outras marcas de estilo a sugerir-lo. Méridier anota as semelhanças óbvias com duas passagens do *Banquete* de Xenofonte, que escreve depois de 387, mas prefere explicá-las como alusões de Xenofonte ao texto platónico, enquanto outros preferem referir ambos a uma obra de Antístenes<sup>49</sup>. No entanto outros académicos, se não propõem uma «semi-autenticidade», tendem a considerá-lo um texto tardio. Thesleff nota que o diálogo, que alterna entre a conversa e a exposição continuada, contém marcadores de estilo que oscilam entre o coloquial e o patético (mas só pontualmente retórico)<sup>50</sup>, o que produz grande efeito cómico e que culmina no irónico final<sup>51</sup>. Sublinha também como a total ausência de estilo tardio *onkos*. Mas o mesmo autor, noutro estudo, mostra dúvidas sobre a autenticidade e concorda com os argumentos contra a data precoce geralmente aceite e sugere uma data tardia, entre o *Teages* e a versão final do *Fedro*, portanto «a par da crítica da poesia na *República*, Livros II e III<sup>52</sup>». As incertezas não diminuem, contudo, se não

---

<sup>45</sup> Cfr. MÉRIDIER, *Op. Cit.*, p. 23-24 e *sub verbi* NAILS, Debra, *The people of Plato. A Prosopography of Plato and other socratics*, Hackett Pub. Co., Indianapolis e Cambridge 2002 e também o Apêndice I, p. 316.

<sup>46</sup> *Idem*, p. 316. Nails chama a atenção para os maus tratos que o *Ion* sofreu às mãos da teoria do desenvolvimento do pensamento platónico e que MOORE, John, «The dating of Platos *Ion*», *Greek Roman and Byzantine Studies*, n. 15, 1974, pp. 421-439 explicou com detalhe.

<sup>47</sup> Cfr. GOMME, A. – ANDREWES, A. - DOVER, K.J., *A Historical commentary on Thucydides*, Claredon Press, Oxford 1948-1981, vol. IV.391-2.

<sup>48</sup> MÉRIDIER, *Op. Cit.*, p. 25-28.

<sup>49</sup> Cfr. THESLEFF, Holger, *Platonic patterns. A collection of studies by Holger Thesleff*, Parmenides publishing, Las Vegas, Zurich, Athens 2009, p. 369.

<sup>50</sup> Em *Ion* 533c-536d os marcadores de estilo são tanto patéticos como retóricos, cfr. *Idem*, p.99. Veja-se a explicação dos conceitos técnicos usados por THESLEFF, *Op. cit.*, nas pp. 33-36 e 44-50 e sobre os marcadores as pp. 51-64.

<sup>51</sup> *Idem*, p. 99.

<sup>52</sup> *Idem*, p. 369, cfr. pp. 367-369.

esquecermos que Diógenes Laércio considerava o *Fedro* uma obra de juventude com a mesma certeza com que dizia que as *Leis* tinham ficado por finalizar. E um dos argumentos de Thesleff é, não a desordem ou obscuridade, mas a excessiva simetria.

A interpretação do texto, contudo, exige considerar estas referências históricas. O diálogo, já se disse, não tem a rica encenação, nem os múltiplos e complexos personagens doutras obras. A estrutura é relativamente simples: Sócrates tem um único interlocutor, Ion, e existe uma autêntica conversa, não apenas uma interrogação, ou um quase monólogo de Sócrates com assentimento dos outros personagens. A discussão tem três partes principais: uma crítica *ad hominem*, em que Sócrates diz que o sucesso do rapsodo não se deve a um saber (*technê*); um a segunda parte, que é composta por dois longos discursos de Sócrates com um interlúdio dialogado, e uma secção final em que se retoma a crítica da poesia recorrendo à indução a partir das diversas *technê*, todas superiores à poesia como saber.

No *Banquete* de Xenofonte, Antístenes pergunta «Conheces alguma tribo mas estúpida [ou simples] que os rapsodos?». Mas, se é esse o caso, que significado tem que Platão decida apresentar o importante tema da interpretação poética numa conversa com Ion, o rapsodo, um homem cheio de si e satisfeito, se ainda por cima, como observa Allan Bloom<sup>53</sup>, a conversa se dá em privado e não se destina como noutros casos a desmontar publicamente, por razões pedagógicas, o falso saber? Ao contrário do que tantas vezes sucede, Sócrates não é compelido ao diálogo, parece ansioso pela conversa que uma iniciativa sua. Embora Ion esteja orgulhoso da sua vitória, é Sócrates que declara as pretensões da arte, talvez para o atrair pela lisonja<sup>54</sup> e simula a inveja tanto dos corpos adornados como da alma que passa o seu tempo na companhia dos poetas (*Ion* 530b)<sup>55</sup>.

É o próprio Sócrates que sublinha que Ion é, ao contrário dele próprio, o que poderíamos chamar um «cosmopolita». A sua actividade itinerante leva-o a festivais por todo o mundo Helénico. Ion limita-se a aceitar o elogio e a acrescentar que, embora participe no prestígio de Homero, ele dá também uma contribuição pessoal, não é um mero servo, pois «adorna» o poeta<sup>56</sup> e assim encanta a audiência, como se os méritos de Homero não bastassem ou não fossem evidentes. Curiosamente Sócrates para escutar a arte que admira não tem tempo, tem até preguiça de o ouvir recitar e prefere interrogá-lo. Simetricamente Ion não tem curiosidade pelos outros poetas, que o fazem adormecer, e não reflectiu sobre a questão «o que é a arte?». Representa talvez a visão ortodoxa ou a tradição sagrada – pois Gregos, segundo Heródoto (*Histórias* II, 53), só conhecem a história e nome dos deuses pelos seus cantos e os cantos de Hesíodo<sup>57</sup>.

---

<sup>53</sup> BLOOM, Allan, «An interpretation of Plato's *Ion*», in Thomas PANGLE, *The Roots of political philosophy. Ten forgotten Socratic dialogues*, Cornell Univ. Press, Ithaca and London 1987, p. 371. Uma versão anterior do artigo tinha aparecido com o mesmo título em *Interpretation*, vol. 1, n.º. 1 (Summer 1970), pp. 43-62.

<sup>54</sup> BLOOM, *Op. Cit.*, p. 372.

<sup>55</sup> KAHN, *Op. cit.*, p. 105.

<sup>56</sup> Cfr. BLOOM, *Op. Cit.*, p. 373.

<sup>57</sup> HERÓDOTO, *Histórias*, II, 53 diz: «Qual a origem de cada um destes deuses? Sempre existiram? Que forma tinham? Eis o que os gregos ignoravam ainda ontem, por assim dizer; pois Hesíodo e Homero

Julgaríamos que, pelo menos quando os mestres não dizem as mesmas coisas sobre os mesmos temas, somos obrigados a interpretar as suas discordâncias. A adivinhação é justamente um tema comum aos poetas. Pode haver comparação ou juízo da poesia, ou estamos no terreno do incomensurável e indizível, sobre o qual só resta o silêncio? Podemos dizer que Homero é inferior ou superior a Hesíodo ou aos ditirambos?

Para nossa surpresa, enquanto nós modernos tendemos a pensar que, no que toca à arte, não há superior nem inferior, Platão e Aristóteles não hesitavam em julgar e até aconselhar os poetas porque se a poesia é a tradição, a filosofia é um novo começo<sup>58</sup>. Sócrates todavia é ignorante. Na sua *Apologia* diz que interrogou três tipos de homens, estadistas, artesãos e poetas, mas que estes nada sabem. No *Ion* testa a sua teoria da *technê* aplicando-a à poesia (*Ion* 531d-532c). A poesia é, quando muito, um saber popular que substitui um saber mais sério, uma autoridade falsa que segue as opiniões da comunidade, pois o poeta esforça-se por agradar à sua audiência e é somente a *vox populi* das suas crenças e gostos.

Depois de uma estranha análise da poesia, que ignora a forma para só falar da matéria, Sócrates inaugura a segunda parte do diálogo, que é composta por dois longos discursos com um interlúdio, pela teoria da «possessão divina» em pleno palco, com inegável efeito cómico, e uma fantástica explicação da teoria do efeito magnético, em que tanto o poeta como o intérprete aparecem como meros transmissores.

Ion não fica convencido de que o seu sucesso dependa da loucura divina (536d5, 534b5-6), pelo que, na terceira parte, Sócrates repete os argumentos que tinha antes usado para criticar Ion, desta vez de forma mais geral<sup>59</sup>, como por indução, mostrando que para cada matéria há sempre um «perito» cuja *technê* é superior à do poeta. Ion faz uma série de concessões sucessivas, embora insistindo sempre que o poeta sabe dizer melhor ou tão bem como o técnico (340b), seja ele médico, piloto, ou escravo. Só resiste quando se trata da posição do «estratega», sustentando que os rapsodos são os melhores generais, porque aprenderam com Homero. Tal pode parecer cómico ao leitor moderno, mas é cómico, num sentido especial uma vez que não há em Atenas comandantes militares profissionais e Sófocles, por exemplo, foi um estratega aclamado pelo povo.

De acordo com Allan Bloom, Sócrates ridiculariza o homem que não faz mais do que falar, como se fosse óbvio que Atenas precisa mais de alguém com uma coroa de ouro do que de um general. No começo, quando faz a lista dos assuntos que os poetas tratam, menciona-se a guerra mas não a paz, como se só o filósofo fosse o verdadeiro cidadão do mundo, cujas opiniões escapam à opinião ou ao consentimento da cidade. Sócrates fala como se alguns «limites da política não existissem; trata a política como tão cosmopolita

---

viveram, penso eu, quando muito quatrocentos anos antes de mim; ora são os seus poemas que deram aos Gregos a genealogia dos deuses e os seus apelidos, distinguiram as funções e as honras que pertencem a cada um e descreveram as suas figuras».

<sup>58</sup> Cfr. BLOOM, *Op. cit.*, 376. A tese é longamente desenvolvida em NIGHTINGALE, Andrea, *Genres in Dialogue: Plato and the Construction of Philosophy*, Cambridge University Press, Cambridge 1993.

<sup>59</sup> KAHN, *Ibidem*.

como qualquer das artes, por exemplo, a aritmética. Abstrai a peculiar atmosfera do acaso e da loucura que rodeia a vida política, exprimindo espanto perante a falta de vontade de Ion para agir como qualquer outro homem de saber; assim proporciona uma medida da diferença entre a vida da razão e a das cidades<sup>60</sup>». Com base nuns poucos casos de estrangeiros que comandaram em Atenas «afirma que não ser cidadão não é um obstáculo à participação política<sup>61</sup>». E finalmente, prende o homem que não sabe senão falar numa armadilha de palavras e dá-lhe a escolher entre ser divino ou injusto.

Ion parte com a coroa divina e Sócrates prossegue a sua busca de alguém mais sábio do que ele<sup>62</sup>, mas será assim tão inverosímil que aquele que é capaz de motivar com palavras os seus homens seja o melhor estrategista (cfr. *Górgias* 455c)?

## 2. Texto

### Platão

#### Ion, ou sobre a *Ilíada* (género probatório)<sup>63</sup>

[530a] Sócrates – Viva, Ion. De onde vens visitar-nos agora? Da tua terra, em Éfeso?

Ion – Nada disso, Sócrates. Venho das festas em honra de Asclépio em Epidauro.

Sócrates – Não me digas que os habitantes de Epidauro também organizam um concurso de rapsodos em honra do deus?<sup>64</sup>

Ion – Com certeza. E também em honra das outras partes da música.

Sócrates – Diz-me: foste o nosso representante no concurso? E como correu a prova?

[530b] Ion – Conseguimos o primeiro prémio, Sócrates.

Sócrates – É bom ouvi-lo<sup>65</sup>. Vamos ver se vencemos também nas Panateneias<sup>66</sup>.

Ion – Vamos consegui-lo, se o deus quiser.

---

<sup>60</sup> BLOOM, *Op. cit.*, p. 395

<sup>61</sup> *Ibidem*.

<sup>62</sup> *Ibidem*.

<sup>63</sup> A versão utilizada é a da edição Budé [PLATON, *Ceuvres complètes. Ion, Ménexène, Euthydème*, Les Belles Lettres, Paris, 2003]. Esta versão, como se sabe, difere pontualmente da edição Loeb [PLATO, *Statesman. Philebus. Ion*. Loeb Classical Library], Harvard University Press, Cambridge (MA) e London 1925] apesar de se basear no mesmo manuscrito. Utilizámos por isso pontualmente as correções de A. RIJKBARON (ed.), Plato. *Ion. Or. On the Iliad*, Brill, Leiden-Boston 2007.

<sup>64</sup> Organizavam-se competições atléticas e musicais em Epidauro, uma cidade do Peloponeso não longe de Atenas, em honra do seu patrono Asclépio, deus da cura. Éfeso era uma cidade grega da Ásia Menor.

<sup>65</sup> Literalmente: «falas bem» (*eu legeis*). A tradução idiomática («é bom») é comum, mas a tradução literal é importante no diálogo: cfr. 531c-532a; 536d. Está relacionada com as expressões «falas com correção ou rectamente» (*orthos legeis*), «falas verdade» (*alethe legeis*) e, acima de tudo, «falas lindamente, nobremente ou com beleza» (*kalos legeis*), que se repetem no diálogo.

<sup>66</sup> As grandes Panateneias era o festival celebrado cada quatro anos em Atena em honra da sua patrona, a deusa Athena. Havia também uma pequena Panateneia em cada ano.

Sócrates – Confesso, Ion, que muitas vezes senti inveja dos rapsodos pela vossa arte. Por causa da vossa arte têm de trazer o corpo sempre adornado e mostrar uma aparência tão admirável quanto possível. E, ao mesmo tempo, têm de estar ocupados com muitos e bons poetas – e [530c] principalmente com Homero, o melhor poeta e o mais divino – e têm que estudar exaustivamente o seu pensamento e não apenas os seus versos. Ora isso é invejável. Não poderia ser um bom rapsodo quem não compreendesse o que diz o poeta. O rapsodo deve interpretar o pensamento do poeta para os seus ouvintes; e não pode fazê-lo admiravelmente sem saber o que o poeta quer dizer. Tudo isso é, pois, digno de inveja.

Ion – É verdade, Sócrates. Foi, para mim, essa parte da arte que me deu mais trabalho. Julgo que entre [530d] todos os homens, sou aquele que fala com mais beleza de Homero; nem Metrodoro de Lâmpsaco, nem Estesímbroto de Thasos, nem Glaucon<sup>67</sup>, nem qualquer outro que já tenha vivido conseguiram exprimir tantos e tão admiráveis pensamentos sobre Homero como eu.

Sócrates – É bom ouvi-lo, Ion. Certamente não recusarás fazer-me uma demonstração?

Ion – Realmente, Sócrates, vale a pena ouvir como tenho adornado Homero. Julgo até que mereço ser coroado com uma coroa de ouro pelos Filhos de Homero<sup>68</sup>.

[531a] Sócrates – Pois bem, hei-de arranjar tempo para ouvir-te depois, mas agora responde-me só a uma pergunta: és fantástico<sup>69</sup> exclusivamente quando falas de Homero ou também de Hesíodo e Arquíloco?<sup>70</sup>

Ion – Não, nada disso: só em Homero. E já é suficiente, julgo eu.

Sócrates – Mas não há assuntos sobre os quais Homero e Hesíodo dizem as mesmas coisas?

Ion – Suponho que há – muitos.

Sócrates – Sobre esses assuntos, explicas melhor o que diz Homero ou que o que diz Hesíodo?

Ion – Explico tão bem o que diz um como o que diz o outro, Sócrates, pois se dizem as mesmas coisas!

[531b] Sócrates – E sobre aqueles assuntos acerca dos quais não dizem a mesma coisa? Por exemplo: tanto Homero como Hesíodo falam da adivinhação.

Ion – Exactamente.

---

<sup>67</sup> Metrodoro de Lâmpsaco, um amigo do filósofo Anaxágoras tinha feito uma interpretação alegórica de Homero, lendo as divindades como representações dos fenómenos naturais. Estesímbroto de Taso era outro praticante da interpretação alegórica e compôs um livro sobre Homero. Nada sabemos de Glaucon.

<sup>68</sup> Os Homeriadas ou Filhos de Homero eram originalmente uma guilda de poetas que diziam descender de Homero, mas o nome aplicava-se depois aos seus admiradores (cf. Platão, *República*, 599e).

<sup>69</sup> *Deinos*: literalmente «terrível», mas a palavra aplica-se a um bom orador.

<sup>70</sup> A *Teogonia* de Hesíodo era uma sistematização antiga da teologia grega; era considerada uma autoridade pouco inferior aos próprios poemas homéricos. Arquíloco era considerado o criador da poesia jâmbica ou lírica.

Sócrates – E então? Acerca da adivinhação, sobre as coisas semelhantes e as coisas em que estão em desacordo os dois poetas, quem saberia melhor explicá-las: tu ou um bom adivinho?

Ion – O adivinho.

Sócrates – Mas se fosses adivinho, se fosses capaz de explicar as coisas em que estão de acordo, não serias também capaz de explicar aquelas em que estão em desacordo?

Ion – Claro que seria!

[531c] Sócrates – Então, porque será que tu és conhecedor de Homero e não de Hesíodo, ou dos outros poetas? Ou fala Homero de coisas diferentes daquelas de que todos os outros poetas falam? Não é da guerra que fala mais vezes e sobre as relações recíprocas entre bons homens e maus homens, homens que levam uma vida privada e homens com cargos públicos e também sobre as relações que os deuses têm entre si e com os homens, sobre o que se passa nos céus e [531d] sobre o que se passa no mundo do Hades, sobre a genealogia tanto de deuses como de heróis? Não é desses assuntos que trata a poesia de Homero?

Ion – É verdade, Sócrates.

Sócrates – E então? Os outros poetas não falam dos mesmos assuntos?

Ion – Sim, Sócrates, mas não fizeram a sua poesia da mesma maneira que Homero.

Sócrates – Como? Pior?

Ion – Muito pior.

Sócrates – Homero é portanto melhor?

Ion – Muito melhor, por Zeus!

[531e] Sócrates – Mas então, meu caro Ion, quando várias pessoas falam de números e uma delas é a melhor, não há alguém que reconhece quem fala acertadamente?

Ion – Eu diria que sim.

Sócrates – É o mesmo que reconhece aqueles que erram, ou será outro?

Ion – O mesmo, sem dúvida.

Sócrates – Não é quem domina a arte aritmética?

Ion – Sim.

Sócrates – Mas, quê? Quando várias pessoas falam sobre os alimentos que são melhores para a saúde e uma delas fala melhor que as outras, não é essa mesma pessoa que reconhece a excelência do que melhor fala, enquanto outra reconhece a inferioridade do que fala pior – ou é o mesmo homem?

Ion – Certamente que é o mesmo homem.

Sócrates – Quem é essa pessoa? Como se chama?

Ion – É o médico.

Sócrates – Dizemos então, em resumo, que é a mesma pessoa que reconhece em relação àqueles que falam das mesmas coisas, [532a] quem fala certo e errado. Ou, se não reconhecer o que fala mal, tão pouco reconhece quem fala certo, pelo menos quando tratam do mesmo assunto.

Ion – É assim.

Sócrates – É pois a mesma pessoa que melhor reconhece ambos?

Ion – Sim.

Sócrates – Assim, segundo dizes, Homero e outros poetas, entre os quais se contam não só Hesíodo mas também Arquíloco, falam das mesmas coisas, mas não do mesmo modo, ou seja, um fala bem e o outro pior?

Ion – E o que digo é verdade.

[532b] Sócrates – Ora, se reconheces realmente o que fala bem, poderás reconhecer também a inferioridade do que fala mal?

Ion – Aparentemente, pelo menos.

Sócrates – Então, meu caríssimo amigo, não erramos ao afirmar que Ion é tão sabedor de Homero como dos outros poetas, pois tu próprio afirmas que um único homem é juiz competente de todos os que falam sobre as mesmas coisas e quase todos os poetas tratam os mesmos temas.

Ion – Então, Sócrates, por que motivo, quando se fala de outro poeta qualquer [532c], não mostro interesse e não sou capaz de dizer nada que valha a pena e fico até simplesmente<sup>71</sup> sonolento? Mas quando se menciona Homero desperto logo, presto atenção e tenho muitas ideias?

Sócrates – Não é difícil de adivinhar, camarada. É mais que evidente para todos que és incapaz de dissertar sobre Homero por arte e por ciência, pois se falasses por arte serias capaz de dissertar também sobre os outros poetas. Pois presumivelmente a arte poética é universal, não é?

Ion – Sim.

[532d] Sócrates – Então, quando alguém domina no seu conjunto qualquer outra arte, o mesmo método de inquérito não serve para todas as artes? Queres que explique o que quero dizer com isto, Ion?

Ion – Sim, por Zeus, claro que quero. Na verdade gosto de ouvir os sábios.

Sócrates – Desejaria que disesses a verdade, Ion. Mas quem é sábio são os rapsodos, os actores e aqueles cujos poemas declamais. Quanto a mim, apenas digo a verdade da maneira que é própria de um profano. Por exemplo, a propósito da pergunta que acabei de te fazer, considera como é simples, vulgar e está ao alcance de qualquer homem reconhecer o que disse, isto é, que o mesmo método de inquérito serve quando alguém domina uma arte no seu conjunto. Tentemos captar isto por palavras: existe uma arte universal da pintura, não existe?

Ion – Sim.

Sócrates – Existem e já existiram inúmeros pintores, melhores e piores, não é assim?

Ion – Certamente.

---

<sup>71</sup> Literalmente «sem arte». O jogo de palavras parece ser consciente. Cfr. 534d, 541e.

<sup>72</sup> Polignoto era o mais célebre pintor do século V.

Sócrates – Já viste alguém que, a propósito de Polignoto, filho de Aglaofonte<sup>72</sup>, soubesse quem pinta [533a] bem e quem pinta mal e que não soubesse o mesmo quanto aos outros pintores? E que se aborrecesse perante as obras dos outros pintores, ficando embaraçado e incapaz de fazer qualquer comentário, mas quando se tratasse de dar uma opinião sobre Polignoto – ou se quiseses qualquer outro pintor concreto – se animasse, se interessasse pelo assunto e fosse capaz de dizer muitas coisas?

Ion – Não, por Zeus, certamente que não.

Sócrates – E então, quanto à escultura, já conhecestes alguém que fosse capaz de dizer que está bem feita, quando se tratasse de Dédalo, filho de Metion, [533b] ou de Epeius, filho de Panopeus, ou de Teodoro de Samos<sup>73</sup>, ou qualquer outro escultor concreto, mas que sobre a obra de outros escultores, ficasse embaraçado, cheio de tédio e não tivesse nada a dizer?

Ion – Não por Zeus, também nunca encontrei ninguém assim.

Sócrates – Com certeza que não, ao que suponho, mas também nunca encontrei uma pessoa que na arte de tocar flauta ou de tocar cítara, de cantar acompanhado de cítara, ou na declamação de rapsódias, fosse capaz de explicar Olimpo, ou Tâmiris ou Orfeu, ou Fémio, o rapsodo de [533c] Ítaca<sup>74</sup>, mas que não tivesse nada a dizer a propósito de Ion, o rapsodo de Éfeso e ficasse embaraçado, sem saber explicar o que está bem ou mal na declamação deste.

Ion – Não posso contradizer-te quanto a isso, Sócrates, mas, tenho consciência de que sobre Homero falo melhor que qualquer outro homem; falo com fluência e toda a gente reconhece que falo bem, enquanto a respeito de outros já não pensam assim. Vê pois qual será a causa disso.

Sócrates – Vejo, Ion, e vou fazer-te ver o que me parece que acontece. [533d] É que o dom que tens de falar bem sobre Homero não é uma arte, como disse agora mesmo, mas uma força divina, que te move, como a pedra que Eurípedes chamou Magnésia<sup>75</sup> e que a maior parte das pessoas chama Heracleia. Pois, esta pedra não só atrai anéis de ferro, como lhes comunica força, de modo que são capazes de fazer o que faz a pedra: [533e] atrair outros anéis, de tal maneira que às vezes ficam ligados uns aos outros numa longa cadeia de anéis de ferro. E é dessa pedra que a força deriva para todos. Assim também a Musa inspira alguns homens e, através destes homens inspirados, se forma uma cadeia, experimentando outros o mesmo entusiasmo. Na verdade todos os poetas épicos, os bons poetas, não o são devido a uma arte, mas compõem todos os belos poemas porque são inspirados e possuídos; e o mesmo se passa com os bons poetas líricos. Tal como os

---

<sup>73</sup> Dédalo era o inventor lendário da carpintaria, das estátuas que andavam e das asas para o homem; Epeius o construtor do cavalo de Tróia e Theodoros um escultor e arquitecto famoso do séc. VI.

<sup>74</sup> Olimpo é o músico lendário e tocador de flauta que se dizia ter sido ensinado pelo sátiro Mársias (cfr. Platão, *Minos*, 318b); Tâmiris e Orfeu eram célebres na lenda pela sua perícia na cítara; Fémio é o modelo de Ion nos poemas homéricos (*Odisseia*, XXII, 330 e ss.).

<sup>75</sup> Da zona da Ásia menor onde o ferro magnetizado podia ser facilmente encontrado, segundo Eurípedes, (Frag. 567).

Coribantes [534a] não dançam senão quando estão fora de si, também os poetas líricos não estão em si mesmos quando compõem os seus belos poemas; mas logo que entram na harmonia e no ritmo, são transformados e possuídos como as bacantes, que enquanto estão possuídas bebem nos rios o leite e o mel, [534b] mas não quando estão na sua razão. É assim a alma dos poetas líricos, segundo dizem. Com efeito os poetas dizem-nos, não é verdade, que é em fontes de mel, em certos jardins e pequenos vales das Musas que colhem os seus versos, como as abelhas, para no-los trazerem esvoaçando como elas. E dizem a verdade!

Com efeito, o poeta é uma coisa leve, alada, sagrada, e não pode criar antes de sentir inspiração, estar fora de si mesmo e perder o uso da razão. Enquanto não receber esse dom divino nenhum ser humano é capaz de fazer poesia ou proferir oráculos. Assim, não é por arte que dizem tantas e [534c] tão belas coisas sobre os assuntos que tratam, como tu sobre Homero, mas por privilégio divino, não sendo, cada um deles, capaz de compor bem senão no género em que a Musa o possui: um nos ditirambos, outro nos encómios, outro nos cantos corais; este na epopeia, aquele nos versos jámbicos. Nos outros géneros cada um deles é medíocre, porque não é por arte que falam assim mas por força divina. Se soubessem por arte falar bem sobre um assunto, saberiam então fazê-lo sobre todos os outros. E a divindade retira-lhes a razão e serve-se deles como seus servidores, como [534d] profetas e adivinhos inspirados pelos deuses, para nos ensinar a nós, que os ouvimos, que não é por si próprio que dizem coisas tão admiráveis – pois estão fora da razão – mas é a própria divindade que fala e se faz ouvir através deles.

A melhor prova deste argumento é o Tínico de Cálcis, que nunca fez um poema digno de ser recordado, excepto o poema que todos cantam, talvez o mais belo de todos os poemas líricos, uma verdadeira «descoberta das Musas», como o próprio diz. Com este exemplo, parece-me que a divindade nos demonstra, de maneira que não deixa dúvidas, que os poemas belos não são humanos nem obras de homem, mas são divinos e obras dos deuses e os poetas não passam de intérpretes dos deuses, possuídos pela divindade que os inspira. Foi para o demonstrar que a divindade, propositadamente fez cantar o mais belo poema lírico pela boca do mais medíocre poeta. Não [535a] julgas que digo a verdade, Ion?

Ion – Sim, por Zeus, julgo. As tuas palavras, Sócrates, tocam-me na alma e penso que é por privilégio divino que os bons poetas são intérpretes dos deuses junto de nós.

Sócrates – E vós, os rapsodos, pelo vosso lado, não interpretam as obras dos poetas?

Ion - Também nisso dizes a verdade.

Sócrates – Vós sois, então, os intérpretes dos intérpretes?

Ion – Absolutamente.

[535b] Sócrates – Espera agora, Ion, e responde-me sem reservas ao que te vou perguntar. Quando declamas adequadamente poemas épicos e impressionas profundamente os espectadores, quer cantes Ulisses transpondo o limiar da sua casa, identificando-se

---

<sup>76</sup> *Odisseia*, XXII, 2 e ss.

perante os pretendentes e disparando flechas aos seus pés<sup>76</sup>, quer Aquiles atacando Heitor<sup>77</sup>, ou uma passagem emocionante sobre Andrómaca, Hécuba, ou Príamo<sup>78</sup>, estás na posse da razão? [535c] Ou estás fora de ti e a tua alma é transportada pelo entusiasmo, julgando assistir aos feitos de que falas, seja em Ítaca, ou Tróia, ou qualquer outro lugar onde o poema tem lugar?

Ion – A prova que me dás é flagrante, Sócrates. Vou falar-te sem subterfúgios. Com efeito, quando recito uma passagem emocionante, os meus olhos enchem-se de lágrimas; se aquela é assustadora e terrível os cabelos eriçam-se e o meu coração bate mais depressa.

[535d] Sócrates – E então, Ion? Podíamos dizer que um homem é senhor de si quando, adornado com roupa colorida e coroas de ouro, chora nos sacrifícios e nas festas, embora não tenha perdido os seus adornos; ou perante mais de vinte mil pessoas predispostas a aplaudi-lo, sem que ninguém pretenda despi-lo ou fazer-lhe mal?

Ion – Não, por Zeus, de maneira nenhuma, Sócrates, para dizer a verdade.

Sócrates – Sabes que fazem com que a maior parte dos espectadores experimente os mesmos sentimentos?

[535e] Ion – Sei-o muito bem! Vejo-os do alto do estrado, cada vez que choram ou lançam terríveis olhares, ou seguem com espanto as minhas palavras. Tenho que prestar-lhes a maior atenção, pois se os fizer chorar, rirrei quando receber o dinheiro; enquanto se rirem, vou eu chorar ao perder o meu dinheiro.

Sócrates – Vês agora que esse espectador é o último dos anéis de que te falei e que, pelo poder da pedra de Heracleia, recebem uns dos outros a força da atracção? [536a] O do meio és tu, rapsodo e actor<sup>79</sup>; o primeiro é o próprio poeta. E a divindade, através de todos eles, atrai a alma dos homens para onde deseja, transmitindo a sua força de uns para outros. Daquela pedra, está suspensa uma longa cadeia de coreutas, corifeus e subcorifeus, ligados indirectamente aos anéis que dependem da Musa. Um poeta liga-se a uma Musa, aquela a uma [536b] outra. Chama-se a isso «ser possuído<sup>80</sup>», que é o mesmo que dizer que ser arrebatado. Destes primeiros anéis estão, por sua vez suspensos outros homens – de uns ou de outros – que deles recebem inspiração. Uns estão suspensos de Orfeu, outros de Museu<sup>81</sup>, mas a maior parte está ligada a Homero e é por ele possuída. Tu és um desses também, Ion, um dos que são possuídos por Homero e, quando se canta outro poeta, ficas cheio de sono e não tens nada a dizer; mas quando se canta esse poeta te animas imediatamente, a tua alma dança e as ideias sobre o que [536c] dizer te chegam em catadupa. Na verdade, não é por arte nem por ciência que falas de Homero como falas, mas por privilégio e possessão divinos. Tal como os coribantes que são sensíveis à música do deus que os possui encontram com facilidade gestos e palavras para se aco-

---

<sup>77</sup> *Iliada*, XXII, 131 e ss.

<sup>78</sup> Cfr. especialmente *Iliada*, XXII 33 e ss.; XXIV 477 e ss.

<sup>79</sup> Ou «intérprete» (*hypokrites*).

<sup>80</sup> A palavra que significa «ser possuído» (*katechesthai*) deriva de *echein*, «ser tomado».

<sup>81</sup> Museu é o inventor lendário da poesia, os versos oraculares circulavam tanto com o seu nome como com o nome de Orfeu. (Cfr. Platão, *Prótagoras*, 316d, e *República*, 363c-364e).

modarem a essa música, enquanto permanecem insensíveis às outras. Também tu, Ion, és [536d] como eles: quando se trata de Homero, és imparável; mas quando se trata de outros, ficas sem fala. Se me perguntas qual a causa desta facilidade em falar de Homero e não dos outros, respondo-te que não deves à arte a tua habilidade em louvar Homero, mas a um dom divino.

Ion – Falas bem, Sócrates; ficaria contudo surpreendido se falasses tão bem que me persuadisses de que sou possuído e fico em delírio quando faço o elogio de Homero. Nem, acredito, te pareceria que é assim se me ouvisses falar de Homero.

Sócrates – Certamente que quero ouvir-te, mas não antes de me teres respondido a isto: entre os [536e] assuntos de que Homero fala, sobre qual falas melhor? Pois certamente não é sobre todos que falas bem.

Ion – Pois, fica sabendo, é sobre todos sem excepção.

Sócrates – Com certeza que não sobre as coisas que ignoras e de que Homero fala?

Ion – E quais são as coisas de que Homero fala e que ignoro?

[537a] Sócrates – Homero não fala, em várias passagens e demoradamente, sobre várias artes? A arte do cocheiro, por exemplo. Se me recordasse dos versos recitá-los-ia.

Ion – Mas vou eu dizê-los, pois recordo-os.

Sócrates – Recita-me então o que diz Nestor ao seu filho Antíloco, quando o aconselha a ter cuidado ao fazer a curva, na corrida de cavalos em honra de Pátroclo.

Ion – «Inclina-te suavemente, disse, sobre o carro bem polido, sobre o lado esquerdo; em seguida [537b] aguilhoa o cavalo da direita, excitando-o em voz alta. Folga-lhe as rédeas e ao atingir o marco, que o cavalo da esquerda se aproxime de tal modo que a bem construída roda pareça roçar a pedra. Mas toma cuidado para não toques a pedra<sup>82</sup>».

[537c] Sócrates – É suficiente. Qual dos dois é melhor para julgar se esses versos de Homero são correctos ou não, Ion, o médico ou o cocheiro?

Ion – O cocheiro, evidentemente.

Sócrates – Porque essa é a sua arte, ou é por outra razão?

Ion – Porque essa é a sua arte.

Sócrates – Foi pois atribuída pela divindade, a cada uma das artes, o poder de conhecer uma determinada obra? Com efeito, não é por conhecermos a arte do piloto que conhecemos também a do médico?

Ion – Realmente não.

Sócrates – Nem é através da arte do carpinteiro que conhecemos a da medicina?

[537d] Ion – Realmente não.

Sócrates – Não acontece o mesmo com todas as artes? Aquilo que sabemos através de uma arte, não o ignoramos quanto a outra? Mas, antes de me responderes, diz-me: concordas que uma arte é diferente de outra?

Ion – Sim.

Sócrates – Verifico que assim é quando a uma arte se dá um nome diferente de outra,

---

<sup>82</sup> *Iliada*, XXIII, 335-40.

consoante o conhecimento se refere a certas coisas ou a outras, não concordas?

[537e] Ion – Sim.

Sócrates – Pois, se fosse sempre uma a ciência dos mesmos objectos, como se distinguiria uma arte de outra, se pudéssemos conhecer as mesmas coisas pelas duas? Tal como sei que tenho aqui cinco dedos e tu também sabes o mesmo. E se te perguntasse se tu e eu conhecemos as mesmas coisas através da mesma arte, a aritmética, ou de uma outra diferente? Dirás naturalmente, através da mesma.

Ion – Sim.

[538a] Sócrates – Agora, responde-me à pergunta que te queria fazer há pouco. Não te parece que isto se aplica a todas as artes, que necessariamente uma só arte nos faz conhecer as mesmas coisas; e que através doutra arte não conhecemos as mesmas; pois se é realmente diferente faz-nos obrigatoriamente conhecer outras coisas?

Ion – Assim me parece, Sócrates.

Sócrates – Deste modo, aquele que não possui certa arte não pode conhecer bem o que se diz ou se faz correctamente nessa arte?

[538b] Ion – Dizes a verdade.

Sócrates – Qual dos dois, tu ou um cocheiro, saberá melhor se, nos versos que recitaste, Homero falou bem?

Ion – O cocheiro.

Sócrates – Porque tu, com efeito, és rapsodo e não cocheiro.

Ion – Sim.

Sócrates – E a arte do rapsodo é diferente da do cocheiro?

Ion – Sim.

Sócrates – E, se é diferente, é um saber com objecto diferente?

Ion – Sim.

Sócrates – E quando Homero conta que Hecamede, [538c] a concubina de Nestor, deu uma poção a beber a Macaon, e diz mais ou menos isto: «Ralou queijo de cabra, com um ralador de bronze, sobre o vinho de Pramno; ao lado, para acompanhar, colocou uma cebola<sup>83</sup>». É à arte do médico ou à do rapsodo que cabe julgar se Homero fala correctamente?

Ion – À do médico.

[538d] Sócrates – E quando Homero diz: «Mergulhou profundamente, como o chumbo que, preso no corno de um boi do campo, vai levar a morte aos peixes vorazes<sup>84</sup>», qual das duas artes, a do pescador ou a do rapsodo, é a mais apropriada para julgar o que dizem estes versos e se está bem dito ou mal?

Ion – É evidente, Sócrates, que é a arte do pescador.

Sócrates – Supõe, então, que me interrogas e perguntavas: «Já que tu, Sócrates, encontras em Homero passagens cujo julgamento pertence a cada uma dessas artes

---

<sup>83</sup> *Iliada*, XI, 630, 639.

<sup>84</sup> *Iliada*, XXIV, 80-82.

particulares, descobre-me então as coisas que são relativas ao adivinho e à arte da adivinhação, quais são as que lhe cabe julgar e dizer se estão mal ou bem». Repara como te respondendo facilmente e com verdade. De facto, Homero fala muitas vezes disso, na *Odisseia*; por exemplo, quando o adivinho Teoclímeno, [539a] um descendente do adivinho Merlampo, diz aos pretendentes: «Infelizes! De que mal sofreis? A vossa cabeça, o rosto e os membros estão envoltos pela noite; escuto um lamento e os vossos cabelos estão banhados em lágrimas. O vestíbulo está repleto de fantasmas, o pátio também; [539b] dirigem-se para Érebo, o país das trevas; o sol desapareceu do céu, abate-se sobre todos uma nuvem sinistra<sup>85</sup>».

E fala sobre o mesmo na *Iliada* muitas outras vezes, como por exemplo no combate junto às muralhas. Com efeito, afirma: «Quando tentavam atravessar o fosso, desceu sobre eles uma ave, uma águia que voava alto, deixando o exército à esquerda. Nas garras levava uma enorme [539c] serpente vermelha sangrenta, ainda viva e debatendo-se, pois não abandonava a luta. Virando-se, mordeu no peito junto ao pescoço o captor que a transportava; a águia com a dor deixou-a cair no meio dos combatentes [539d] e, em seguida, soltando um grito, deixou-se levar pelo sopro do vento<sup>86</sup>».

Considero que estas passagens, e outras semelhantes, são apropriadas para que o adivinho as examine e julgue.

Ion – E o que tu dizes é verdade, Sócrates.

Sócrates – E tu também falas verdade, Ion, ao dizê-lo. Mas vamos, agora é a tua vez: tal como seleccionei na *Odisseia* e na *Iliada* passagens que, pela sua espécie, pertencem ao adivinho, [539e] as coisas que pertencem ao médico e as coisas que pertencem ao pescador, cita-me também, Ion, visto que és mais versado que eu na obra de Homero, aquelas que pertencem ao rapsodo, e à arte do rapsodo, e que são apropriadas para que este, com preferência sobre todos os outros homens, as examine e julgue.

Ion – Declaro que todas o são.

Sócrates – Ó Ion, dizer «todas» nem parece teu! Ou tens a memória curta? Seria lamentável que um rapsodo não tivesse boa memória.

[540a] Ion – Que é que esqueci?

Sócrates – Não te lembras de ter afirmado que a arte do rapsodo era diferente da arte do cocheiro?

Ion – Lembro.

Sócrates – E sendo diferentes, não concordaste que saberiam diferentes coisas?

Ion – Sim.

Sócrates – Então, a arte do rapsodo não conhecerá todas as coisas, nem o rapsodo também.

Ion – Todas, salvo talvez as coisas como essas de que falei, Sócrates.

[540b] Sócrates – Com «coisas como essas» queres dizer todas as coisas que pertencem

---

<sup>85</sup> *Odisseia*, XX, 351-57.

<sup>86</sup> *Iliada*, XII, 200-207.

às outras artes. Mas que coisas sabe, visto que não sabe todas?

Ion – Sabe coisas, suponho eu, como a linguagem que convém ao homem ou a uma mulher<sup>87</sup>, a que convém ao escravo ou a um homem livre, a que convém ao que é dirigido ou a um dirigente.

Sócrates – Queres dizer que o rapsodo conhece, melhor que o piloto, a linguagem adequada a dirigir um navio acossado pela tempestade no mar?

Ion – Não, nesse caso é o piloto.

[540c] Sócrates – Mas então o rapsodo sabe, melhor que o médico, a linguagem adequada para tratar<sup>88</sup> um doente?

Ion – Isso também não.

Sócrates – Referes-te então à que convém ao escravo?

Ion – Sim.

Sócrates – Assim, segundo dizes, o rapsodo conhece melhor que um boieiro, por exemplo, a linguagem que o escravo boieiro deve usar para acalmar os bois embravecidos?

Ion – Não, nada disso.

Sócrates – É então, o que é apropriado para uma mulher que fia acerca do trabalho da lã?

[540d] Ion – Não.

Sócrates – Bem, então, sabe o que deve dizer um general aos seus soldados para os encorajar?

Ion – Sim, o rapsodo sabe essas coisas.

Sócrates – O quê! Então a arte do rapsodo é a do general?

Ion – Em qualquer caso, saber o que deve dizer um general.

Sócrates – É porque talvez sejas um bom general, Ion. Na verdade, se fosses ao mesmo tempo bom cavaleiro e bom tocador de cítara, saberias avaliar quando se monta bem ou mal a cavalo [540e]. Mas se te perguntar: «através de qual das duas artes, Ion, sabes quando se monta bem ou mal a cavalo? Pela do cavaleiro ou pela do tocador de cítara?» que me responderias?

Ion – Pela do cavaleiro, responderia eu.

Sócrates – Assim, também, se soubesses distinguir os que tocam bem cítara, concordas que o saberias pela arte que dominas como tocador de cítara e não pela que dominas como cavaleiro?

Ion – Sim.

Sócrates – Visto que conheces assuntos militares, é pela arte do general que os conheces ou pela que te torna um bom rapsodo?

Ion – Para mim, pelo menos, parece-me que não há diferença.

[541a] Sócrates – Como? Dizes que não há diferença? A arte do rapsodo e a do general são apenas uma, ou são duas?

---

<sup>87</sup> Ou então, «que convém ao marido ou à sua mulher».

<sup>88</sup> Isto é, para o dirigir.

Ion – A mim, pelo menos, parece-me que uma só.

Sócrates – Assim, um bom rapsodo é também um bom general?

Ion – Certamente, Sócrates.

Sócrates – E quem for um bom general será também um bom rapsodo?

Ion – Não, não me parece que seja.

Sócrates – Mas parece-te que todo aquele que é um bom rapsodo será um bom general?

[541b] Ion – Certamente.

Sócrates – Mas não és tu, entre os gregos, o melhor rapsodo?

Ion – E de longe, Sócrates.

Sócrates – E és também, Ion, entre os gregos, o melhor general?

Ion – Sei-o bem, Sócrates, porque aprendi tais coisas com Homero.

Sócrates – Então, Ion, pelos deuses, se és tu o melhor entre os gregos em ambas as coisas, como [541c] general e como rapsodo, porque é que andas por aí a representar para os gregos e não comandas tropas? Ou pensas que os gregos têm muita necessidade de um homem enfeitado com uma coroa dourada, mas não de um general?

Ion – A nossa cidade, Sócrates, é governada pelo vosso povo e comandada pelos vossos generais e não tem necessidade de um general. Mas nem a vossa cidade, nem a dos Lacedemónios me escolheria como general. Pois vós pensais que sois auto-suficientes.

Sócrates – Ó, meu excelente Ion, não conheces Apolodoro de Cízico?

Ion – Quem é?

Sócrates – É aquele que os atenienses escolheram muitas vezes como general, [541d] embora fosse estrangeiro. Também Phanósthenes de Andros e Heraclides de Clazomena<sup>89</sup> foram estrangeiros, mas a nossa cidade investiu-os no comando militar e noutros cargos, porque demonstraram o seu mérito. Porque não havia a cidade de escolher como general ou de honrar Ion de Éfeso, se este demonstrasse o seu mérito? E não são os efésios de origem ateniense e [541e] Éfeso uma cidade que não é inferior a nenhuma outra?

Mas realmente, Ion, se falas sinceramente quando atribuis a tua capacidade de louvar Homero a uma arte e a uma ciência, trata-me injustamente. Pois afirmaste que sabes muitas coisas sobre Homero e prometeste demonstrá-lo, mas enganas-me: em lugar de demonstrar o teu talento não queres sequer dizer-me quais são os assuntos sobre os quais és conhecedor, apesar de to pedir há muito tempo.

Comportas-te exactamente como Proteus<sup>90</sup>, assumindo todas as formas, virando-te para todos os lados [542a] e, por fim, depois de me teres escapado, apresentas-te como um general para não teres que me demonstrar como és conhecedor do saber que respeita a Homero. Se tens sobre Homero, como afirmavas há pouco, os conhecimentos da arte e se me enganas, depois de me teres prometido apresentá-los, és injusto. Se porém não

---

<sup>89</sup> Panósthenes foi, segundo Xenofonte, o comandante de uma expedição contra Andros em 406-405 (*Hellenica* I, v. 18); Heraclidas aumentou o pagamento das senhas de presença na Assembleia, provavelmente em 393 a.C. (Aristóteles, *Constituição de Atenas*, XLI, 3). Éfeso deixou de estar sob a hegemonia ateniense em c. 420-415 a.C.

<sup>90</sup> *Iliada*, IV, 455 e ss.

tens os conhecimentos da arte e se é em virtude de um privilégio divino e possuído por Homero que, sem nada saber, pronuncias tantas coisas belas sobre o poeta, então não és injusto. Escolhe pois se preferes que te considere homem injusto ou divino.

[542b] Ion – Há uma grande diferença, Sócrates. É melhor passar por divino.

Sócrates – Recebe então o título mais belo que de nós podes receber, Ion, por seres divino nos teus elogios a Homero, não por dominar essa arte.

ROBERTO HOFMEISTER PICH\*

## SCOTUS ON THE MEANING OF CONTINGENT FUTURE PROPOSITIONS IN *QUAESTIONES IN DUOS LIBROS PERIHERMENIAS*

**Abstract:** In this study we conduct an analysis of a set of questions taken from John Duns Scotus's *Quaestiones in duos libros Perihermenias Aristotelis*. These questions – and here we have the topic to be explained in our article – concern particularly the way contingent future propositions relate to the existence of things and accordingly bear a specific truth value. The analysis of them shall reveal something important in Scotus's account of semantics and, above all, logic in the first period of his career, working as a background of ideas to his later disputes on future contingents in *Lectura* and *Ordinatio*.

**Keywords:** Meaning, contingency, contingent future propositions.

**Authors:** Aristotle, John Duns Scotus.

**Resumo:** Neste estudo, realiza-se uma análise de um conjunto de questões, tomadas das *Quaestiones in duos libros Perihermenias Aristotelis* de João Duns Scotus. Essas questões – e aqui temos o tópico a ser explanado neste artigo – dizem respeito, em particular, ao modo como proposições futuras contingentes se relacionam com a existência de coisas e, de acordo com isso, têm um valor de verdade específico. A análise delas revelará algo importante sobre a semântica e, sobretudo, sobre a lógica de Scotus no primeiro período de sua carreira, servindo como um pano de fundo de ideias para as suas posteriores disputas sobre os futuros contingente na *Lectura* e na *Ordinatio*.

**Palavras-chave:** Significado, contingência, proposições futuras contingentes.

**Autores:** Aristóteles, João Duns Scotus.

### Introduction

In this study I would like to analyse a set of questions taken from what is known today as Duns Scotus's *Quaestiones in duos libros Perihermenias Aristotelis*. These questions

---

\* Professor at the Graduate Program in Philosophy and at the Graduate Program in Theology of the Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul (PUCRS), Porto Alegre / RS, Brazil. E-mail: roberto.pich@puers.br; roberto.pich@pq.cnpq.br.

concern the way contingent future propositions relate to the existence of things and accordingly bear a specific truth value. The analysis of them shall reveal something of Scotus's account of semantics and, above all, logic in the first period of his career. I assume that they are important to his late philosophy and theology, too<sup>1</sup>. Actually, I do think that most of his positions in the *Quaestiones* are taken over again without explicit change of mind in his theological work, although – as already noted by the *Scotusforschung* – at least about two important subjects are not shared between such earlier doctrine and what was later developed by Duns Scotus in the *Ordinatio*: first, the doctrine of the first and adequate object of the intellect<sup>2</sup>, and second, the doctrine – denied in the *Quaestiones* – of a univocal concept of being<sup>3</sup>. The *Quaestiones* survived in 7 manuscripts, most of them, as it is the case also concerning all other works on logic (today known to us) written by John Duns Scotus, stemming from the 15<sup>th</sup> century<sup>4</sup>.

More exactly, both Scotus's *Quaestiones in primum librum Perihermenias Aristotelis*

---

<sup>1</sup> See below footnotes 29-30 and 33-35 on the problem of future contingents in *Lectura* I d. 39 qq. 1-5 and parallel texts.

<sup>2</sup> Here (see Ioannes Duns Scotus, *Opera Philosophica II – Quaestiones in primum librum Perihermenias Aristotelis*, The Franciscan Institute – The Catholic University of America, St. Bonaventure – Washington D. C. 2004, q. 2, n. 38 et 49, pp. 55. 58) it is the «quod quid est rei materialis», the common or specific nature of individual substances. See SCHNEIDER, J.H.J., «Utrum haec sit vera: *Caesar est homo, Caesar est animal, Caesere non existente*. Zum Peri-Hermeneias-Kommentar des Johannes Duns Scotus», in HONNEFELDER, L. - DREYER, M. - WOOD, R. (eds.), *John Duns Scotus – Metaphysics and Ethics*, E. J. Brill, Leiden 1996, pp. 393-397. In the *Ordinatio* Duns Scotus will affirm that the first object of the intellect is «ens inquantum ens», a universal that is taken totally without determination, indifferent to the sensible and the non-sensible. See HONNEFELDER, Ludger, *Ens inquantum ens. Der Begriff des Seienden als solchen als Gegenstand der Metaphysik nach der Lehre des Johannes Duns Scotus*, Aschendorff, Münster 1989, pp. 268-395; HONNEFELDER, Ludger, *Duns Scotus*, C. H. Beck Verlag, München 2005, Chapter 3, divisions 3.1.2 and 3.2.

<sup>3</sup> See Ioannes Duns Scotus, *Quaestiones in primum librum Perihermenias Aristotelis*, qq. 5-8, n. 86, p. 94. Later Duns Scotus would conceive a concept of this kind – the «ratio entis» –, for this is required in order to achieve a real unity of the first object of the intellect. In a sense, however, already in the *Quaestiones in libros Perihermeneias* the metaphysical thesis of the univocity of being was prepared by the semantical thesis of the univocity of simple terms; see SONDAG, Gérard, «Introduction», in JEAN DUNS SCOT, *Signification et vérité. Questions sur le Peri hermeneias d'Aristote*, Textes latins introduits, traduits et annotés par Gérard SONDAG, (Translation Philosophes Médiévales), Vrin, Paris 2009, pp. 7-10.

<sup>4</sup> See ANDREWS, R. - ETZKORN, G. - GÁL, G. - GREEN, R. - NOONE, Th. - PLEVANO, R. - TRAYER, A. - WOOD, R., «Introduction», in B. Ioannes Duns Scotus, *Opera Philosophica II – Quaestiones in libros Perihermenias Aristotelis*, The Franciscan Institute – The Catholic University of America, St. Bonaventure – Washington D. C. 2004, p. 9. See also id. *ibid.*, p. 21. For the present investigation I am relying, as it should be expected, in Volume II of Scotus's *Opera philosophica*, edited by The Catholic University of America 2004, as well as in a recent edition and translation into French of a selection of questions done 2009 by G. SONDAG, namely JEAN DUNS SCOT, *Signification et vérité. Questions sur le Peri hermeneias d'Aristote*, Textes latins introduits, traduits et annotés par Gérard SONDAG, (Translation Philosophes Médiévales), Vrin, Paris 2009.

and Scotus's *Quaestiones in duos libros Perihermenias Aristotelis* are works that together with the questions on Porphyry's *Isagoge* and Aristotle's *Praedicamenta* and *Sophistici elenchi* have «withstand the test» of attribution scrutiny by the *Commissio Vaticana* since the 1930s.<sup>5</sup> It is not an easy task to state the likely time of composition of John Duns Scotus's *Quaestiones super libros Perihermenias*. But at least his works on logic themselves provide some clues to the relative chronology involved, since the *Quaestiones in primum librum* make some cross-references to other works of him. A likely chronology for the logical *opera* is the second half of the 1290s, and the order of such writings could be the following one: *Quaestiones in librum Porphyrii*, *Quaestiones in librum Praedicamentorum*<sup>6</sup>, and *Quaestiones super librum Perihermenias Aristotelis* (*Quaestiones in librum Elenchorum* appears probably only after this series). There are no cross-references in the *Quaestiones in duos libros Perihermenias* which would «suggest that those questions may be earlier than the series of works just mentioned<sup>7</sup>».

The Latin version of Aristotle's *Perihermenias* used by Scotus is surely Boethius's translation. Apart from this, there is a general recognition that beyond Boethius the main sources of Scotus in the *Quaestiones* are standard texts for this gender of work in the years 1280s and 1290s: Albert the Great's commentary on the *Perihermenias*, Thomas Aquinas's *Expositio libri Perihermenias*, William of Sherwood's *Introductio in logicam*, and Roger Bacon's *Summulae dialecticae* figure among the works known and used by the Subtle Doctor. The scholars in charge of the critically edited volume, appearing in 2004, also noted the influence of Peter of Cornwall's *Sophismata*, Simon of Faversham's *Quaestiones super libros Perihermenias*, and also of certain passages by the Anonymi of Worcester, Cathedral Library MS Q. 13. Particularly in the *prooemium* of his *Quaestiones in duos libros Perihermenias Aristotelis*, which is the main source for the present study, John Duns Scotus makes extensive use of Thomas Aquinas's *Expositio libri Perihermenias* – to say it briefly, the Subtle Doctor indeed summarizes Aquinas's own general view of the nature of logic in which the *Perihermenias* fits<sup>8</sup>.

At Scotus's times it was usual to divide the *Perihermenias* in two different books – one from Chapter 1 to 9, and other from Chapter 10 to the end. The first chapters should concern categorical proposition, the last chapters should concern modal

---

<sup>5</sup> See ANDREWS ET ALII, «Introduction», op. cit., p. 31. Martin Grabmann showed that the *Grammatica speculativa* was written by THOMAS OF ERFURT, the commentary on the *Analytica posteriora* (one sole manuscript survived) was written by John of Cornwall, and for the Questions on the *Analytica priora* (no manuscript survived) «no alternative author was proposed». See *ibid.*, pp. 32-33.

<sup>6</sup> On Scotus teaching on *Categories*, see PINI, Giorgio, *Categories and Logic in Duns Scotus*, Brill, Leiden – Boston – Köln 2002.

<sup>7</sup> See ANDREWS ET ALII, «Introduction», op. cit., p. 34. Our *Quaestiones* were probably composed at any rates around 1295; see also WILLIAMS, Th., «Introduction: The Life and Works of John Duns the Scot», in WILLIAMS, Th. (ed.), *The Cambridge Companion to Duns Scotus*, Cambridge University Press, Cambridge 2003, p. 7.

<sup>8</sup> See ANDREWS ET ALII, «Introduction», op. cit., p. 35.

proposition<sup>9</sup>. The questions that I will analyse comprise discussions on a particular form of categorical proposition. As already said, the *Quaestiones* formulated by Scotus came to us in two different works – *Quaestiones in primum librum* and *Quaestiones in duos libros Perihermenias*. They were composed for the purpose of teaching, not of being published, having been originally planned for oral teaching and were delivered in this form at least twice. They are also, strictly speaking, not a commentary: its gender is the *quaestio*. Their structure is well known: the arguments *pro* and *contra*, consisting, in some cases, of an exposition of opinions that develop the initial arguments, the solution of the question proposed by the teacher, and the answers to each of the initial contrary arguments. Aristotle's text is sometimes followed in order to promote the discussion, but often it is just an occasion for a particular question not connected to his own text. This could more generally correspond to the interests that reflect the intellectual atmosphere of the schools at those times – for example, as it was finely pointed out by Gérard Sondag, *Quaestiones in primum librum* q. 2, «Whether a name signifies a thing or the species of the thing in the soul», gives expression to a problematic addressed by Scotus in his *Ordinatio* as a *magna altercatio* of his times<sup>10</sup>.

In a very basic sense, the teaching of the *Quaestiones in libros Perihermenias* concerns logic. The *Perihermenias* is for Scotus a work about the expressed word that signifies through itself, about the expressed word that is enunciated with the intention of signifying. «Words» or *voces* are grammatical parts of the discourse. More strictly yet, Scotus defines the subject-matter of the treatise after reminding us that the intellect is fundamentally capable of three different operations: apprehension, judgment, and reasoning. In *Quaestiones in primum librum* q. 1 he then establishes that the object of *Perihermenias* is the proposition, the mediate operation of the intellect, that is, the formation of simple enunciations<sup>11</sup>.

---

<sup>9</sup> In fact, although Scotus's divides his Questions in two books, the thematic division just mentioned does not fit well with what he actually discusses regarding the «second» book. Looking at the Aristotelian work as such, irrespective of its reception by late ancient and medieval authors, the discussion on the thematic or on a systematic division of the 14 Chapters is far more complicated; see for example ZEKL, H.G., «Einleitungen – Hermeneutik (De interpretatione) oder vom sprachlichen Ausdruck», in ARISTOTELES, *Kategorien und Hermeneutik oder vom sprachlichen Ausdruck*, übersetzt von H.G. ZEKL, Felix Meiner Verlag, Hamburg 1998, pp. XXIX – LII. The same point comes forth by reading the footnotes introductory to each chapter by ACKRILL, J.L., «*De interpretatione* – Notes», in ARISTOTLE, *Aristotle's Categories and De interpretatione*, Translated with Notes and Glossary by J.L. ACKRILL, Oxford University Press, Oxford 1963, pp. 113-155. A revered work on the reception of Aristotle's *De interpretatione* in the Middle Ages is BRAAKHUIS, H.A.G. - KNEEPKENS, C.H. (eds.), *Aristotle's Peri hermeneias in the Latin Middle Ages. Essays on the Commentary Tradition*, Ingenium Publishers, Nijmegen 2003.

<sup>10</sup> See SONDAG, «Introduction», op. cit., pp. 7-10.

<sup>11</sup> See Ioannes Duns Scotus, *Opera Philosophica II – Quaestiones in primum librum Perihermenias*, ed. R. ANDREWS ET ALII, The Franciscan Institute – The Catholic University of America: St. Bonaventure, N. Y. – Washington, D. C. 2004, q. 1, n. 1, pp 43-44: «Sed si ratio interpretationis sit haec «vox articulata, prolata cum imaginatione significandi», nunc interpretatio dicitur de complexis

He considers them first of all as long as they are understood or known as they are in the mind<sup>12</sup>. After all, truth and falsity<sup>13</sup> as properties of propositions are only in the mind. Respective to its truth or falsity any proposition depends on the conception of a mind – and it is precisely this aspect that puts *Perihermenias* into the logical level, for logic is concerned with truth and falsity<sup>14</sup> – i.e. logic, being concerned in terms of *its object* with syllogism, has to be concerned also with a doctrine of terms and *a rigorous account of truth conditions of propositions*.

But Scotus's Questions on *Perihermenias* do not have to do with logics alone, they also have to do with semantics. So, for example, Scotus investigates simple notions as well, which do not concern truth or falsity, where a «simple term» is an expression that is either immediately understood (distinctly or not) or it is just not understood<sup>15</sup> after being heard. More importantly, where proposition are concerned the Subtle Doctor distinguishes *signification* from *truth value*. What words and propositions «signify» does not depend on the existence or non-existence of things<sup>16</sup>. The signification that they

---

et incomplexis, et non est proprium subiectum huius libri. Cum liber iste medium ordinem teneat inter librum *Praedicamentorum* et librum *Priorum*, quorum alter est de his quae pertinent ad primam operationem intellectus, alter de his quae pertinent ad tertiam, iste liber ergo erit de his quae pertinent ad mediam operationem intellectus. Sive autem ratio praedicta sit ratio interpretationis, sive secundum alios illa specialior, scilicet 'vox articulata, prolata cum imaginatione significandi aliquid esse vel non esse', non erit 'interpretatio' his subiectum, cum nulla pars logicae sit de voce ut de subiecto, sicut dictum est in principio *Praedicamentorum* quaestione prima, quia omnes passionis subiectorum in logica eis aequaliter inessent, nulla voce existente». See also CESALLI, L., *Le réalisme propositionnel. Sémantique et ontologie des propositions chez Jean Duns Scot, Gauthier Burley, Richard Brinkley et Jean Wyclif*, Vrin, Paris 2007, pp. 122sq.

<sup>12</sup> See Ioannes Duns Scotus, *Quaestiones in primum librum Perihermenias*, q. 1, n. 2, p. 44: «Ergo enuntiatio potest hic convenienter poni subiectum, et hoc 'enuntiatio in mente', quia illa causatur ex secunda operatione intellectus. Quia quae hic determinantur, propter ipsam determinantur, puta primo de partibus eius integralibus, ut puta de nomine et verbo; secundo de eius genere, quod est oratio; deinde quid est ipsa, et de divisione eius in suas primas species, et consequenter de eius proprietatibus, oppositione scilicet, habitudine, et ceteris huiusmodi. Si autem istae proprietates insint enuntiationi in voce, hoc non est per se primo, sed in quantum illa est signum enuntiationis in mente».

<sup>13</sup> SCOTUS follows Boethius in this: «falsity» is not in the fact that the thing happens, but in the *modus praedicationis*.

<sup>14</sup> See SONDAG, «Introduction», op. cit., pp. 11-14.

<sup>15</sup> See SONDAG, «Introduction», op. cit., pp. 14-15. Surely it is possible to find simple terms, like transcendental notions, which have not definition at all.

<sup>16</sup> See Ioannes Duns Scotus, *Opera Philosophica II – Quaestiones in duos libros Perihermenias*, ed. R. ANDREWS ET ALII, The Franciscan Institute – The Catholic University of America: St. Bonaventure, N. Y. – Washington, D. C. 2004, I qq. 7-9, n. 16, p. 183: «Tertio intelligendum est quod propositio de futuro ex suo significato vel modo significandi aequaliter designat determinate esse de quolibet, quia esse rerum non mutat significationem sermonis, quia dictio et oratio idem significant re existente et non-existente». On this topic, focusing on *Quaestiones in primum librum Perihermenias Aristotelis* qq. 6-7, and thus on the meaning of the copula, the doctrine of common nature, and the essential

have depends only of the *res ut concepta* (the thing considered insofar as it is cognized by the mind). The signification of a proposition is, as it were, stable, because of the stable signification of the terms combined in the proposition. The signification of a proposition is, thus, previous by nature and logically to its own particular truth value. But truth or falsity depends on the *res extra*, i.e. the very fact that something is the case or not<sup>17</sup>.

The truth of a proposition depends on the truth or the falsity of the combined conceptions in the mind as expressing what exists in a general sense, that is, that the mind is in the truth when it affirms or denies anything of anything. We could engage ourselves in the important issue for Scotus which consists in explaining what are the relations between a proposition as far as it is expressed and the same proposition as far as it is in the mind<sup>18</sup>. «To signify» is the function of a sign, and it has as an effect «to make the intellect understand something», or even to have something represented to it. «Spoken words» are therefore imposed to the effect of being a sign for a corresponding mental passion such as «man» (*homo*), so that if someone understands the word and knows the language in which it is imposed he or she shall think of the thing for which the word is a sign<sup>19</sup>. Every sign refers to a thing conceived in the mind at least – this should show us that intellection is for Duns Scotus always previous to signification. Signs refer to what is known or conceived or to things as known or conceived. Accordingly, the signification of an enunciation depends on that to which the signs are ordered towards, namely, the things signified, although the «things signified» are basically «things» as known by the one who makes use of the corresponding linguistic signs. In a situation of communication it is to «things signified» in this way that the one who «perceives» the enunciation turns his attention, as opposed to *signs* themselves or to the (linguistic and the mental) *act* through which one expresses what he or she conceives<sup>20</sup>.

---

aptness to existence, see also SONDAG, G., «Universel et *natura communis* dans l'*Ordinatio* et dans les *Questions sur le Perihermeneias* (une brève comparaison)», in HONNEFELDER, L. - DREYER, M. - WOOD, R. (eds.), *John Duns Scotus – Metaphysics and Ethics*, E. J. Brill, Leiden 1996, pp. 388-391 (pp. 385-391); SCHNEIDER, «Utrum haec sit vera: *Caesar est homo, Caesar est animal, Caesere non existente*. Zum *Peri-Hermeneias*-Kommentar des Johannes Duns Scotus», op. cit., pp. 397sq. See also PINI, G., «Signification of Names in Duns Scotus and Some of His Contemporaries», *Vivarium* 39 (2001) 20sq. (20-51); CESALLI, *Le réalisme propositionnel*, op. cit., pp. 132sq.

<sup>17</sup> The *Quaestiones* relates in a good measure to a science different than logics – which would be semantics, although Scotus does not make use of this expression: the science of the signification of terms and propositions (see SONDAG, «Introduction», op. cit., pp. 15-17), as well as the science of the modes of signifying of expressions either as simple terms or as elements of propositions. See also SONDAG, Gérard, *Duns Scot – La métaphysique de la singularité*, Vrin, Paris 2005, pp. 64-66.

<sup>18</sup> For this and the next paragraph I am relying basically on SONDAG, «Introduction», op. cit., pp. 17sq.

<sup>19</sup> See SONDAG, «Introduction», op. cit., pp. 18-19.

<sup>20</sup> See SONDAG, «Introduction», op. cit., pp. 19-20. I shall not deal here with the problem of the «chain of signification» in Scotus between words, concepts or mental intelligible affections, and things. Surely, however, Scotus wants to make all significative use of linguistic items as depending of

It may be correct to affirm that the verb «to signify» allows for two different uses and meanings known by the author of the *Quaestiones* under analysis: «to communicate» or «the intention of communicating» and «to be apt in itself to represent something to the mind». In fact, Scotus in the *Quaestiones* – loyal to Aristotle’s purpose in *Perihermenias* – has basically in view that «signification» or «to signify», that is, the act proper to the sign as a simple (spoken or written) term or as a (spoken or written) proposition, must be investigated according to the second aspect, not in terms of the communication of thoughts<sup>21</sup>. The weight put on signification should help in understanding why in the *Quaestiones in libros Perihermenias* Scotus – as already remarked above – puts a clear emphasis on the question whether a linguistic item keeps the same signification when the thing signified exists in reality and when it does not. The reason why the answer is positive is that the actual existence of the *res extra* does not explain the *signification* of enunciations. A word or a proposition has signification through itself. As G. Sondag puts it, what constitutes a sign is solely the identity – i.e. formal identity – of things signified as long as they are signified by the mind. This identity poses a different issue than the inquiry about things signified as long as they exist in act or not<sup>22</sup>. In these works of the first phase of his career John Duns Scotus therefore builds the groundings of a semantics of terms and elementary propositions that is theoretically a different approach in comparison to strict logical matters concerning truth value and existence or non-existence. Semantics differs from logic indeed<sup>23</sup> or, at least, we should assume a quite distinct approach within the field of semantics *lato sensu*, i.e. an approach that divides semantics into matters of signification and matters of propositional meaning<sup>24</sup>.

---

the role of concepts or species as representing – as first intentions – things or putting things before the mind, making it to think of things in terms of their common intelligible aspects; see PERLER, D., «Duns Scotus’s Philosophy of Language», in Th. WILLIAMS (ed.), *The Cambridge Companion to Duns Scotus*, Cambridge University Press, Cambridge 2004, pp. 172-174; see also ASHWORTH, E. J., *Studies in Post-Medieval Semantics*, Variorum Reprints, London 1985, VII, p. 319; PASNAU, R., «Cognition», in Th. WILLIAMS (ed.), *The Cambridge Companion to Duns Scotus*, Cambridge University Press, Cambridge 2003, pp. 287-290. In a sense Scotus says good-bye to the classical «chains of signification», where signs either directly signify things in the external world or signify things in the external world only indirectly, because their immediate *significata* are concepts or species. If I am right, this is something that Vos, Antonie, *The Philosophy of John Duns Scotus*, Edinburgh University Press, Edinburgh 2006, pp. 163sq., would see defended by Scotus in *Ordinatio* I d. 27, but that was not clear yet in his *Quaestiones in primum* or *in duos libros Perihermeneias*.

<sup>21</sup> See SONDAG, «Introduction», op. cit., p. 20.

<sup>22</sup> It is the identity of things known or conceived by and in the mind (originally because of real things or real common aspects of things themselves). See SONDAG, «Introduction», op. cit., pp. 20-21. See also BIARD, J., *Logique et théorie du signe au XIV<sup>e</sup> siècle*, Librairie Philosophique J. Vrin, Paris 1989, pp. 49-50.

<sup>23</sup> See SONDAG, «Introduction», op. cit., p. 21.

<sup>24</sup> Clearly, in a well established and developed terministic logic such as the one by Ockham, semantics is a field that studies signs and *significata* in terms of signification of terms, supposition of terms, and meaning of propositions; see for example PANNACCIO, C., *Les mots, les concepts et les choses*.

## 1. Tense and Meaning

What has been said so far helps to see why Scotus's discussion of future propositions in *Quaestiones in duos libros Perihermenias* is interesting. There is a large class of propositions that are formed by proper names, nouns or pronouns and by predicates that demand a particular consideration of their interpretation depending on the temporal signification of verbs. So, for example, «Brutus is nervous» may not be true now, but it is certainly true for the (past) time in which Brutus was taken as or called a «human being» that exists and experienced mixed feelings regarding the possibly dangerous and impactful action of murdering Cesar. Gérard Sondag claims that the analysis of present-tensed propositions with accidental or essential predicates, demanding an analysis of truth conditions respective to the actual existence of things, was originally developed in the theory of *appellatio* by Peter of Spain, in his *Summulae logicales*<sup>25</sup>. The theory was insufficient to deal with propositions expressing the nature or quiddity of something or someone as far as it is known by the mind, but it was surely relevant to analyse truth conditions of propositions with «real» – not merely «intentional» – predicates. In this sense, the theory of signification would actually imply that «Brutus is a human being» is true because «human being» applies to «Brutus» still today, it is indifferent to any particular time of Brutus' actual existence. But «Brutus is nervous» is not always true, for such a predicate cannot be truly attributed to a subject if the subject is not an actually existing subject. This is the case of a given proposition whose condition of truth must include the analysis of the temporal co-signification of the verb, for the verb must co-signify a particular time in order to the meaning of the proposition to be possibly identified. As it can be noted by any careful reader, some Questions of Scotus' *Quaestiones in duos libros Perihermenias* have precisely propositions of this kind as their subject-matter – including the Questions that deal with contingent future propositions<sup>26</sup>.

As a last previous remark, it should be noted that the analysis of future propositions to be done in these Questions is unique in Scotus' *opera*. There is nothing similar to this in his famous treatises on contingency or more precisely God's knowledge of contingent future events and propositions. In *Quaestiones in duos libros Perihermenias* I qq. 7-9 Scotus does not explicitly consider «probability». He does distinguish a categorical proposition («You will be white in *A*») and a modal proposition («It is possible that you will be white in *A*»). But Scotus *reflects* only about the signification and meaning of categorical

---

*La sémantique de Guillaume d'Occam et le nominalisme d'aujourd'hui*, Bellarmin – Vrin, Montreal – Paris 1991, pp. 25sq. On Scotus's views on the supposition of terms, see PICH, R.H., «Scotus sobre a suposição», in E. STEIN (ed.), *A cidade de Deus e a cidade dos homens. De Agostinho a Vico, Festschrift para Luis Alberto De Boni*, Edipucrs, Porto Alegre 2004, pp. 697-739.

<sup>25</sup> See SONDAG, «Introduction», op. cit., pp. 41-42. Sondag refers to PETRUS HISPANUS, *Tractatus (called afterwards Summule logicales)*, in L.-M. DE RIJK (ed.), *Peter of Spain (Petrus Hispanus Portugalensis) Tractatus (called afterwards Summule logicales)*, Van Gorcum & Comp. B. V., Assen 1972, *Tractatus X (De appellationibus)*.

<sup>26</sup> See SONDAG, «Introduction», op. cit., p. 42.

propositions. He does not make any clear use of the analysis of contingent propositions according to synchronic contingency – which would imply that contingent propositions should be analysed in terms of a simultaneous combination of a categorical with a modal proposition, such as «You will be white in *A* and you will be able not to be white in *A*». In fact, in our Questions Scotus is not essentially interested in analysing contingency, but rather, how contingent future propositions, through the analysis of the signification of the future-tensed verb, have a determinate meaning or not<sup>27</sup>.

In *Lectura* I d. 39 qq. 1-5, as well as in parallel versions of the treatise on contingency<sup>28</sup>, John Duns Scotus also deals – although briefly – with the question about *the meaning* of contingent future propositions. The context there is theological indeed, and not purely logical. He asks first whether God has a determinate knowledge of things according to every condition of existence, such as future existence<sup>29</sup>. For Question 1 several arguments are presented to the negative opinion. The most interesting remark

---

<sup>27</sup> See Ioannes Duns Scotus, *Quaestiones in duos libros Peribermenias*, qq. 7-9, nn. 6-7. 27, pp. 180-181. 186-187: «n. 6: Item, propositio singularis de futuro enuntiat rem fore eo modo quo adveniet, nam enuntiat rem fore pro determinato tempore sic quod posset non esse; sed nunc se habet res sic ad esse cras quod posset non esse; ergo etc. n. 7: Dicitur quod propositio de futuro significat nunc quod determinate ita est in re quod nunc erit; ideo non stant simul quod ipsa nunc sit determinate vera et quod posset res non fore cras. n. 27: Ad aliud dico quod non stant simul quod haec nunc sit determinate vera ‘hoc erit’ et quod ‘hoc potest non fore’; quia si haec nunc sit determinate vera ‘tu eris albus cras’ – sicut nunc non stant simul quod ‘tu es albus nunc’ et ‘tu potes nunc non esse albus’ –, sic non stant simul quod nunc sit verum quod ‘tu eris albus cras’ et quod ‘tu possis non esse albus cras’. Ista tamen stant simul, quod haec determinate nunc sit vera ‘tu eris albus cras’ et quod ‘cras possis non esse albus’; quia non oportet, cum fueris albus, quod non possis fore non-albus. Sed quia haec ‘tu eris albus cras’ non impedit quin cras possis esse non-albus, ideo stant simul quod ‘tu eris albus cras’ et quod ‘possis esse non-albus cras’».

<sup>28</sup> On the concept of contingency in that treatise, see KNUUTTILA, S., «Time and Modality in Scholasticism», in S. KNUUTTILA (ed.), *Reforging the Great Chain of Being. Studies of the History of Modal Theories*, D. Reidel Publishing Company, Dordrecht 1981, pp. 163-257; KNUUTTILA, S., «Duns Scotus’ Criticism of the “Statistical” Interpretation of Modality», in W. KLUXEN (Hrsg.), *Miscellanea Mediaevalia 13/1 – Sprache und Erkenntnis im Mittelalter*, Walter de Gruyter, Berlin 1981, pp. 441-450; KNUUTTILA, S., «Modal Logic», in N. KRETZMANN – A. KENNY – J. PINBORG (eds.), *The Cambridge History of Later Medieval Philosophy*, Cambridge University Press, Cambridge 1982, pp. 342-357. See also VOS, A. ET ALII, *John Duns Scotus Contingency and Freedom - Lectura I 39*, Introduction, Translation and Commentary, Kluwer Academic Publishers, Dordrecht – Boston – London 1994; PICH, R.H., «Vontade livre e contingência: sobre a análise scotista do ato volitivo», in M.R.N. COSTA - L.A. DE BONI (orgs.), *A ética medieval face aos desafios da contemporaneidade*, Edipucrs, Porto Alegre 2004, pp. 407-451; PICH, R.H., «Duns Scotus: instante de tempo e instante de natureza», in J.A. DE C.R. DE SOUZA (org.), *Idade Média: tempo do mundo, tempo dos homens, tempo de Deus*, EST Edições, Porto Alegre 2006, pp. 129-140; PICH, R. H., «Contingência e liberdade», in JOÃO DUNS SCOTUS, *Textos sobre poder, conhecimento e contingência*, Edipucrs – Edusf, Porto Alegre – Bragança Paulista 2008, pp. 23-83.

<sup>29</sup> See Ioannes Duns Scotus, *Opera omnia XVII – Lectura in librum primum sententiarum: a distinctione octava ad quadragesimam quintam*, Typis Polyglottis Vaticanis, Civitas Vaticana 1966, I d. 39, qq. 1-5, n. 1.

to our present concern appears right in the first argument *contra*, where it is affirmed that according to Aristotle (*De interpretatione* I [6] 9, 18a28-19b5) contingent future propositions have no determinate truth, and knowability demands determinate truth. Of those propositions there cannot be, therefore, any knowledge<sup>30</sup>. In his answer, Scotus recognizes that according to Aristotle there is no determinate truth in contingent future propositions, as there is no determinate truth in contingent propositions about the past and the present – where «determinate» contrasts clearly with, say, «indeterminate» or «alternative» at the same time of its realization<sup>31</sup>. Making systematic use of synchronic contingency<sup>32</sup> for analysing propositions expressing states of affairs at different times, Scotus is able to say that in propositions about the past one «part» of them – one possible determination such as «it is the case» or «it is not the case», its possible «affirmation» or its possible «negation» – is realized and necessary or immutable, so that is cannot be false now, although it could have been false then (at the past instant of its realization). In propositions about the present, one «part» is determinately realized and the other contrary «part» is possible at the same time, but, in propositions about the future there is no actual determination yet<sup>33</sup>. Taking the future proposition as such, the only determination that there is in it is a matter of *inevitable knowledge* – given the «necessity of immutability» of God's (essence, existence, and) perfect knowledge<sup>34</sup> – under the application of synchronic

---

<sup>30</sup> See Ioannes Duns Scotus, *Lectura* I d. 39, qq. 1-5, n. 1. See also Ioannes Duns Scotus, *Opera omnia* VI. *Ordinatio – Liber primus: a distinctione vigesima sexta ad quadragesimam octavam*, Typis Polyglottis Vaticanis, Civitas Vaticana 1963, I dd. 38-39, qq. 1-5, nn. [1]-[2]. See also Ioannes Duns Scotus, *Pariser Vorlesungen über Wissen und Kontingenz – Reportatio parisiensis examinata I 38-44*, ed. J.R. SÖDER, Verlag Herder, Freiburg 2005, I d. 38, qq. 1-2, n. 1, p. 34. Scotus mentions another Aristotelian reason for denying determinate truth of contingent future propositions, namely that, in case there were determinate truth in future contingents, there would be no need of negotiating and deliberating. See Ioannes Duns Scotus, *Lectura* I d. 39, qq. 1-5, n. 2; Ioannes Duns Scotus, *Reportatio parisiensis examinata* I d. 38, qq. 1-2, n. 2, p. 34. Admitting the merely contingent determination of a future contingent as the part actualized – in the future – of a given contradiction, Scotus rejects the argument by Aristotle; see Ioannes Duns Scotus, *Reportatio parisiensis examinata*, I d. 38, q. 1-2, n. 46: «Ad secundum, quando dicitur quod non oporteret consiliari, etc., hoc est argumentum rusticorum. Unde dico quod si neutrum futurum esset, nec una pars contradictionis contingentis nec altera, non oportet tunc consiliari; similiter si ambo evenirent, non oporteret habere consilium. Ergo alterum tantum esse futurum non excludit consilium sicut ambo vel neutrum futurum, sed includit. Tunc tamen argumentum Philosophi contra hoc non concludit, quia dicit si necessario eveniret, id est si veritas esset determinata necessario, tunc esset necessarium et tunc non oportet habere consilium. Si autem sit determinata non necessario ita quod potest non evenire, tunc necessarium est consilium».

<sup>31</sup> Of course, in the treatises on contingency, the notion of synchronic contingency allows for a new understanding of «determination» or actual existence and realization, namely the conjunction of a really possible alternate possibility at the same instant of a given actual event or state of affairs.

<sup>32</sup> See the literature indicated in footnote 28 above.

<sup>33</sup> See Ioannes Duns Scotus, *Lectura* I d. 39, qq. 1-5, n. 69.

<sup>34</sup> See Ioannes Duns Scotus, *Lectura* I d. 39, qq. 1-5, n. 77; Ioannes Duns Scotus, *Ordinatio* I dd. 38-39, qq. 1-5, nn. [5], [24], [31]; Ioannes Duns Scotus, *Reportatio parisiensis examinata*, I d. 38, q. 1,

contingency. Although God *knows* determinately that A will be at some future instant of time, in the same instant of eternity God also knows that at the same future instant of time it is possible that A will not be, not only concerning the proximate cause, but also in what respects to God's will or volition. This does not amount to the conclusion that God wants «successively»; the presupposition is rather that for the same act in which God *wills* that A shall be in the instant of eternity, in that same instant of eternity God *can will* that A shall not be<sup>35</sup>.

Back to our *Quaestiones in duos libros*, it is first of all important to realize that, in order to understand the very nature and the truth or meaning conditions of future propositions, we should specify what a verb in a particular tense does or can do in the proposition. In *Quaestiones in duos libros* q. 6 it is asked «Whether a verb in the present unites the [determinate] now that is exemplified or unites indifferently whatever present<sup>36</sup>». The tensed verb is a part of the discourse apt to signify or co-signify time. After all in a proposition the verb puts – beyond signification – a temporal difference, that is, present, past, and future. If one can say that «to run» signifies the action of running, then when one says «Socrates runs» a temporal difference is co-signified, and it is respective to *the action of running*, namely, *the present action*. The thing signified by the verb, i.e. *the action of running*, is «contracted» to present time through the verb in discrete present<sup>37</sup>.

«Socrates runs» always has the same signification, but it does not always have the same truth value. In order for a present proposition to be true, it is necessary that what is enunciated is the case in the co-signified time. Co-signification becomes particularly

---

n. 45. See also SÖDER, J.R., *Kontingenz und Wissen. Die Lehre von den futura contingentia bei Johannes Duns Scotus*, Aschendorff, Münster 1999, pp. 183-198; PICH, R.H., *Der Begriff der wissenschaftlichen Erkenntnis nach Johannes Duns Scotus*, Rheinische Friedrich-Wilhelms-Universität Bonn, Bonn 2001, Chapter 6, division 6.4.3.

<sup>35</sup> This amounts to the point that Scotus conceives contingency in future propositions as a case of synchronic contingency, already known in realization by the divine intellect; this implies indetermination in causation and potency, and allows determination of knowledge. Determination of knowledge – or determinate knowledge of truth values of all propositions, given immutability of knowledge – does not prevent metaphysical contingency and corresponding alethic contingency. See Ioannes Duns Scotus, *Reportatio parisiensis examinata*, I d. 38, qq. 1-2, n. 51, p. 60: «Ad illud pro opinione Thomae quando dicit causa indeterminata est respectu futuri contingentis, dico quod impossibile est Deum habere aliquid pro effectu nisi prius illud habeatur sub ratione obiecti voliti. Et sic determinata est voluntas divina quantum ad volitum, sed indeterminata quantum ad effectum; nec sequitur 'ergo indeterminate cognoscitur' quia determinatio notitiae stat cum indeterminatione potentiae». See also Ioannes Duns Scotus, *Lectura* I d. 39, qq. 1-5, nn. 54. 69; Ioannes Duns Scotus, *Ordinatio* I dd. 38-39, qq. 1-5, n. [26].

<sup>36</sup> See Ioannes Duns Scotus, *Quaestiones in duos libros Perihermenias* I q. 6, p. 167: «Iuxta hoc quaeritur utrum verbum de praesenti copulet nunc quod instat vel indifferenter quodlibet praesens».

<sup>37</sup> See SONDAG, «Introduction», op. cit., pp. 46-47. See Ioannes Duns Scotus, *Quaestiones in duos libros Perihermenias* I q. 6, n. 36, p. 175: «Ad secundum quaesitum dicendum quod verbum copulat sub tempore de praesenti discreto».

important in propositions that do not contain only common terms, for in them the temporal difference *must necessarily* be indicated. A verb unites the extreme terms of a proposition, subject and predicate, under the same temporal difference. Accordingly in «Socrates runs» both subject and predicate are taken together «under the reason of the present<sup>38</sup>». More exactly, the composition of subject and predicate under the same temporal difference by a present-tensed verb shows that, for Scotus, «present» itself is known above all as a co-presence. What is the present co-signified in a present-tensed proposition? It is the duration measured by the duration of an action<sup>39</sup>, or, more broadly, as we could add, by the duration of an action, a state or a natural condition. In fact, this can amount to the condition of identifying total actions that can themselves be divided in several parts comparable as prior and posterior items in a given continuity; however, in this and any other similar case it will happen that the fundamental distinction of time will be done according to present discrete parts that correspond to parts of a total action, such as the one expressed in the proposition «Someone builds a house in seven weeks<sup>40</sup>». Accordingly, a verb in the present tense basically unites «in the way of the instant» an extreme term of a proposition with the other extreme term, irrespective of what sense of present time is co-signified, as long as the thing *is actually present* or expresses *an actuality* either just discretely, continuously or always<sup>41</sup>. This explains why a verb in the present

---

<sup>38</sup> See SONDAG, «Introduction», op. cit., p. 47.

<sup>39</sup> See SONDAG, «Introduction», op. cit., pp. 48, 50.

<sup>40</sup> See Ioannes Duns Scotus, *Quaestiones in duos libros Perihermenias* I q. 6, n. 43, p. 178: «Ad aliud dico quod totum tempus, quod intelligitur ut distinctum a praeterito (scilicet ratione praeteriti) et a futuro in ratione futuri, dicitur tempus praesens. Unde quantitas temporis praesentis accipitur secundum comparationem ad actionem, sicut dicimus quod in septimana facit aliquis domum, intelligendo quod in illo toto tempore agit tantam actionem, et non quod immediate agit vel immediate egit. Et comparando partem temporis ad partem actionis, distinguimus idem tempus per praesens et futurum, quia respectu totius facti intelligitur praesens. [...]. Est enim tempus accommodatum verbo, ut mensuret actum eius».

<sup>41</sup> See Ioannes Duns Scotus, *Quaestiones in duos libros Perihermenias* I q. 6, n. 37, pp. 175-176: «Ad quod sciendum primo quod verbum praesens per se acceptum significat praesens. Significat autem verbum de praesenti rem suam non prout aliquid est habens esse in praeterito vel futuro, sed sub modo essendi praesentis rem suam denotat. Quia praeteriti nulla pars instat nec futuri, sed praesens instat; et verbum praesentis temporis rem suam significat per modum instantis. Et est quodammodo simile de nomine respectu suorum suppositorum, et de verbo praesenti. Quia 'homo' significat formam hominis vel hominem in actu, non hominem in potentia nec hominem qui fuit sub illis rationibus vel nominibus, sed hominem secundum actum suum; et quodlibet, cum intelligitur ut actum habens hominis, intelligitur homo. Sic verbum de praesenti denotat rem suam prout actum praesentis habet; et quodlibet tempus, cum intelligitur ut actum praesentem habens, consignificatur per verbum de praesenti. Differentia tamen est in hoc quod – quia terminus communis significat sine tempore – nihil prohibet ipsum intelligi simul convenire pluribus, quorum quodlibet intelligitur habere actum eius. Sed de temporibus praesentibus, quae multa sunt secundum ordinem et successionem, non potest intelligi quod multa sunt simul quibus conveniat praesens in actu; propter quod dissimile est de nomine ad supposita et de verbo praesentis temporis».

tense has to be taken, at least primarily, not as an indifferent or «confuse» present (not expressing just an indifferent time or an indifferent measuring of realization of something), but, particularly for the purpose of expressing a contingent or changeable state of affairs, as a determinate or discrete present instant<sup>42</sup>.

As rightly noted by G. Sondag, it would be interesting to further pursue the similarities between Scotus's and Simon of Faversham's account of co-signification of time in his *Perihermenias* q. 11. Faversham also affirms that a present-tense verb in contingent propositions is taken for the time that is actual, as long as the present action takes place, that is, as long as the present is<sup>43</sup>. Thus the discussion would have to include an account of time as such<sup>44</sup>. For Faversham «present time» can be viewed as a form common to successive present items. Scotus rejects this view, showing that if there is a similitude between a form («man») in its relation to suppositis and «present time» in its relation to present items – that they apparently work logically in the same way in a *dictum de omni* –, there is a decisive difference, which makes impossible to deal with «present» as a common form<sup>45</sup>. Nothing prevents that we conceive a common form such as «man» as convenient to a plurality of suppositis at the same time; we can think of plural present items too in the sense of parts of continuities such as when we think of total actions, states or natural conditions and its partial moments of realization, but then it is clear that we conceive of those respective plural present items according to *an order of succession*, so that while a present item is *another present item is not*. In this respect, we cannot conceive that there are several present items at the same time, to which the present time in act (as a common) form would apply<sup>46</sup>. If this were otherwise, a future-tensed proposition such as «You will

---

<sup>42</sup> See SONDAG, «Introduction», op. cit., p. 48. See Ioannes Duns Scotus, *Quaestiones in duos libros Perihermenias* I q. 6, n. 38, pp. 176-177: «Sciendum secundo quod verbum de praesenti pro eodem tempore copulat extremum extremo quod consignificat. Unde sicut consignificat tempus praesens discretum, ut distinguitur a praeterito et futuro, sic sub tali tempore copulat. Unde non potest intelligi quod copulet pro hoc nunc significato, quia tunc, transacto hoc nunc non significaret verbum praesentis temporis, ut praecogitum est. Nec copulat praesens commune ad praesens quod fuit et ad praesens quod erit, prout nomen commune significat; nam tunc ista 'tu eris albus' posset istam verificare 'tu es albus'; copulat igitur pro quolibet tempore praesenti, cum fuerit actu praesens».

<sup>43</sup> See SONDAG, «Introduction», op. cit., p. 48.

<sup>44</sup> On Scotus's account of time, see CROSS, R., *The Physics of Duns Scotus. The Scientific Context of a Theological Vision*, Clarendon Press, Oxford 1998, Chapters 12-13, pp. 214-256; LEWIS, N., «Space and Time», in Th. WILLIAMS (ed.), *The Cambridge Companion to Duns Scotus*, Cambridge University Press, Cambridge 2003, pp. 83-93; PICH, R.H., «Scotus sobre o estatuto ontológico do tempo», *Mediaevalia – Textos e Estudos* 26 (2007) 3-67.

<sup>45</sup> See SONDAG, «Introduction», op. cit., p. 49. See again Ioannes Duns Scotus, *Quaestiones in duos libros Perihermenias* I qq. 5-6, n. 37, pp. 175-176 (footnote 41, above).

<sup>46</sup> See also Ioannes Duns Scotus, *Quaestiones in duos libros Perihermenias* I qq. 5-6, n. 41, pp. 177-178: «Ad aliud dico quod 'praesens' ex sua significatione significat praesens quod instat, quia alioquin non esset praesens. Nam praesens quod erit vel quod fuit, non est praesens, ideoque ex sua forma artat rem verbi, ut intelligatur sub praesenti quod instat. Sed licet ex eo quod nomen posset intelligi habere

be white» would verify a present-tensed proposition such as «You are white», that is, the latter would have the same truth value of the former<sup>47</sup>.

## 2. Contingent Future Propositions

I think we now have all needed presuppositions for a correct reading of the main Questions respective to our main topic. I will take a «contingent future proposition» for every future-tensed proposition about a singular causally indeterminate event or state of affairs, such as «You will be white in *t*». I assume that Duns Scotus has no interest, in Questions 7-9, in analysing contingency and knowledge respective to events or states of affairs depending on or existing as a result of human decisions or human volitive acts. If there is furthermore the question whether someone can know in advance whether the contingent future event will take place or not, the answer should be clearly no, precisely because the first item in a given causal chain that originates an event or state of affairs is taken to be indeterminate. What we can previously know is only that a disjunction like the following one is true: «It will take place or it will not take place<sup>48</sup>».

Scotus presupposes three kinds of future events, which now do not exist in themselves, but only «in their cause»: (1) a future event that follows necessarily from its cause; (2) a future event that has inclination to be produced by its cause, although it may be hindered by something; (3) a future event that is indeterminate in its cause concerning existence and non-existence. Things relate in the future to existence, according to these three ways<sup>49</sup>. It is only the third kind of future event that concerns us now. It is in order to understand how this third kind of future event relates to existence that Scotus formulates two very similar questions: in Question 7 he does not ask whether *a future* proposition is simply true or false, but whether a future proposition is true or false «determinately» (*determinate*)<sup>50</sup>. A proposition that is determinately true is one that can be determined as

---

multa supposita simul, sicut hoc nomen 'homo', tamen praesens tempus, ratione formae rei quam significat sub propria ratione, non potest simul multa habere sub ratione praesentis. Ideo res verbi intellecta sub ratione praesentis non intelligitur sub indifferentia ad multa praesentia simul. Unde haec 'homo currit' non verificatur quia homo curret cras».

<sup>47</sup> See SONDAG, «Introduction», op. cit., pp. 49-50.

<sup>48</sup> For definitions assumed in this paragraph see the remarkable study by FLECK, F.P.A., *O problema dos futuros contingentes*, Edipucrs, Porto Alegre 1997, pp. 81-84.

<sup>49</sup> See Ioannes Duns Scotus, *Quaestiones in duos libros Perihermenias* I qq. 7-9, n. 14, p. 183: «Ad primum quaesitum dicendum quod propositio singularis de futuro contingenti nec simpliciter est vera nec falsa, nec determinate vera nec determinate falsa. Ad quod sciendum quod 'verum' significat esse quod est, 'falsum' esse quod non est. Ex quo sequitur quod 'sicut res se habet ad esse, sic ad veritatem'. Quod autem est actualiter in praesenti, in se ipso habet quod sit verum, sicut habet esse per se. Quod autem futurum est, non est in se ipso, sed in causa; quod contingit tripliciter. Primo modo est aliquid in causa quod necessario sequitur ex illa; alio modo quod habet inclinationem ad causam ut producatur a causa, potest tamen impediri; tertio modo quod non magis se habet ad esse quam ad non-esse. Istitus tribus modis se habent res in futuro ad esse».

<sup>50</sup> See Ioannes Duns Scotus, *Quaestiones in duos libros Perihermenias* I q. 7, p. 179: «Quaeritur an propositio de futuro sit determinate vera vel falsa».

true, and so we have to take for granted that there is a way of knowing that it is true. This is exactly what happens when what the proposition enunciates «is the case» or «exists». If this does not apply, then it is true or false only indeterminately. In Question 8 Scotus asks whether a proposition such as «A will be» is determinately true *now*<sup>51</sup>.

Of course the main answer to the Questions can only be understood if we take for granted that Scotus, just like Aristotle before him, presently investigates the truth value and knowledge conditions of *contingent* future propositions, that is propositions expressing «things which are to both sides [*ad utrumlibet*]» of possible truth value or indeterminate<sup>52</sup>. As one would expect, Scotus follows Aristotle by stating that a singular proposition that is future and contingent is neither simply true nor simply false, neither determinately true nor determinately false. A singular contingent future proposition such as «Paul will be seated» is rather «indeterminately» (*indeterminate*) true or false<sup>53</sup>.

We must bear in mind now *four* presuppositions for this answer. *First*, «true» means «to be what is»; «false» means «to be what is not». That means that «How a thing behaves concerning existence, so it behaves concerning truth<sup>54</sup>». What is «present» is in act now and has in itself what makes it true: it has existence through itself. «Future» in three senses

---

<sup>51</sup> See Ioannes Duns Scotus, *Quaestiones in duos libros Perihermenias* I q. 8, p. 180: «Supposito quod *a* eveniat postea, quaeritur an haec nunc sit determinate vera '*a* erit?».

<sup>52</sup> See Ioannes Duns Scotus, *Quaestiones in duos libros Perihermenias* I qq. 7-9, n. 4, p. 180: «Ad oppositum est Aristoteles, qui dicit quod in his quae sunt ad utrumlibet, non magis est oratio vera vel falsa; igitur etc.».

<sup>53</sup> See Ioannes Duns Scotus, *Quaestiones in duos libros Perihermenias* I qq. 7-9, n. 14, p. 182: «Ad primum quaesitum dicendum quod propositio singularis de futuro contingenti nec simpliciter est vera nec falsa, nec determinate vera nec determinate falsa. Ad quod sciendum quod 'verum' significat esse quod est, 'falsum' esse quod non est. Ex quo sequitur quod 'sicut res se habet ad esse, sic ad veritatem'. Quod autem est actualiter in praesenti, in se ipso habet quod sit verum, sicut habet esse per se». Although Scotus's conclusion on the meaning of contingent future propositions is arguably similar to Aristotle's conclusion, a rigorous comparison between Scotus's views on the matter in our *Quaestiones* and Aristotle in Chapter 9 of *Perihermenias* cannot be pursued here; in fact, Scotus's three questions formulate problems and make use of devices (see Concluding Remarks) other than Aristotle's essential concerns and reasonings about the truth value of «future singulars» in that chapter; see again ACKRILL, «*De interpretatione* – Notes», op. cit., pp. 132-142. The literature on contingency, determination, and the meaning of contingent future propositions in Aristotle's *Perihermenias* Chapter 9 is of course legion; see for example HINTIKKA, Jaakko, *Time and Necessity – Studies in Aristotle's Theory of Modality*, Clarendon Press, Oxford 1973; HINTIKKA, Jaakko (in collaboration with REMES, UNO and KNUUTTILA, Simo), «Aristotle on Modality and Determinism», *Acta Philosophica Fennica* 29 (1977) 7-124; SORABJI, Richard, *Necessity, Cause, and Blame: Perspectives on Aristotle's Theory*, The University of Chicago Press, Chicago 1980 (paperback edition 2006), pp. 91-140; WATERLOW, Sarah, *Passage and Possibility. A Study of Aristotle's Modal Concepts*, Clarendon Press, Oxford 1982, pp. 79-109.

<sup>54</sup> See footnote 57, below. On Scotus's theory of truth, see MARMO, C., «Ontology and Semantics in the Logic of Duns Scotus», in U. ECO - C. MARMO (eds.), *On the Medieval Theory of Signs*, John Benjamins Publishing Company, Amsterdam – Philadelphia 1989, pp. 143, 168-170 (pp. 143-193). In a working definition for the purposes of this essay, we say that a «truth» is a proposition which, because

(*tripliciter*) was already defined above<sup>55</sup>. *Second*, Scotus assumes *here* a realistic correspondence theory of truth<sup>56</sup>: «propositions are true as long as they relate to existence». A proposition that expresses the existence of a thing in the way the thing relates to existence, is true. If an *oratio* differently enunciates the existence of a thing it is false<sup>57</sup>.

*Third*, departing from its signification or its mode of signifying, any future proposition designates in a way equally determinate the existence of anything, because the actual existence of things does not change the «signification of the discourse». This presupposition is explained in this form: the «enunciation» (*dictio*) and the «proposition» signify the same, no matter whether the thing exists or does not exist<sup>58</sup>. *Fourth*, a future proposition can be taken as signifying in two different ways «something in the future»: it can (a) signify that it is true *now* that something will have true existence *in the future*. In this sense «You will be white in *a*» signifies that now such is the case in the thing that, in the moment *a*, it will be white; or it can (b) signify *now* that you will be white *then*, not being the case that it signifies to be the case *now* that «you» *have* to be white in *a*, but only that «you» will be white *then*. What is the difference? To signify that now it is the case that you will be white in *a* is more than to simply signify that you will be white in *a*<sup>59</sup>. The first formulation expresses *determination* from now to the future; the second

---

of its total meaning or a meaning depending of its combined parts, being itself a non-contradictory composition of things insofar as they are conceived [*intelliguntur*] by the mind, corresponds to or agrees with reality, receiving then a truth value – i.e. «true» – or being, then, «verified». See also CESALLI, *Le réalisme propositionnel*, op. cit., pp. 138sq., 165sq.

<sup>55</sup> See Ioannes Duns Scotus, *Quaestiones in duos libros Perihermenias* I qq. 7-9, n. 14, pp. 182-183: «Quod autem futurum est, non est in se ipso, sed in causa; quod contingit tripliciter. Primo modo est aliquid in causa quod necessario sequitur ex illa; alio modo quod habet inclinationem ad causam ut producatur a causa, potest tamen impediri; tertio modo quod non magis se habet ad esse quam ad non-esse. Istis tribus modis se habent res in futuro esse».

<sup>56</sup> See again MARMO, «Ontology and Semantics in the Logic of Duns Scotus», op. cit., pp. 143, 168-170. For a contemporary account of the «correspondence theory» of truth, see for example KIRKHAM, R.L., *Theories of Truth. A Critical Introduction*, MIT Press, Cambridge, 1997 (fourth printing), pp. 119sq. However, if we consider the several kinds of truth, such as necessary and contingent, *a priori* and *a posteriori*, we should certainly agree with Vos, *The Philosophy of John Duns Scotus*, p. 184, that the fundamental notion is «conformitas»: «The two decisive aspects of truth as *conformitas* are as follows. A proposition assented to is only *true* if it is guaranteed by itself or by external reality». See also CESALLI, *Le réalisme propositionnel*, op. cit., pp. 138sq.

<sup>57</sup> See Ioannes Duns Scotus, *Quaestiones in duos libros Perihermenias* I qq. 7-9, n. 15, p. 183: «Secundo est intelligendum quod 'orationes sunt verae sicut res se habent ad esse'. Nam oratio enuntians esse de re, secundum quod se habet ad esse, vera est; aliter enuntians falsa est».

<sup>58</sup> See Ioannes Duns Scotus, *Quaestiones in duos libros Perihermenias* I qq. 7-9, n. 16, p. 183: «Tertio intelligendum est quod propositio de futuro ex suo significato vel modo significandi aequaliter designat determinate esse de quolibet, quia esse rerum non mutat significationem sermonis, quia dictio et oratio idem significant re existente et non-existente». On Scotus uses and understanding of «modes of signifying» see PERLER, «Duns Scotus's Philosophy of Language», op. cit., pp. 172-174.

<sup>59</sup> See Ioannes Duns Scotus, *Quaestiones in duos libros Perihermenias* I qq. 7-9, n. 17, p. 183:

expresses absence of determination from now to the future, and this is how Scotus views the contingent future proposition<sup>60</sup>.

These presuppositions are conditions for determining truth value of all sorts of future-tensed propositions. They are all that we need to determine truth value of a contingent proposition such as «You will be white in *a*». If it is enunciated «absolutely», if it is expressed to signify that the thing has – in its existence in its cause, whatever it is – such relationship to existence that you *must* be white in *a*, then it is determinately false. What grounds such conclusion is the *second* presupposition: «Propositions are true as long as they relate to existence<sup>61</sup>». When «You will be white in *a*» is enunciated, it does not behave now in its cause so that it must have existence in *a* – otherwise the thing would be produced from necessity and be now determinately true<sup>62</sup>. But such thing does not determinately behave in its cause to future time: this we have read in the *first* presupposition.

Scotus also clearly insists in an aspect of the *fourth* presupposition, namely that a future proposition just signifies *now* that something will be the case *then*. If a future proposition only means that something future – the time in which it signifies in case it turns to be present then – will be the case, then it is correct to affirm that the future

---

«Quarto est intelligendum quod propositio de futuro potest intelligi dupliciter significare aliquid in futuro. Vel ita quod propositio de futuro significet nunc verum esse quod aliquid in futuro verum esse habebit; verbi gratia quod haec 'tu eris albus in *a*' significet nunc esse in re, ita quod tu in *a* tempore eris albus. Vel potest intelligi quod significet nunc quod tu eris albus tunc; non quod significet nunc ita esse quod tunc debeas esse albus, sed quod significet nunc quod tunc tu eris albus. Quia significare nunc esse quod tu in *a* eris albus, hoc est plus significare quam significare tu eris albus in *a*».

<sup>60</sup> See Vos, *The Philosophy of John Duns Scotus*, p. 176: «The term *contingens* hardly occurs in Duns' logical writings, but he still pays attention to what can be called a contingent proposition. Just as a necessary proposition, a contingent proposition is a true proposition. So a contingent proposition is in fact a contingent truth, for instance *Socrates is pale*. In such cases, the predicate expresses an accidental property, namely *being pale*, which is asserted of someone and obtains in reality. Contingent truths entail the existence of the involved individuals or substances».

<sup>61</sup> See Ioannes Duns Scotus, *Quaestiones in duos libros Perihermenias* I qq. 7-9, nn. 1. 15. 18, pp. 179. 183; see n. 1, p. 179: «Quaeritur an propositio de futuro sit determinate vera vel falsa. Quod falsa, videtur: Quia aliter significat esse quam est in re; igitur etc. Consequentia patet, quia in eo quod res est praesens, sic orationes sunt vera. Et in littera dicitur quod 'orationes sunt verae sicut et res'. Antecedens patet, quia propositio de futuro significat nunc quod res habebit esse determinatum, quod esse est indeterminatum».

<sup>62</sup> Here Scotus follows Aristotle strictly in *De interpretatione* I 9, 18a39-8b9, 18b9-16. See Ioannes Duns Scotus, *Quaestiones in duos libros Perihermenias* I qq. 7-9, n. 18, pp. 183-184: «Dico igitur quod haec 'tu eris albus in *a*', absolute enuntiata, si illa significet rem sic se habere ad esse ut tu in *a* debeas esse albus, haec propositio est determinate falsa, quia "orationes sunt verae", etc., per secundam praemissarum. Res autem talis enuntiata non sic se habet nunc in sua causa ut tunc debeat habere esse, quia si nunc se haberet res in sua causa ut tunc debeat habere esse, hoc iam foret ex necessitate et esset nunc determinate verum. Et sic procedunt duae primae rationes quas facit Aristoteles. Sub hoc enim intellectu significat propositio de futuro aliquid esse nunc determinate ad esse pro tempore de futuro quod non est determinatum».

proposition is *indeterminately true or false*. The reason is that a future proposition that enunciates in this way does not enunciate what now has existence or non-existence as something determinate, for the real existence that the thing has in its cause now is not enunciated: it is a *future* proposition. The co-signification of the verb is not present, but future time, this is the temporal difference that it places. This is why, even if the thing has now a determinate form of existence in its cause, its existence is enunciated to the future, and it cannot be declared now a true or false proposition. It is not enunciated that the existence of the thing is now determinate in such a way that it will be in some future. It is just enunciated that the thing will behave in that form. I think that precisely at this point we can see the very contents of the *third* presupposition explained above. It reminds us that because of its signification and its mode of signifying a future proposition always enunciates something determinately. Again, since the contingent thing is not in its cause more inclined to existence or non-existence, it is not affirmed that the thing is such a form that it *has* to exist under that form<sup>63</sup> – just like, for example, in the (necessary) proposition «A human being is a living being». It is therefore not possible to affirm in a definite way «This will be» or «This will not be»; as in the second way of signification in the *fourth* presupposition, contingent future propositions just say that something will be the case, and hence that now in their cause they are neither absolutely false nor absolutely true, determinately true or determinately false<sup>64</sup>.

If we remember now that in Question 8 it is asked «Whether a proposition such as «A will be» is determinately true now», it is understandable that the answer is negative,

---

<sup>63</sup> See Ioannes Duns Scotus, *Quaestiones in duos libros Perihermenias* I qq. 7-9, n. 19, p. 184: «Si autem propositio de futuro non significat nisi quodcumque futurum pro quo significat si fuerit praesens, quod tunc verum est dicere – quoniam illud est quod nunc enuntiat futurum – propositio de futuro est indeterminare vera vel falsa. Cuius ratio est quia propositio de futuro sic enuntians, non enuntiat de eo quod nunc est esse vel non esse ut aliquid determinatum, quia secundum istum intellectum non enuntiat esse quod habet res in sua causa, quia propositio est de futuro. Propter quod, licet res nunc habeat esse determinatum in sua causa et enuntietur esse de re pro aliquo futuro, non diceretur nunc propositio vera vel falsa. Quia non enuntiat nunc esse determinatum ut sit pro aliquo futuro, sed enuntiat nunc quod sic se habebit, et non enuntiat rem sic se habere ut tunc debeat esse».

<sup>64</sup> See Ioannes Duns Scotus, *Quaestiones in duos libros Perihermenias* I qq. 7-9, n. 20, p. 184: «Ideo dicit Aristoteles quod in illis quae sunt ad utrumlibet, non magis est affirmatio vera quam negatio. Unde non contingit dividendum dicere definite hoc erit, neque definite hoc non erit; definite autem dicit hoc fore, quando enuntiat sic esse nunc ut aliquid habebit esse in futuro». In the answers to the initial arguments, Scotus explores the idea of the indetermination of future propositions enunciated now. If a proposition such as «You will be white in *a*» enunciates in a determinate way the existence of the thing for a future instant of time, then the proposition now is neither false nor true, for it is right now something indeterminate which one of the contradictories will have existence in that future time. See Ioannes Duns Scotus, *Quaestiones in duos libros Perihermenias* I qq. 7-9, n. 21, p. 185: «Ad primum argumentum dico quod propositio de futuro, si significet nunc esse ita quod res in futuro habebit esse tunc, significat esse aliter quam est, et est falsa – quamvis eveniat res quae enuntiat evenire – non propter eventum rei, sed propter modum enuntiandi; enuntiat enim aliter evenire quam evenit. Si intelligitur secundo modo, quod enuntiet determinate esse de re pro tempore determinato futuro,

that is, any contingent future proposition is not determinately true fundamentally because (i) the way the thing enunciated exists in its cause now is indeterminate and (ii) the time that is co-signified for the realization of the thing is the future<sup>65</sup>. However, at the initial arguments Scotus had mentioned an opinion affirming that «A will be» is determinately true now. No proposition is judged true or false except by considering the time in which the predicate can inhere in the subject. This is the case, clearly, about *past* propositions, and this is the case, and so is the opinion, about *future* propositions as well: when one says «You will be white in *a*», the meaning is not that something is or is not true *now* about the thing [that you are white or not white *now*]. The meaning is that in *a* it will be true to say that «You are white». If the thing in *a* will behave in the way the proposition affirms now that it behaves in *a*, then this same proposition is determinately true now<sup>66</sup>.

The answer to this argument is particularly important in order to realize how a contingent future proposition relates to existence. In what sense does a proposition relate

---

propositio nunc nec est vera nec falsa, quia nunc est indeterminatum quod contradictorium habebit esse pro illo tempore». When Scotus answers to an argument in n. 3, he reminds us that a proposition such as ««You will be white» is true» must be distinguished according to the *sensus compositionis* and the *sensus divisionis*. According to the sense of composition the proposition is false, for it means then that the truth will concern the *dictum* for the present. But ««You will be white» is true now» does not follow from ««You will be white» is true». According to the sense of division the proposition only means that «You will be white» is true, and that proposition is indeterminately true or false now, just like the first one. See Ioannes Duns Scotus, *Quaestiones in duos libros Perihermenias* I qq. 7-9, n. 23, p. 185: «Ad tertium dicitur quod haec ‘te fore album’ est verum’ est distinguendum secundum compositionem vel divisionem. In sensu compositionis est propositio falsa, et significat quod verum insit huic dicto pro praesenti ‘te fore album’; nec sic sequitur ex prima. Alio modo accipitur in sensu divisionis, et non significat nisi quod ‘te fore album’ verum est, et haec est indeterminate, sicut et prima». He also considers a different answer for ««You will be white» is true» in the sense of composition; see Ioannes Duns Scotus, *Quaestiones in duos libros Perihermenias* I qq. 7-9, n. 24, pp. 185-186: «Aliter tamen dicendum quod ista propositio ‘te fore album’ est verum’ in sensu compositionis significat, non quod nunc res sic se habeat ut haec enuntiat ‘tu eris albus in *a*’ – tunc enim significaret determinate falsum –, sed verum enuntiatum de dicto intelligitur, sicut vera quaedam assertio rei quae importatur per dictum pro tempore pro quo denotantur extrema dicti uniri. Ideo etiam in sensu compositionis est propositio indeterminate vera, quia veritas eius enuntiata debet intelligi sicut quaedam assertio compositionis importatae per dictum pro tempore pro quo enuntiat praedicatum dici de subiecto».

<sup>65</sup> See Ioannes Duns Scotus, *Quaestiones in duos libros Perihermenias* I qq. 7-9, n. 25, p. 186: «Ad secundum quaesitum dicendum quod propositio de futuro non est determinate vera, sicut patet ex dictis».

<sup>66</sup> See Ioannes Duns Scotus, *Quaestiones in duos libros Perihermenias* I qq. 7-9, nn. 4-5, p. 180: «n. 4: Supposito quod *a* eveniat postea, quaeritur an haec nunc sit determinate vera ‘*a* erit?’ n. 5: Quod sic, videtur: Nulla propositio iudicatur vera vel falsa nisi pro tempore pro quo praedicatum potest inesse subiecto, ut patet de praeteritis propositionibus, quae non iudicantur secundum dispositionem rei quam nunc habent, sed secundum illam quam habuerunt. Igitur similiter erit in illis de futuro. Sic autem dicendo ‘tu eris albus in *a*’, non significatur aliquid de re nunc esse vel non esse, sed significatur quod in *a* verum erit dicere quod ‘tu es albus’. Si igitur sic se habebit res in *a* sicut nunc enuntiat propositio rem se habere in *a*, haec nunc est determinate vera».

to the existence of something? A proposition about a future contingent does not enunciate now the existence of a thing in the sense that the thing has relationship with existence now. And a proposition about a future contingent does not enunciate now the non-existence of a thing other than how the thing is. But in spite of the «distance» respective to actual existence now, Scotus affirms that the proposition about a future contingent enunciates *for the present time* a determinate existence of the thing *for the future time* – after all, the enunciation is done in the present and it has therefore a determinate signification, although the affirmed thing is relative to the future in terms of its existence. This seems to imply that in a particular sense (iii) every contingent future proposition keeps a co-signification of the present time that reveals that it has a determinate signification and mode of signification<sup>67</sup>, a signification that expresses determinately how the existence of things can apply. Of course every proposition of this sort has also a temporal difference to the future that implies that the existence signified is not actually determinately realized, but it is the case, as it were, only in its cause (potentially). Accordingly, since for the future time the proposition is not determined yet, the proposition that now enunciates – in terms of the sense of the realization of truth conditions – a determinate existence for that future time will neither be said to be now determinately true nor to be determinately false<sup>68</sup>. That the sense of the contingent future proposition is determined means that for the co-signified present the proposition says *this* and not something else; however in the future it does not have a meaning yet<sup>69</sup>.

### 3. Signification and Indetermination of Meaning

In Question 9, «Whether it is possible that neither part of a contradiction is true», the third question of our set of questions about future propositions, Scotus brings forth one opinion that argues that this is possible. It is affirmed that every proposition signifies that it is true. «You will be white tomorrow» signifies therefore that it is true. The first premise applies because for every proposition its *dictum* or its qualified (intended) judgement will be true – more exactly: it will be a truth claim, claiming either that something is true or that something is false. As a matter of fact, the argument focuses on the idea that in every future proposition one and the other side of the contradiction will have to signify that the proposition is determinately true. If one, then, traditionally says that one and the other part are not determinately true, it follows that both are false<sup>70</sup>.

---

<sup>67</sup> See footnote 58.

<sup>68</sup> See Ioannes Duns Scotus, *Quaestiones in duos libros Perihermenias* I qq. 7-9, n. 26, p. 186: «Ad primum argumentum dico quod propositio de futuro contingenti non enuntiat nunc esse sicut res se habet ad esse; nec enuntiat nunc non esse aliter quam res se habet. Sed dico quod pro isto tempore enuntiat determinatum esse rei pro futuro tempore. Propter quod, cum pro illo tempore (ut patet) non sit determinatum, propositio nunc enuntians determinatum esse pro illo tempore, dicetur nec nunc determinate vera nec determinate falsa».

<sup>69</sup> See the Scotist text in footnote 66.

<sup>70</sup> See Ioannes Duns Scotus, *Quaestiones in duos libros Perihermenias* I qq. 7-9, nn. 9-10, p. 181: «n. 9: Quaeritur an possibile sit neutram partem contradictionis esse veram. n 10: Quod sic, videtur:

In his answer to this challenge Scotus affirms that if a future proposition enunciates that it is *now determinate* that the thing enunciated will have existence in the future (or the contrary of this: that it will not have existence in the future), then one and the other part of the contradiction in future propositions are false. Why? Because then one part enunciates as something definite what will be, and the other part enunciates also as something definite what will not be. If a contingent future proposition affirms something determinately, then both parts of the contradiction are false, because this is not how a contingent future proposition has meaning according to the existence of the thing. If we keep in mind – reminding our presuppositions – that a future proposition enunciates actual existence or non-existence of the thing only for the future, without enunciating determinately anything about the existence it has now in its cause, we can only conclude that both parts of the contradiction are indeterminately true or false<sup>71</sup>.

When Scotus then answers the initial arguments, he says that the *dictum* «You will be white» is true» is not determinately true or false *now*. Through this proposition we understand that «will be white» is affirmed of «you» for a future time, not for the time which the actual now refers to. As a matter of fact, it is not indeterminate «that you will be white» *in the future*. But it is not signified that *now* «you» are white or not, and it is not signified either that the relationship of being so or so determined is in such a way determined in the cause that «you» will have indeed in the future this or that existence<sup>72</sup>. If «You will be white» would mean that it is now determinate what now is enunciated of the future and what in the future would have existence, the proposition would be rather determinately false, because it would mean now that what is contingent *is determined* to

---

Quaelibet propositio significat se esse veram, ergo ista 'tu eris albus cras' significat se esse veram. Antecedens patet, quia ad omnem propositionem veram sequitur suum dictum fore verum. Similiter contradictorium affirmativae ut ista 'tu non eris albus' infert hanc '«te non fore album» est verum'. Utrumque igitur contradictorium in illis de futuro significat se esse determinate veram. Cum igitur neutra sit vera, sequitur utramque esse falsam. – Hoc conceditur, quod utraque pars contradictionis simul sit falsa in futuris, ratione modi essendi qui in neutro contradictorium negatur».

<sup>71</sup> See Ioannes Duns Scotus, *Quaestiones in duos libros Perihermenias* I qq. 7-9, n. 28, p. 187: «Ad tertium quaesitum dico quod si propositio de futuro enuntiat nunc esse determinatum quod res enuntiata habeat esse in futuro, utraque pars contradictionis in illis de futuro falsa est; quia una pars enuntiat esse definitum quod erit, alia esse definitum quod non erit; et (ut patet) falsum est, cum neutrum sit determinatum sed utrumque indeterminatum. Et si propositio de futuro tantum enuntiat rem esse pro futuro, et non determinate aliquid de esse quod nunc habet res in sua causa, utraque pars est indeterminate vera vel falsa».

<sup>72</sup> See Ioannes Duns Scotus, *Quaestiones in duos libros Perihermenias* I qq. 7-9, n. 29, p. 187: «Ad primum argumentum in contrarium dico quod haec propositio '«te fore album» est verum', non est nunc determinate vera vel falsa; quia per illam propositionem intelligitur 'fore album' affirmari de te pro aliquo tempore futuro, non pro tempore quod nunc instat. Unde licet non sit indeterminatum 'te fore album' in futuro – quia te fore album in sua causa est ad utrumlibet –, quia tamen non significatur te nunc esse album vel non esse nec significatur respectum esse determinatum in causa ut in futuro habeat hoc esse, ideo haec propositio 'tu eris albus' non est nunc determinate vera vel falsa».

one part of the contradiction or of the exclusive disjunction. And, granted that «You will be white» means that it is now determinate what now is enunciated of the future and what only in the future would have existence, then *both parts* of the contradiction – the affirmative part and the negative part – would be false<sup>73</sup>.

All further aspects in these Questions on future propositions are variances of analysis. They are interesting because they introduce semantical devices for clarifying the signification of propositions, in turn making clear their truth conditions. John Duns Scotus considers a couple of deviced objections stating that a future proposition is true determinately. One objection has the form of this inference: (1) «The future is future; therefore, the future is<sup>74</sup>». The other objection asserts that (2) a future proposition, which is said according to the «present» (such as «This is future»), does not affirm that something is now in a determinate way, but only enunciates that a thing will be, without determining that something is or is not. In the same manner a *contingent* proposition such as «Socrates is seated» is determinately true now, for the very reason that it expresses the happening of a thing in a determinate way, although it is not determinate that something is or not now, in this way a future proposition will be true<sup>75</sup>.

The first artificial objection is a *figura dictionis*. One changes what is a *quale* into what is a *quid*. In «Every future is future», what is predicated is «to-be-future». But when I say «The future will be» what is predicated is the existence under the mode of the future. Accordingly, «The future is future» is a present tense proposition, just like «A man is a man». But «The future will be» is not a present tense proposition. Even supposing that «The future will be» – a general proposition – is determinately true, it does not follow that any given singular and contingent future proposition is determinately true. Let us consider the following inference: «Every future will be»; «That you will be a bishop is future»; therefore «This [That you will be a bishop] will happen». Here we have a *figura dictionis*. In the major premise the common term («the future») is distributed over all suppositis (this future, that future, etc.), and this term is supposed to express the quiddity

---

<sup>73</sup> See Ioannes Duns Scotus, *Quaestiones in duos libros Perihermenias* I qq. 7-9, n. 29, pp. 187-188: «Si tamen propositio significaret nunc esse determinatum quod nunc enuntiatur de futuro et in futuro haberet esse, propositio esset determinate falsa, quia significaret nunc quod est contingens esse determinatum ad alteram partem; et hoc dato, esset utraque pars contradictionis falsa, quia una pars significaret hoc esse determinatum ad esse, altera significaret hoc esse determinatum ad non-esse – et ipsum est contingens».

<sup>74</sup> See Ioannes Duns Scotus, *Quaestiones in duos libros Perihermenias* I qq. 7-9, n. 30, p. 188: «Adhuc potest argui quod propositio de futuro sit determinate vera, quia sequitur 'futurum est futurum, igitur futurum est'. Antecedens est determinate verum; ergo et consequens».

<sup>75</sup> See Ioannes Duns Scotus, *Quaestiones in duos libros Perihermenias* I qq. 7-9, n. 31, p. 188: «Item, propositio de futuro, secundum nunc dicta, non assertit aliquid determinate nunc esse, sed fore de re enuntiat, non determinando aliquid esse vel non esse. Igitur sicut propositio de contingenti est nunc determinate vera – quia enuntiat eventum rei determinate, nec tamen determinat nunc aliquid esse vel non esse – sic propositio de futuro erit vera».

of the suppositis. But in the minor premise «future» is predicated of a state of affairs expressing its quality. Because of this in that premise one changes or takes for a *quid* («the / a future») what is actually a *quale* («future<sup>76</sup>»).

About the second artificial objection Scotus says that a future proposition such as «This will be» does not affirm *now* the existence or non-existence of something that is (*This is future*), but it affirms the existence or non-existence of something for the future (*This is future*). Hence, a future proposition is neither true nor false *now*. Surely a merely contingent proposition affirms *now* something determinately, for if I say «This occurs in a contingent manner» it means that the happening of this is contingent, and that it is the case or it is not the case determinately. Based on this – and having in mind, again, that Scotus in *In duos libros Perihermenias* does not show us any concern for his later theory of synchronic contingency, as already noted above –, one can even say that a contingent proposition is determinately true or false<sup>77</sup>. But the temporal difference that is found in a contingent *future* proposition demands another analysis of its truth value.

Scotus considers a final or (3) third objection against his answer to Question 9. If someone says «This will be», this can be paraphrased as «This is future». Because this second proposition is determinately true or false, the first proposition is determinately true or false too<sup>78</sup>. But the inference, so Scotus's reply, is clearly not valid. When one says «This will be», the predicate joint to the subject is understood as united to it for a future

---

<sup>76</sup> See Ioannes Duns Scotus, *Quaestiones in duos libros Perihermenias* I qq. 7-9, n. 32, pp. 188-189: «Ad primum dicendum quod consequentia deficit penes figuram dictionis, quia commutatur quid in quale; quia sic dicendo 'omne futurum est futurum', hic praedicatur illud quod futurum est; sed hic 'futurum erit' praedicatur esse sub modo de futuro; ideo etc. Unde haec 'futurum est futurum' est de praesenti, sicut haec 'homo est homo'; haec non: 'futurum erit'. Si tamen supponitur quod haec sit vera determinate 'futurum erit', adhuc non sequitur propter hoc quod propositio de futuro contingenti singulari sit determinate vera. Nam si sic arguitur 'omne futurum erit; haec 'tu eris episcopus' est futurum; igitur hoc erit', hic est figura dictionis; quia in maiori fit distributio pro suppositis, quorum quiditatem dicit distributum; sed in minori praedicatur futurum de quodam, ut dicens eius qualitatem, propter quod commutatur quid in quale – sicut hic 'quod scriptum est, scripsit aliquis; falsum scriptum est; igitur falsum scripsit aliquis'. Si autem descendatur sic 'omne futurum erit; hoc est futurum 'tu eris' est futurum»; igitur hoc futurum erit', sequetur conclusio; sed minor implicat falsum». Surely one can make the following reasoning: «Every future will be; «You will be» is a future; therefore, this future will be». In what concerns the form, the conclusion follows. But the minor premise implies something false, for «You will be» is not a future, but rather a proposition about the future.

<sup>77</sup> See Ioannes Duns Scotus, *Quaestiones in duos libros Perihermenias* I qq. 7-9, n. 33, p. 189: «Ad aliud dico quod propositio de futuro non asserit nunc aliquid esse vel non esse de eo quod est, sed pro tempore futuro; ideo nec nunc est determinate vera vel falsa. Sed propositio de contingenti nunc asserit aliquid determinate, quia cum dicitur 'hoc contingenter eveniet', significatur quod eventus eius est contingens, et ita determinate est vel non est; ideo illa de contingenti est determinate vera vel falsa».

<sup>78</sup> See Ioannes Duns Scotus, *Quaestiones in duos libros Perihermenias* I qq. 7-9, n. 34, p. 189: «Arguitur aliter ad principale: Si dicatur 'hoc erit', idem est dicere 'et hoc est futurum'. Sed secunda propositio est determinate vera vel falsa; igitur est prima».

time. The departure point for a future time is surely the present. This is the reason why when I paraphrase the proposition «This will be» into the proposition «This is future» I understand that the act (or the state of affairs) measured under the future time (This is *future*) is (indeterminately in respect to its existence or non-existence) united to the subject for the present time (This *is* future), which is the departure point of the future under analysis (and as such still unrealized). For this reason one can indeed affirm that «A man will be» and «A man is future» are just equivalent propositions<sup>79</sup>.

But because now it is indeterminate if the future act (or the state of affairs) will have existence, since the time which measures up the act (or the state of affairs) is present, the proposition «This is future» is indeterminately true, and so is the proposition «This will be» too. When one objects that the paraphrase «This is future» is present, implying that it is, therefore, determinately true or false, John Duns Scotus can answer that the paraphrase should not be interpreted as a present tense proposition. In order to be present it would be necessary that the designated act (or the designated state of affairs) would be actually measured up by the present time, and it is not enough that the present time is co-signified as specifying that the act (or the state of affairs) now has a determinate meaning for the future alone. But it is exactly such a specifying co-signification what happens in the proposition «This will be», and precisely because of this the proposition «This is future» should not be understood as a present proposition<sup>80</sup>.

### Concluding Remarks

If I may now make the attempt of saying in a nutshell, just as concluding remarks, how a future proposition has existential import or relates semantically to existence, I think that what we learn from this simple analysis can be summarized in the following lines:

(1) Contingent future propositions *have existential import*. The existential import of contingent future propositions depends on the way the thing enunciated exists in its cause at the moment of the enunciation – in the case of contingent propositions, we have to affirm that they enunciate indeterminate existence and are simply indeterminate concerning their meaning or are not more inclined to one or the other side of a given contradiction such as «Peter will be seated and Peter will not be seated»; it is beyond any

---

<sup>79</sup> See Ioannes Duns Scotus, *Questiones in duos libros Perihermenias* I qq. 7-9, n. 35, p. 189: «Dico quod sic dicendo 'hoc erit', actus copulatus subiecto intelligitur copulari pro tempore futuro, cuius terminus initialis est praesens; et ideo cum resolvitur 'hoc erit' in 'hoc est futurum', intelligitur actus mensuratus sub tempore futuro copulari subiecto pro tempore praesenti, quod est terminus initialis eiusdem futuri; propter quod idem valent 'homo erit' et 'homo est futurus'».

<sup>80</sup> See Ioannes Duns Scotus, *Questiones in duos libros Perihermenias* I qq. 7-9, n. 35, pp. 189-190: «Sed quia nunc est indeterminatum an actus futurus esse habebit, cum tempus mensurans ipsum sit praesens, ideo haec 'hoc est futurum' est indeterminate vera, sicut haec 'hoc erit'. Et cum dicitur quod hoc est de praesenti, dico quod hoc non est de praesenti; quia ad hoc quod sit de praesenti, necesse est actum designatum tempore de praesenti mensurari, et non solum consignificative. Sic non accidit in proposito; ideo non est de praesenti».

doubt that there are future propositions that enunciate future existing things that exist differently in their causes – namely in an indeterminate or in a determinate way;

(2) Precisely because the meaning of the proposition is searched in the way things exist now and not indifferently to a given time, we can affirm that, although things exist now indeterminately, the existential import of the proposition has to be determined by the temporal difference that the tensed verb in the proposition is able to put – these two aspects of the semantical analysis of contingent future propositions enunciated «now» are important devices in order to disambiguate propositions with a future-tensed verb or corresponding forms (such as propositions with the predicate « is future »), thus avoiding both diverse ways of interpreting them in terms of determination of meaning *now* and indicating fallacies generated by mistaken accounts of signification. The future-tensed verb is a sign that makes the mind represent future time: future is co-signified as the temporal «dimension» of the determinate realization or the existence of the thing;

(3) Finally – and this is something particular to Scotus's solutions to Questions on Aristotle's *Perihermenias* –, since such propositions have *not only* truth conditions that after analysis reveal that they are indeterminately true or false, *but also* a signification independent of the existence of things enunciated, I think it is right to say that their existential import is preserved by their signification and mode of signifying. Every contingent future proposition keeps a co-signification of the future time that reveals that it has a determinate signification and mode of signification, a signification that expresses determinately that the existence of things applies *in this* and not *in other way*.

João Rebalde\*

## OS CONCEITOS DE CIÊNCIA MÉDIA E CONCURSO DIVINO DE LUIS DE MOLINA CRITICADOS POR DOMINGO BÁÑEZ: DOIS PARADIGMAS

### Abstract

Luis de Molina reinterprets and develops the concepts of divine concursus and middle science to reconcile man's free will with divine prescience and omnipotence. These two main concepts of the *Concordia* were subject to a harsh controversy and criticism, among others by Domingo Báñez in his famous *Apologia*. Our study aims to examine these two concepts in Molina and in Báñez's criticism. A new interpretation of the controversy will be proposed, showing that it relies on a different appreciation of divine prescience and omnipotence.

**Keywords:** Free-will, foreknowledge, omnipotence.

**Authors:** Luis de Molina; Domingo Báñez

### Resumo

Luis de Molina reinterpreta e desenvolve os conceitos de concurso divino e ciência média para afrontar o problema da conciliação entre o livre arbítrio do homem e a presciência e onipotência divinas. Estes dois conceitos fundamentais da *Concordia* foram alvo de controvérsia e críticas, sendo de destacar as de Domingo Báñez, através da sua famosa *Apologia*. O nosso estudo pretende analisar estes dois conceitos em Molina e a crítica dos mesmos por Báñez, procurando reinterpretar a polémica entre os dois autores, mostrando que ela assenta na diversa valorização da presciência e onipotências divinas.

**Palavras chave:** Livre arbítrio, presciência, onipotência.

**Autores:** Luis de Molina; Domingo Báñez

A *Concordia*<sup>1</sup> de Luis de Molina (1535-1600) foi desde a sua primeira edição em Lisboa em 1588, e até antes, uma obra polémica e controversa. A crítica da ordem dominicana,

---

\* Doutorando do Programa doutoral em Filosofia da Universidade do Porto. Bolseiro de doutoramento da FCT (SFRH/BD/67210/2009) e membro do Instituto de Filosofia da Faculdade de Letras da Universidade do Porto, Via Panorâmica, s/n, 4150-564 Porto, Portugal; joaomrebalde@gmail.com

<sup>1</sup> Para a *Concordia* de Luis de Molina, usamos a edição Ludovici Molina, *Liberi arbitrii cum gratiae donis, divina praescientia, providentia, praedestinatione et reprobatione concordia*, I. Rabeneck (ed.), Collegium Maximum S. I. – Soc. Edit. “Sapientia”, Oniae – Matriti 1953.

especialmente através da *Apologia*<sup>2</sup> de Domingo Báñez (1528-1604) publicada em Madrid em 1595 contra a *Concordia* de Molina, é um dos momentos fundamentais da história do molinismo, da longa e consequente polémica *de auxillis*.

Esta polémica versa sobre diversos conceitos e posições assumidas por Molina na sua obra. Dois dos seus pontos fundamentais são o conceito de ciência média e de concurso divino. Báñez elabora uma crítica feroz contra Molina, que tem subjacente uma divergência teológico-filosófica e que põe a descoberto uma diferença de paradigmas derivada das próprias características da presciência e onnipotência divinas. Neste sentido, é preciso ter presente o sistema molinista, no que concerne a estes dois conceitos, e posteriormente a crítica de Báñez.

Na *Concordia*, Molina defende que Deus é uma causa absolutamente livre, que criou as possibilidades no seio das quais é possível pensar a disposição de todas as coisas e a liberdade das criaturas. Assume-se assim como a raiz originária e primeira da contingência, tal como indica a seguinte passagem: «devemos atribuir exclusivamente à vontade divina e livre a raiz de toda a contingência que observamos tanto na existência daquilo que num primeiro momento Deus sozinho produziu, como a constituição deste universo em todas as suas partes e conteúdo, como no facto de que se conserve e persevere tudo aquilo cuja conservação depende exclusivamente de Deus»<sup>3</sup>. Não obstante, as coisas que dependem exclusivamente da vontade divina distinguem-se daquelas que dependem também do influxo da vontade livre das criaturas<sup>4</sup>. O conjunto de possibilidades que está disponível ao exercício do livre arbítrio não depende apenas de Deus, embora sempre também através do seu concurso universal com a causa segunda, mas encontra-se na dependência irreduzível da própria determinação da criatura. Com esta distinção, Molina evita aquilo que considera ser a supressão do livre arbítrio, tanto do ser humano, como dos anjos<sup>5</sup>. As consequências dessa supressão são várias vezes sublinhadas pelo autor. Não apenas atenta contra a dignidade da criatura ou diminui o poder divino<sup>6</sup>, mas resvala também para

---

<sup>2</sup> Para a *Apologia fratrum praedicatorum in provincia Hispaniae sacrae theologiae professorum, adversus novas quasdam assertiones cuiusdam doctoris Ludovici Molina nuncupati* de Domingo Báñez, usamos a edição publicada em V. Beltrán de Heredia, *Domingo Báñez y las controversias sobre la gracia. Textos y documentos*, Consejo Superior de Investigaciones Científicas, Salamanca 1968, pp. 115-380.

<sup>3</sup> Cfr. Luis de Molina, *Concordia*, d. 47, 4, p. 294: «(...) radix totius contingentiae quae cernitur tum in eo, quod fuerint ea quae primo a solo Deo producta sunt, qualis fuit prima constitutio huius mundi universi quoad omnes suas partes atque ornatos illius, tum etiam in eo, quod conserventur et perseverent ea quorum conservatio a solo Deo pendet, soli liberae voluntati divinae est tribuenda».

<sup>4</sup> Vd. Luis de Molina, *Concordia*, d. 47, 3, p. 294.

<sup>5</sup> Luis de Molina, *Concordia*, d. 47, 9, p. 297.

<sup>6</sup> Molina contempla esta questão de um modo diverso. Pensa que o poder de Deus é mais enaltecido se for partilhado com as criaturas. Abre assim também para uma faceta amorosa e misericordiosa de Deus. Escreve contra Gabriel Biel, por considerar que este despoja as criaturas de produzirem os seus próprios efeitos para engrandecer a potência divina: «se Deus pode realizar as operações de todas as coisas tanto por si mesmo, como meio das virtudes que confere às causas segundas, então a sua

uma responsabilização de Deus pelo pecado e pelos males, numa atitude teórica similar àquela que Molina encontra e critica no luteranismo. O enaltecimento e salvaguarda do livre arbítrio, ao mesmo tempo preservando a perfeição e bondade divina, é o âmago da incursão teórica molinista através da *Concordia*.

No entanto, deve ter-se presente que a distinção que Molina faz entre as coisas que dependem exclusivamente de Deus, as que acontecem de modo necessário e as que exigem também a determinação do livre arbítrio, tem um sentido preciso que aponta diretamente à salvaguarda do poder divino. Deus é a causa primeira, absolutamente livre, que criou livremente, segundo a sua vontade, todas as coisas. E quis criar o livre arbítrio, conferindo poder à criatura para se determinar e para produzir autonomamente as suas próprias ações. Deus é assim a raiz de toda a contingência e livre arbítrio, que pelo seu poder e bondade, abriu essa possibilidade de liberdade. Nem tudo depende exclusivamente de Deus porque Ele mesmo conferiu essa possibilidade à criatura, conferindo-lhe inclusive comumente o seu concurso universal, para que o determine no exercício dessa mesma liberdade. Há assim uma outra raiz da contingência, uma raiz secundária e posterior, que é o livre arbítrio, mas que nunca põe em causa ou faz depender de si essa raiz primeira divina.

Mas a existência destas duas raízes de contingência levanta um profundo problema teológico-filosófico, tendo em conta as características atribuídas a Deus. Saber como pode ter um poder absoluto e um conhecimento prévio perfeito relativamente às criaturas e a todos os atos contingentes, que não diminua em nada o poder divino nem a liberdade da criatura. Molina avisa que negar a existência desse conhecimento prévio em Deus, não é apenas diminuir o poder das faculdades divinas ou tornar inexplicáveis as profecias, mas acarreta que o seu conhecimento se produza quando as coisas já estão realmente em ato, levando a que em Deus haja mudança, fazendo-o cair ao nível da criatura. Mas aceitar essa presciência tem subjacente um conjunto de dificuldades. O conhecimento prévio divino dos futuros contingentes parece suspender essa mesma contingência. Na medida em que é um conhecimento infalível e que não está sujeito a mudança, porque determinado desde a eternidade, lança sobre o livre arbítrio uma sombra de determinação e fatalismo. As dificuldades resumem-se na condição de que se Deus possui um conhecimento prévio do que acontecerá futuramente, e o seu conhecimento é necessariamente certo, então é necessário que o que acontece no futuro seja tal como Deus conhece. Não acontecer aquilo que é objeto da presciência divina, seria supor que o conhecimento divino se pode enganar ou modificar. É deste modo que está em causa a liberdade de arbítrio da criatura.

Para explicar como Deus possui essa presciência perfeita e se conserva ainda assim o livre arbítrio, Molina defende a existência em Deus de uma terceira ciência: «devemos distinguir em Deus uma tripla ciência, se não queremos errar ao tratar de conciliar a

---

potência é realçada em maior medida do que se só Ele as pode realizar» («Adde etiam plus extollere potentiam Dei, quod possit tum per se ipsum tum per virtutes quas causis secundis conferat efficere operationes omnium rerum, quam si solus ipse posset eas efficere»). Cfr. Luis de Molina, *Concordia*, d. 25, 6, p. 161.

liberdade do nosso arbítrio e a contingência das coisas com a presciência divina»<sup>7</sup>. Introduz e fundamenta assim uma nova ciência, que apelida de «ciência média», assumindo-a como intermédia entre as tradicionais ciências natural e livre.

Estas três ciências diferem e têm alcances diversos<sup>8</sup>. Molina explica que através da ciência natural, que é inata em Deus, conhece sem qualquer variação, todas as coisas que a sua potência pode realizar, conhecendo a totalidade de todos os seres necessários e contingentes potenciais, assim como as suas relações, independentemente da sua existência em algum momento. Esta ciência é assim anterior a qualquer ato de determinação da vontade divina. Já a ciência livre é aquela que permite o conhecimento determinado e absoluto, posterior ao ato livre da vontade divina, do que sucederá na ordem escolhida.

Por sua vez, a nova ciência define-se por ser aquela que, anteriormente à existência de algo no tempo, faculta uma *supercompreensão*<sup>9</sup> através da qual Deus tem uma presciência certa dos atos futuros do livre arbítrio, realizados a partir da sua liberdade inata, consoante a ordem de coisas e de circunstâncias que decida criar, e em função dos auxílios que decida conceder, sem que este conhecimento force de algum modo o livre arbítrio a um resultado determinado<sup>10</sup>.

As diferenças entre as duas ciências tradicionais e a nova ciência são assinaláveis e ditam a sua autonomia e posição intermédia. A ciência média não é natural, porque Deus pode por intermédio dela saber algo contrário ao que realmente sabe, uma vez que tem em conta os atos do livre arbítrio, que podem variar em função do exercício ativo da sua liberdade inata. Desse modo, sendo outra a ação do livre arbítrio, também o conhecimento divino desse ato seria outro. A ciência média também é diferente da ciência livre, porque é anterior a qualquer ato livre da vontade divina e porque não pode conhecer através desta ciência nada diverso do que sabe. Contudo, a ciência média pode considerar-se ciência natural porque é anterior à determinação de qualquer ato da vontade divina e porque através dela Deus não pode conhecer algo diverso, e pode considerar-se livre porque o resultado que varia em função da autodeterminação do livre arbítrio está dependente da ordem de coisas e circunstâncias em que a determinação livre da vontade divina o decida colocar.

Dos três tipos de coisas criadas<sup>11</sup>, a ciência média é requerida para o conhecimento dos resultados das ações livres e das suas relações com as restantes causas, pelo que um conhecimento absoluto apenas pode ser conferido por essa ciência intermédia. As causas

---

<sup>7</sup> Cfr. Luis de Molina, *Concordia*, d. 52, 9, p. 339: «Triplícem scientiam oportet distinguamus in Deo, nisi periculose in concilianda libertate arbitrii nostri et contingentia rerum cum divina praescientia hallucinari velimus».

<sup>8</sup> Vd. Luis de Molina, *Concordia*, d. 52, 9-10, pp. 339-341.

<sup>9</sup> Vd. J. HELLÍN, «Ciencia media y supercompreensión en Molina», *Miscelánea Comillas. Revista de Ciencias Humanas y Sociales*, Vol. 47-48 (1967), p. 301.

<sup>10</sup> Vd. Luis de Molina, *Concordia*, d. 49, 11, p. 311-312; e d. 52, 9-10, pp. 339-341.

<sup>11</sup> Luis de Molina, *Concordia*, d. 52, 18, p. 346.

livres são também elas criadas por Deus no seio de determinada disposição de coisas e circunstâncias, com vista a fins específicos, mas a sua natureza peculiar confere a estas causas a possibilidade de escolher e de se autodeterminar através do livre arbítrio, tanto no âmbito natural, como no sobrenatural, conferindo-lhe não apenas uma dignidade especial, como deixando-lhes a si mesmas essa responsabilidade de uma vivida realização espiritual, contando com a ajuda divina condicional para essa finalidade. É no âmbito desta incerteza da ação do livre arbítrio, porque nisso mesmo consiste a sua natureza, que a ciência média permite, pela sua máxima grandeza, o conhecimento do que fará o livre arbítrio em função da ordem de coisas e circunstâncias em que seja colocado. Através desta ciência, é possível a Deus conhecer o resultado do posicionamento do livre arbítrio em cada uma das potenciais ordens de coisas e circunstâncias que pode criar. É assim uma ciência certa daquilo que é relativo. Contudo, em nenhum momento Deus fica à mercê de conhecer as coisas a partir de si mesmas ou do seu conhecimento sofrer alguma modificação. A presciência que Deus tem desde a eternidade das ações do livre arbítrio advém da perfeição do próprio entendimento divino.

Para Molina, esta nova ciência permite salvaguardar a liberdade de arbítrio da criatura, sem que ponha em causa a presciência divina. Não é porque a presciência divina pré-saiba que algo irá acontecer que esse acontecimento realmente suceda. A ação do livre arbítrio não é necessitada pela presciência. Trata-se antes de rejeitar esse sentido. Deus tem presciência de que algo será de determinado modo, porque o livre arbítrio, apenas em função da sua liberdade inata, posto em determinado ordem de coisas e circunstâncias, dentro assim de um horizonte determinado de possibilidades, e sem qualquer moção invasiva dessa sua liberdade e dignidade, assim quer que seja, determinando a ação através do seu influxo. Esta presciência deve-se à «altitude da ciência divina»<sup>12</sup>, como expressa Molina, mas o conteúdo conhecido pela presciência relativamente aos atos contingentes do livre arbítrio deve-se ao exercício autónomo do livre arbítrio. Antes de qualquer ato determinado da vontade divina, assim mesmo antes da criação das causas livres, Deus tem um conhecimento prévio de tudo o que acontecerá em função da sua decisão de colocar estas causas livres em determinada ordem de coisas e circunstâncias, ou noutras diversas, dependente do que realmente o livre arbítrio, no exercício dessa liberdade que lhe é atribuída, fará. A presciência divina é infalível, mas não faz recair necessidade sobre a ação. Em última análise a autoria da ação que Deus conhece previamente é sempre do livre arbítrio, ao exercer a sua liberdade no âmbito das possibilidades criadas. Já estas possibilidades criadas, nos termos de uma ordem de causas e circunstâncias, e a existência desse livre arbítrio, dependem plenamente da livre determinação da vontade divina,

---

<sup>12</sup> Cfr. Luis de Molina, *Concordia*, d. 52, 11, p. 341: «Neque enim ad intuendum in re libera, in quam partem se inflectet, satis est illius comprehensio neque quaecumque maior comprehensio quam sit res comprehensa, sed necessaria est altissima atque eminentissima comprehensio, qualis in solo Deo comparatione creaturarum reperitur».

segundo a presciência que Deus tem das ações futuras do livre arbítrio dentro dessas possibilidades.

Molina pensa assim resolver o problema de compatibilidade entre a presciência divina e a liberdade de arbítrio. Os acontecimentos futuros que a presciência divina conhece previamente à sua realização não são um conhecimento certo porque a presciência infalível obrigue a que aconteçam desse modo, mas porque o livre arbítrio assim os determina no seio das possibilidades que tem disponíveis. Essa autoria própria dos acontecimentos futuros concilia-se com o facto de ser objeto indubitável da ciência divina. Resta ao livre arbítrio, como afirma Molina, viver como se não existisse essa presciência<sup>13</sup>.

Interessa agora ter presente a interpretação molinista do concurso universal divino com as criaturas. A forma como Deus influi na causa segunda, conservando o seu ser e ajudando na realização das ações e produção dos efeitos, é um assunto sensível no que toca à salvaguarda do livre arbítrio, quando se trata de causas livres. Molina não aceita a posição de Tomás, de que Deus mova, incline ou aplique a causa livre a agir de um modo determinado. Esta premoção periga, segundo a leitura molinista, a liberdade de arbítrio, porque a moção implica que a criatura não realize livremente as suas ações. A posição que adota relativamente ao concurso divino acaba balizado entre a posição extrema de Gabriel Biel, de que apenas Deus produz todos os efeitos das causas segundas, e a de Durando, em que as causas segundas não necessitam de Deus para mais que a conservação do seu ser para agir. Para Molina trata-se de encontrar um ponto médio entre as interpretações extremas, que nem ponha em causa a liberdade de arbítrio das criaturas, nem deixe de reconhecer a necessidade da ajuda divina. Deste modo, defende que Deus confere às causas segundas, para que possam agir, um concurso universal que é imediato e simultâneo com o próprio concurso da criatura. Nega que o concurso divino seja um influxo *sobre* as causas segundas, através do qual as mova, incline ou aplique a agir de um modo determinado. Trata-se de um concurso divino *com* as causas segundas, que as assiste para que se autodeterminem segundo o uso do livre arbítrio. Não há assim qualquer moção ou inclinação prévia que seja impeditiva da livre expressão das causas livres.

Na medida em que Deus concorre com as causas segundas de modo imediato e simultâneo, não determinando previamente a ação e o efeito, assume-se como causa parcial da ação, sendo a criatura que concorre conjuntamente, a outra causa parcial, resultando o conjunto de ambos os concursos na causa total da ação. Molina ilustra esta causalidade mútua através do exemplo da embarcação: «a totalidade do efeito deve-se tanto a Deus como às causas segundas; isto é, não se deve a Deus nem às causas segundas como causas totais, mas como causas parciais que ao mesmo tempo exigem o concurso e o influxo da outra causa do mesmo modo que, quando dois homens empurram uma embarcação, este movimento na sua totalidade procede de cada um deles, mas não como causas totais do

---

<sup>13</sup> Luis de Molina, *Concordia*, d. 52, 29, p. 349-350. Vd. V. AUBIN, «Aussi libres que si la prescience n'existait pas»: la science moyenne au secours de la liberté», in J.-C. BARBOUT – O. BOULNOIS (eds.), *Sur la science divine*, Presses Universitaires de France, Paris 2002, pp. 355-381.

movimento, porque qualquer deles produz ao mesmo tempo com o outro todas e cada uma das partes do mesmo movimento»<sup>14</sup>.

Deve ter-se presente uma ressalva. Apesar desta igualdade no contributo para a ação, Molina salvaguarda Deus como causa primeira universal, cuja diferença de grau enquanto causa não se confunde com o da causa segunda. A onnipotência divina não fica limitada através desta concorrência mútua. Deus não apenas confere o seu concurso como e quando quer, como é a causa primeira absolutamente livre do próprio livre arbítrio. Se a criatura tem liberdade é porque Deus a criou livre, pelo que a conserva assim, respeitando livre e voluntariamente a sua autodeterminação.

Neste sentido, porque Deus criou e quer conservar essa liberdade confere o seu concurso universal com as causas segundas de modo habitual, assumindo-se como lei. Mas não deixa de poder não conferi-lo. A interpretação molinista do concurso divino relaciona-se com a explicação dos milagres. A supressão do concurso universal por parte de Deus no âmbito de uma ação das causas segundas, que resulta na interrupção da habitualidade dessa assistência, está na origem da supressão de uma ação ou de um efeito que, de outro, aconteceria.

Uma característica fundamental do concurso divino é a sua indiferença<sup>15</sup>. O concurso universal divino é indiferente em si mesmo, podendo ser determinado de um modo ou de outro pela criatura que com ele concorre. Deus concorre como causa universal e a causa segunda como particular. Através do seu concurso particular, a criatura determina o concurso universal com que Deus influi consigo de modo imediato e simultâneo na ação. A indiferença desse concurso salvaguarda o livre arbítrio da causa particular porque a indiferença não move ou inclina em qualquer direção. Esta diferenciação por parte do concurso particular e a indiferença do concurso universal divino permite a Molina mostrar que Deus não é causa do pecado, mas que é causa de todos os bens. Na medida em que a causa livre pode escolher o modo como determina o concurso divino, pode usar esse concurso tanto para o bem como para o mal. Está assim no arbítrio da criatura a possibilidade de escolher, mas esta indiferença do concurso divino é relativamente ao uso que lhe dá a criatura, uma vez que acolhe essa determinação causada pelo concurso particular da causa segunda livre, mas não é indiferente em si mesmo em termos morais. Deus por ser absolutamente bom não pode mover, inclinar ou incitar ao pecado. O concurso com que Deus assiste a criatura é sempre e em todo o caso bom, sendo conferido segundo a ordem impecável de toda a criação, para que ajude a criatura na sua realização

---

<sup>14</sup> Cfr. Luis de Molina, *Concordia*, d. 26, 15, p. 170: Totus quippe effectus et a Deo est et a causis secundis; sed neque a Deo neque a causis secundis ut a tota causa, sed ut a parte causae quae simul exigit concursum et influxum alterius, non secus ac, cum duo trahunt navim, totus motus proficiscitur ab unoquoque trahentium, sed non tamquam a tota causa motus, siquidem quivis eorum simul efficit cum altero omnes ac singulas partes eiusdem motus».

<sup>15</sup> Vd. A. QUERALT, «Tres estudios sobre Luis de Molina. Concurso universal indiferente», *Arquivo Teológico Granadino*, Vol. 40 (1977), pp. 5-17.

espiritual, que tem como fim a beatitude eterna. Na medida em que esse concurso divino é dado para se dele fazer um bom uso, além de contribuir para dignificar a criatura, fazendo-a decisiva no processo de realização espiritual, dando-lhe poderes próprios, todo o mau uso que se faça dele é considerado por Molina um abuso<sup>16</sup>. O abuso do concurso divino, que acaba por ser abuso também do próprio livre arbítrio, é o pecado. Desse modo, como a causa segunda livre determina o concurso universal divino e nem sempre faz um bom uso deste, abusando da intencionalidade subjacente a essa assistência, assume-se como causa do pecado. Esse desvio relativamente à lei divina é da sua autoria. Isso mesmo explica Molina: «as nossas obras morais, também as puramente naturais, devem atribuir-se a Deus como autor da natureza e causa primeira de todas as coisas, no entanto, as nossas más obras não devem atribuir-se a Ele como causa, mas a nós mesmos, quando, em virtude da nossa liberdade e maldade, abusamos do nosso arbítrio e do concurso universal de Deus com o objetivo de fazer aquilo para o qual Deus não nos conferiu o arbítrio, nem o seu concurso»<sup>17</sup>. Como Deus proíbe o mal, proíbe esse abuso por parte da criatura. Como esta se assume intrinsecamente, pela sua liberdade, como autora do pecado, torna-se responsável diante da proibição, o que acaba por a relacionar com a justiça divina.

Frente aos argumentos de Molina e a partir da sua interpretação dos conceitos apresentados, Domingo Báñez apresenta diversos argumentos contra aquilo que considera ser um «pelagianismo» ou «semi-pelagianismo»<sup>18</sup>.

Neste contexto, considera que Molina inventa uma nova filosofia acerca do concurso da causa primeira com as causas segundas, destacando nesta a rejeição molinista de uma teoria da premoção das criaturas, assim como a imediatez, parcialidade e indiferença do concurso universal divino, que o autor da *Concordia* defende.

Báñez defende perentoriamente que a criatura tem de ser movida e determinada na sua ação por Deus. Neste sentido, não aceita que o concurso universal divino influa com a causa segunda na ação, como causa parcial da mesma, porque atenta contra o princípio aristotélico de que tudo o que se move é movido por outro, através do qual se pode recuar ao motor primeiro. Se a causa primeira apenas concorre parcialmente com a causa segunda e não sobre esta, resulta que não seja a causa primeira a causa total, capaz de mover plenamente a causa segunda, movendo esta última a partir de si mesma. Aprofunda esta questão mostrando ainda que se Deus concorre parcialmente com a criatura, esta concorrência entre causa universal e causa segunda é meramente accidental. Na medida em

---

<sup>16</sup> Vd. *Ib. Id.*, p. 8.

<sup>17</sup> Cfr. Luis de Molina, *Concordia*, d. 33, 19, p. 211: «(...) bona opera nostra moralia etiam mere naturalia in Deum tamquam in naturae auctorem primamque rerum omnium causam referenda sint, mala autem nostra opera non in Deum tamquam in causam sint referenda, sed in nos ipsos qui nostra libertate et nequitia arbitrio nostro et concursu Dei general ad ea abutimur ad quae ab auctore naturae collata nobis non sunt...».

<sup>18</sup> Em várias partes da obra, por exemplo: Domingo BÁÑEZ, *Apologia*, Prologus, 5, p. 120.

que se a causa segunda age, a partir de si mesma, em determinado momento do tempo, também a causa primeira tem de agir, cooperando com aquela. Ora isto acarreta que a causa segunda possa mover a primeira requerendo essa cooperação. Essa situação limitaria a prioridade e o poder divino, subordinando-o à criatura. Contra esta consequência, Báñez defende que Deus, enquanto causa primeira, tem de mover e determinar sempre e em todo o caso a criatura a realizar a ação e a produzir o efeito que Ele mesmo quer, ressaltando todavia que o faz segundo o modo de ser da causa segunda. Se a causa segunda for livre, quer que essa ação se realize livremente. O perigo de se suprimir a liberdade de arbítrio da criatura, como Molina alerta quando fundamenta a sua interpretação deste tema, não encontra eco em Báñez. Este considera que essa moção e determinação divinas sobre a causa segunda livre, não suprimem a liberdade de arbítrio da criatura, mas que o livre arbítrio é afirmado ainda mais plenamente por esta determinação da vontade livre divina. A vontade divina confirma esse livre arbítrio, mesmo sob a sua determinação. O círculo de poder e autonomia da criatura está totalmente sob o círculo de poder divino, tornando-se mais confirmação concordante, que expressão concorrente.

De acordo com esta posição, Báñez não aceita que o concurso universal divino possa ser determinado pela causa segunda, considerando que isso aumenta excessivamente o poder do livre arbítrio e diminui a onipotência divina<sup>19</sup>, contrariamente a Molina que encontra nessa atitude misericordiosa de dignificação da criatura e de concessão de uma expressão ativa livre, assim como de autonomia fundamental, um verdadeiro engrandecimento do poder de Deus<sup>20</sup>. Báñez torna clara essa diferença, como se conclui pelas suas palavras: «nós não acreditamos num Deus assim, porque desta maneira se suprime grande parte da grandeza de Deus, se consideramos que, com o mesmo influxo e com o seu concurso universal, Deus concorre com todas as causas segundas de tal maneira que resulte determinado por todas elas relativamente aos efeitos particulares e singulares»<sup>21</sup>. Posto isto, não aceita que Deus seja causa parcial da ação e dos efeitos. Deve ser sempre causa total, ainda que deixando lugar a outras causas. Mas essas causas não passam no fundo de uma causa que se define essencialmente por ser efeito. São cumpridoras da determinação da vontade divina, que sobre elas influi e as leva a agir, estando a participação dessas causas segundas na causalidade geral, reduzida um efeito do desígnio da vontade divina, enquanto causa total. A causa segunda é assim uma ferramenta de Deus.

O livre arbítrio é autor das suas ações, mas apenas porque as efetua, como Báñez explica: «afirmamos que a decisão do nosso livre arbítrio, por uma parte, se deve livremente a nós, que efetuamos a ação, e, por outra parte, deve-se ao próprio Deus, que decide

---

<sup>19</sup> Vd. Domingo BÁÑEZ, *Apologia*, cap. 19, 5, p. 195-196.

<sup>20</sup> Vd. Luis de Molina, *Concordia*, d. 25, 6, p. 161.

<sup>21</sup> Cfr. Domingo BÁÑEZ, *Apologia*, cap. 19, 5, p. 195: «nos autem talem Deum non credimus, quia per hoc plurimum derogatur divinae majestati, si putemus quod eodem influxu et concursu generali ita concurrat cum omnibus causis secundis, ut ab omnibus determinetur ad effectus speciales et singulares».

antecipadamente a nossa boa decisão, enquanto é boa»<sup>22</sup>. Contudo, no que se refere ao pecado, este não se deve a Deus mas à ação da criatura. Deus não quer o pecado, mas permite que a criatura se afaste da lei divina. Báñez afirma: «[Deus] quer que algumas ações boas tenham lugar e permite outras más como manifestação da sua sabedoria e onnipotência»<sup>23</sup>. Este ato permissivo relativamente ao pecado é ele mesmo uma prova do poder de Deus.

Um dos pontos fundamentais da controvérsia entre os dois autores é a questão da ciência média. A propósito da introdução de uma nova ciência por Molina, responde Báñez: «não pode deixar de ser surpreendente a ousadia desse homem e daqueles que seguem esta nova invenção, tão contrária à majestade divina»<sup>24</sup>. Esta afirmação deixa entrever o aspeto determinante da crítica de Báñez à ciência média de Molina. Considera que há uma limitação do poder divino e que a nova ciência diminui a sua perfeição e poderio. Para o autor da *Apologia*, a condicionalidade desta ciência não garante uma certeza infalível dos futuros contingentes, uma vez que derivam do livre arbítrio, e dos seus atos não é possível ter um conhecimento certo, porque por si mesmo é uma causa contingente e indiferente. Por isso, Báñez recusa que a ciência média possa assegurar um conhecimento certo sobre estes atos.

Além disso, este aspeto liga-se com a importante distinção que Molina estabelece sobre a autoria de bem e mal. Na *Concordia* é clara a sua posição de que o livre arbítrio é autor do mal, pelo desvio à lei divina, mas que a causa de todo o bem é Deus. Apesar disto, o livre arbítrio não deixa de ser autor da boa ação, enquanto agente livre moralmente responsável, cuja ação e efeito concorda com a lei divina, que é boa e quer sempre e em todo o caso o bem. Báñez não atende diretamente a esta salvaguarda. Antes pelo contrário, considera que é necessário diminuir mais a liberdade de arbítrio, encontrando nela um obstáculo ao poder de Deus, por a grandeza divina não ser suficientemente valorada se o livre arbítrio puder praticar qualquer ato indiferentemente e tenha um poder tal que o possa produzir a partir de si mesmo, determinando o concurso universal divino nesse sentido. Considera que na medida em que o livre arbítrio pode produzir atos maus e bons, acaba por poder ser responsável pelos atos bons, fazendo com a que a autoria destes não seja exclusivamente de Deus. Critica esta defesa do poder do livre arbítrio porque esse poder subtrai algo ao poder divino<sup>25</sup>. Deus não seria autor de todos os bens, porque o livre arbítrio os pode praticar, bastando-lhe determinar o concurso universal divino segundo essa intencionalidade. A Báñez parece-lhe decisivo que Deus pré-mova e incline o livre

---

<sup>22</sup> Cfr. Domingo BÁÑEZ, *Apologia*, cap. 19, 5, p. 196: «(...) asserimus quod deliberatio nostri liberi arbitrii et est a nobis libere efficientibus, et est tota ab ipso Deo praeliberante nostram bonam deliberationem in quantum bona est».

<sup>23</sup> Cfr. Domingo BÁÑEZ, *Apologia*, cap. 16, 6, p. 186: «(...) volentis bona quaedam fieri, et quaedam mala permittere ad ostensionem sapientiae et omnipotentiae suae».

<sup>24</sup> Cfr. Domingo BÁÑEZ, *Apologia*, cap. 16, 3, p. 183: «non possumus non satis mirari audaciam hujus viri et eorum quibus placet haec nova inventio, tam contraria divinae majestati».

<sup>25</sup> Domingo BÁÑEZ, *Apologia*, cap. 16, 3, p. 183-194.

arbitrio a realizar a boa ação, tendo uma presciência absoluta de todos os atos futuros. Molina não aceita essa premoção e predefinição do livre arbitrio, apesar da defesa da presciência divina através da ciência média. Deus sabe previamente o que o livre arbitrio fará, mas a partir de si mesmo, ainda que em função da ordem de coisas e circunstâncias onde se encontre, nunca porque seja predeterminado ou movido a realizar alguma ação. Contudo, Báñez não aceita que Deus possa conhecer infalivelmente as ações futuras do livre arbitrio, sem uma moção prévia, porque este último possui um poder de ação indiferente, que não pode ser perfeitamente conhecido, de tal modo que Deus apenas poderia ter um conhecimento possível e condicionado dessas ações futuras. A consequência é clara. Não se pode admitir que a presciência divina não seja infalível, pelo que não pode o livre arbitrio realizar qualquer ação diferente daquela que Deus sabe que realizará. Isso seria supor que a presciência divina se podia enganar ou sofrer alteração.

Por outro lado, Deus deve conhecer todas as coisas a partir de si mesmo. Molina concorda com esta condição e considera a ciência média como uma *supercompreensão*, uma perfeição divina, que a partir de si mesma conhece todos os atos futuros dependentes do livre arbitrio, mas que são realmente realizados por este. Não obstante a ciência média ressaltar esta condição, Báñez não deixa de realçar que se Deus conhece, mesmo que previamente, as ações futuras do livre arbitrio de acordo com a sua indiferença para agir, então é necessário que Deus conheça as coisas não a partir de si mesmo, mas de modo extrínseco, quer dizer a partir das próprias coisas. Por isso acusa a ciência média de destruir a ciência divina, acrescentando: «nós não buscamos fora de Deus esta infalibilidade da presciência divina, mas situamo-la no decreto livre de Deus, que faz todas as coisas segundo o desígnio da sua vontade, ou, se são más, permite-as, segundo o desígnio da sua vontade»<sup>26</sup>.

Frente a Molina, Báñez enaltece já não tanto o Deus que amorosamente cede poder à criatura, até nessa relação quase pessoal com a divindade, mas o paradigma do poder, que de modo inexorável determina eficazmente o livre arbitrio. Báñez representa o paradigma da força e do poder, com a tónica na onipotência divina. Já Molina representa antes o paradigma da ciência e do amor, com a tónica posta na presciência e na misericórdia. Para o autor da *Concordia*, o poder divino é tanto maior quanto delega nas causas livres capacidade de autodeterminação e as assiste nas suas ações e efeitos. A liberdade de arbitrio que nasce e cresce desse modo, não escapa ao conhecimento divino, que pelo imenso poder da sua natureza conserva desde a eternidade, previamente a todo o acontecimento necessário ou livre, a ordem da criação, mesmo que no seio desta refulja a imensidade de uma diversidade relacional, autónoma e livre. É pela ciência média que a ordem da criação se mantém, mesmo havendo a contingência própria das causas livres. Para

---

<sup>26</sup> Cfr. Domingo BÁÑEZ, *Apologia*, cap. 16, 6, p. 186: «nos autem hanc infallibilitatem divinae praescientiae non quaerimus extra Deum, sed eam constituimus in libero decreto Dei, qui operetur omnia secundum consilium voluntatis suae; vel si mala sunt, permittit ea secundum consilium voluntatis suae».

Báñez, interessa mais a onnipotência divina, que dispõe ordenadamente todas as coisas segundo a sua vontade. É o poder infinito de Deus a que nada escapa, que se relaciona poderosamente com todas as causas segundas. Deus age nas criaturas de modo vigoroso e eficaz, de tal modo que resta à causa segunda apenas o reconhecimento da sua fraqueza e esse processo de modéstia e humildade sob o poder divino. Já não é tanto essa relação pessoal de liberdade, no exercício de uma autodeterminação consentida, em que a criatura encontra um refúgio e autonomia para a sua ação, mesmo que no pior dos casos morais, mas o elogio do poder e da fortaleza divina que se realiza sobre essa possibilidade individual. Dois paradigmas que se afirmam tendo como base características diversas do divino, sobre as quais se constrói um modo de entender a relação de Deus com a criação.

Esta contraposição de dois paradigmas acaba por balizar-se, até para os autores implicados, pela proximidade a dois limites heréticos. Se Báñez acusa prontamente Molina de um pelagianismo, ainda que moderado, não deixa de responder este último, comparando a posição do seu opositor com a de Lutero.

ANA CARRASCO CONDE\*

## LIBREMENTE SERVILES. FORMAS DE SERVIDUMBRE A PARTIR DE ÉTIENNE DE LA BOÉTIE

### Resumen

El artículo desarrolla una categorización de las formas de servidumbre a partir del texto de Étienne de la Boétie *La servidumbre voluntaria*. Se presenta en primer lugar, un análisis del texto de La Boétie que señala los puntos relevantes de este texto, y, en segundo lugar, se procede a establecer una categorización de «modos de servidumbre».

**Palabras clave:** servidumbre, libertad, tiranía, pensamiento heril.

**Auctor:** La Boétie.

### Abstract

The article presents the drawing up of a categorization of the forms of servitude from Étienne de la Boétie's text *The voluntary servitude*. In the first place an analysis of the text that indicates the key points of its relevancy is presented, and secondly, a category of «manners of servitude» is established.

**Keywords:** servitude, freedom, tyranny, domination.

**Authors:** La Boétie.

Durante años, después de su excarcelación, Aleksandr Solzhenitsyn buscó infructuosamente una copia del código de Derecho Soviético (CP) o de la Ley de Enjuiciamiento Criminal (LEC). Cualquiera le hubiera valido. Había sido acusado, en un tiempo que, para él, era ya otra vida, allá por 1945, de infringir varios artículos del CP y de la LEC. Tras haber sido sometido durante días a un interrogatorio que más bien podía ser definido como tortura, y ante el desconocimiento de lo que aquellos artículos significaban, cuando los jueces de instrucción le pusieron el acta de acusación sobre la mesa, firmó<sup>1</sup>. Firmó bajo coacción y firmó sin saber qué acusación se escondía en aquellos

---

\* Investigadora contratada UCM-UPM CEI Campus Moncloa. Facultad de Filosofía, Departamento de Historia de la Filosofía. Email: [anaconde@ucm.es](mailto:anaconde@ucm.es). Research has been also supported by a PICATA postdoctoral contract of the Moncloa Campus of International Excellence (UCM-UPM).

<sup>1</sup> «Se le acusa de transgredir los artículos 58-10 apartado 2 y 58-11 del Código Penal de la Federación Rusa! ¡Firme!» «¿Pero qué dicen esos artículos ¡Déjeme leer el Código! [...] ¡Le ruego que me

artículos. Firmó estar encerrado durante décadas en los fríos campos de concentración del régimen stalinista, y firmó estar privado durante décadas, incluso más allá de Stalin, del derecho activo que la libertad implica. Sólo muchos años después de su excarcelamiento y después de reformas legales que hacían obsoletos los códigos anteriores, de pronto y sin esperarlo, los vio: «dos hermanos encuadernados, el CP y el LED, en un kiosco del metro de Moscú (los habían sacado a la venta por inservibles)<sup>2</sup>». «Ahora – prosigue Solzhenitsyn – me conmueve leer, por ejemplo, en la LEC: Artículo 136.- El juez no tiene derecho a arrancar declaraciones o confesiones a un acusado mediante violencia o amenazas [...]. Artículo 111.- El juez está obligado a poner en conocimiento del acusado las circunstancias atenuantes o eximentes que concurran en su caso<sup>3</sup>». Aun conociendo las leyes, la verdad es que Solzhenitsyn no podía haber hecho otra cosa ante la maquinaria del poder soviético. La maquinaria. Eran tiempos de expresa coartación de las libertades individuales y de manifiesto estrangulamiento de la capacidad de autodeterminación. Pagaba de este modo el dramaturgo el precio por haber ejercido en un tiempo de dictadura una libertad que le estaba vedada desde el principio. Por eso su compañero de celda exclamaba con frecuencia y fuera de sí: «¡No importa el precio de la libertad! ¿Ah sí? ¡Pues paga por ella!<sup>4</sup>». Se vio así prisionero, privado de sus derechos. Y, sin embargo, aunque Solzhenitsyn estaba preso no era, como tal, siervo de nadie. No estaba doblegado, sino tan solo atado, recluido. «Aunque encadenado, el hombre es libre si se quiere libre<sup>5</sup>». Aún entre los fríos muros de Lubianka, continuaba siendo señor de sí mismo, dueño de sus pensamientos, fiel a sus convicciones y consciente de la injusticia de la que era víctima. Latía en él la pasión de la autodeterminación. La lucha, la resistencia. Quería salir de allí. Eran otros los presos: los que paseaban aparentemente libres, con la inercia de la acción hecha costumbre; los que iban del trabajo a casa y de casa al trabajo con la vista fija sin querer mirar más allá; los que, por un motivo u otro, denunciaban a sus vecinos o colaboraban con el régimen; los que, al otro lado de la mesa de la sala de interrogatorios, torturaban a los acusados. Paradojas de la libertad. Podían desplazarse, dormir en una cama y tener comida – mucha o poca – que llevarse a la boca, pero se movían en una prisión de 22.402.200 Km<sup>2</sup>, atados a una transparente pero pesada cadena. Ellos eran los vasallos.

No fue el «régimen», un ente abstracto del que se tiene noticia, quien encarceló a Solzhenitsyn; ni fue él mismo quien se condenó al firmar una confesión falsa, sino la estructura de poder que recoge a ambos polos, al individuo y a la cabeza del régimen. Uno y otro se encuentran siempre unidos a través de una estructura dinámica, de un engranaje

---

lo enseñen!» «No procede mostrárselo [...] Además, no lo necesita, ya se lo explico yo: dichos artículos tipifican precisamente todo de lo que usted es culpable», in SOLZHENITSYN, A., *Archipiélago Gulag*, Tusquets (Biblioteca El Mundo), Barcelona 2002, pp. 153-154.

<sup>2</sup> Ibid, p. 154.

<sup>3</sup> Ibid, pp. 154-155.

<sup>4</sup> Ibid, p. 239.

<sup>5</sup> LEFORT, C., «El nombre de Uno», in E. DE LA BOÉTIE, *Discurso de la servidumbre voluntaria*, Trotta, Madrid 2008, p. 66.

que pone en movimiento todo un sistema: no es que el individuo quede fagocitado por la maquinaria, sino que el individuo es parte del engranaje que la pone en movimiento. Tiempos modernos... de engranaje humano. El individuo es por ello pieza dinámica de la estructura y elemento que nutre energéticamente a ésta con su propia fuerza. Late en el individuo a la vez tanto la pulsión del siervo como la del tirano<sup>6</sup>. Fueron personas por tanto quienes denunciaron a Solzhenitsyn, personas quienes le detuvieron, personas quienes le torturaron y personas quienes le apresaron. El régimen en su mínima expresión es por sí mismo sólo un símbolo en un muro, una cruz gamada, una hoz y un martillo. Son los individuos los que le dan vida y sentido, y el tirano constituye sólo el otro extremo que recibe de esta estructura su fuerza. «Aquel que tanto os domina sólo tiene dos ojos, sólo tiene dos manos, sólo tiene un cuerpo, y no tiene nada más de lo que [tiene] el menor hombre del gran e infinito número de vuestras ciudades, a no ser las facilidades que vosotros le dais para destruirlos. ¿De dónde ha sacado tantos ojos con que espiarlos, si no se los dais vosotros? ¿Cómo tiene tantas manos para golpearlos si no las toma de vosotros? Los pies con que pisotea vuestras ciudades, ¿de dónde los ha sacado si no son los vuestros? ¿Cómo es que tiene algún poder sobre vosotros, si no es por vosotros<sup>7</sup>». No fue Solzhenitsyn, ni Primo Levi ni nadie que sufriera en propias carnes los totalitarismos que azotaron el siglo XX quien formuló estas amargas preguntas, sino Étienne de la Boétie que, entre 1546 y 1548, trató de entender en su *Discurso de la servidumbre voluntaria* cómo era posible que los hombres voluntariamente se sometieran a un tirano. Si a la naturaleza del hombre le corresponde el ansia de libertad, entonces «¿qué desgracia ha sido ésta que ha podido desnaturalizar tanto al hombre, el único verdaderamente nacido para vivir libremente, y hacerle perder el recuerdo de su primer ser y el deseo de recuperarlo?<sup>8</sup>». El texto, aunque con unos cuantos siglos a sus espaldas, aún hoy no deja de inquietarnos por su vigencia porque, como, afirmó Lammenais en su introducción al *Discurso*, si bien «los nombres y las formas cambian, el fondo no lo hace: se presenta invariablemente igual en todas las épocas y en todos los países<sup>9</sup>». Este carácter general, ajeno al curso del tiempo, apunta además a algo incómodo puesto que, si poco importa el tiempo o el lugar para la aparición de la tiranía y de su inseparable servidumbre -una servidumbre que para La Boétie es casi siempre consentida- entonces aquello que permanece tras todos los cambios es el fundamento de esta forma de dominio y sometimiento. Y lo que permanece es el hombre. El hombre en sociedad<sup>10</sup>. El tejido de sus relaciones.

Desprovisto de sus rasgos negativos la servidumbre no es más que una forma de

---

<sup>6</sup> El propio Primo Levi exclamará que «¡los ejecutores de órdenes horribles no son inocentes!», in LEVI, P., *Si esto es un hombre*, Muchnik Editores, Barcelona 2002, p. 340.

<sup>7</sup> DE LA BOÉTIE, E., *Discurso de la servidumbre voluntaria*, op. cit., p. 31.

<sup>8</sup> Ibid, p. 34.

<sup>9</sup> LAMENNAIS, préface à *Discours de la servitude volontaire*, Daubrée et Cailleux, Paris 1835. Citado por Pedro Lomba en el estudio introductorio «Historia de la obra», in E. DE LA BOÉTIE, *Discurso de la servidumbre voluntaria*, op. cit. p. 19.

<sup>10</sup> Cf. Aristóteles, *Política*, 1253a.

relación con el otro, en el que los derechos de un primero son transferidos a un segundo. La forma más extrema de esta forma de relación es el sometimiento por la fuerza, es decir, la que ha sido producto de la acción violenta de la dominación, la usurpación mediante la cual un hombre queda despojado de sus derechos por otro que, injustamente, toma lo que no es suyo. Con la inercia del tiempo esta forma de servidumbre da lugar a otra, que roba el color de los rostros y tiñe de grises las almas, que va sedimentándose poco a poco recubriendo como una corteza porosa los hábitos y las costumbres de los hombres que fueron libres y ya no se acuerdan. La languidez del subsistir. De ellos habla La Boétie en su ensayo<sup>11</sup>. Tras el golpe sobreviene el estupor, tras el estupor la resignación y tras ésta la simple inercia del así son las cosas. Se podrá sentir rabia, miedo o cobardía, pero se obedece. Más aún, se obedece porque es lo estipulado, se obedece porque siempre habrá señores y siempre siervos, se obedece porque siempre habrá alguien más fuerte que yo, pero sobre todo, se obedece porque se tiene miedo, no ya de perder la libertad como ciudadano, sino lo poco que queda de la libertad como individuo, se obedece porque no se quiere perder más. Sin embargo, una vez que el tirano está en el poder, puede obedecerse no sólo porque es lo conveniente, sino porque me conviene, porque es comprada la conciencia (si es que se tiene una), porque la permisión acaba conduciendo a la enajenación, porque, embaucados o no, se llega hasta el aprovechamiento de la situación y se aceptan los envenenados cebos del dictador: teatros, juegos, farsas o espectáculos, porque los súbditos o son engañados o se dejan engañar<sup>12</sup>. Pero si la tiranía se mantiene –proseguirá La Boétie– se debe a la tercera de las formas –la peor– de la servidumbre: el afán de poder. «No se creará al principio, pero es verdad que siempre son cinco o seis los que mantienen al tirano, cuatro o cinco los que para él mantienen a todo el país en servidumbre. Siempre son cinco o seis los que se hacen escuchar para el tirano, y se lo han ganado por ellos mismos, o bien han sido llamados por él para ser cómplices de sus crueldades, compañeros de sus placeres, alcahuetes de su lujuria, y partícipes de los beneficios de sus saqueos. Estos seis dirigen tan bien a su jefe que a éste le es necesario, para [fortalecer] su sociedad, ser malvado, no sólo por sus [propias] maldades, sino también por las de aquéllos. Estos seis tienen a seiscientos que prosperan bajo su protección, y hacen con esos seiscientos lo que ellos hacen con el tirano. Y esos seiscientos tienen bajo ellos a seis mil [...] Grande es el cortejo que viene detrás de todo esto, y quien quiera entretenerse en tirar de este hilo, verá que no son aquellos seis mil, sino cien mil, sino millones, los que se atan al tirano con él<sup>13</sup>». Es la densa trama del tejido del poder. La

---

<sup>11</sup> «No es creíble que el pueblo, desde el momento en que es sometido, caiga tan repentinamente en tal y tan profundo olvido de la independencia que no es posible que se despierte para recobrarla, sirviendo tan resueltamente y de tan buen grado que al verle se diría, no que ha perdido su libertad, sino que ha ganado su servidumbre. Es verdad que al principio se sirve forzado y vencido por la fuerza. Pero los que vienen después sirven sin pesar y hacen gustosamente aquello que sus antecesores habían hecho por coacción», in DE LA BOÉTIE, E, *Discurso de la servidumbre voluntaria*, op. cit., p. 36.

<sup>12</sup> Ibid, pp. 44 y ss.

<sup>13</sup> Ibid, pp. 50-51.

Boétie se basa en una estructura piramidal para explicar el sencillo mecanismo en red que mantiene al tirano, y del mismo mecanismo se sirve para explicar la facilidad con que podría derrocarse: basta con que los hilos de esta red se resistan a permanecer dentro de ella para que el coloso se derrumbe<sup>14</sup>. No es sin embargo tan fácil. Hay hilos que no quieren ser deshilvanados. No quieren. Pero el querer no desaparece. Se quiere otra cosa porque hay algo más originario que el deseo de libertad.

Según La Boétie este «vicio monstruoso» que no puede ser entendido como cobardía – «dos, y posiblemente diez, pueden temer a uno solo. Mas un millón [...]»<sup>15</sup> –, tendrá su origen en una desnaturalización o domesticación del ser humano que, aunque esencialmente libre, opta por la renuncia voluntaria a su libertad y cae en la «servidumbre voluntaria» por razones de costumbre o beneficio personal; Claude Lefort, uno de los grandes comentaristas del *Discurso*, por su parte hará ver que la «servidumbre voluntaria» esconde una forma de deseo, pero deseo, al fin y al cabo. Deseo de libertad vs. deseo de servidumbre, un deseo contranatura e impensable, por lo demás, puesto que el hombre sólo puede desear lo que le hace bien<sup>16</sup>: el deseo, se dirá, es siempre deseo de libertad. Y sin embargo aceptar sin más ambas posturas, por mucho que nos aporte, supone simplificar el problema. Hemos dicho no que se deja de querer o de desear, sino que «se quiere otra cosa». Ahora bien ¿qué es lo que se quiere originariamente? Aunque su decisión sea reprobable, el hombre hace siempre lo que cree que es mejor para él, lo que le conviene para proteger aquello que quiere, que considera más importante. Ciertamente el hombre nace libre y esto, aún siendo cierto, no es lo primero. Antes que la libertad está el impulso de ser. El querer ser. El poder ser. El querer serlo todo. Antes que la libertad, está el deseo de perseverar. Luchar por ser. Forma curiosa –y grotesca- ésta de entender aquel conatus del que hablara Spinoza: «cada cosa se esfuerza, cuando está a su alcance, por perseverar en su ser<sup>17</sup>» y que, curiosamente en la misma época, Hobbes interpretó como deseo de autoconservación. Grotesca porque si para Spinoza es el conatus aquello que precisamente ha de combatir el deseo de servidumbre<sup>18</sup>, puede servir también para explicarlo. Perseverar en el ser significa ante todo y en este contexto perseverar en el ser propio, de forma que lo que subyace tras todo tipo de servidumbre es siempre la afirmación de la propia existencia, como decía Hobbes, en un «querer» que se expresa en diferentes- y a veces cuestionables- formas.

---

<sup>14</sup> Ibid, Cf. p. 31.

<sup>15</sup> Ibid, p. 27.

<sup>16</sup> LEFORT, C., «En el nombre de uno», in Ibid, pp. 70 y ss.

<sup>17</sup> SPINOZA, *Ética*, Parte III, Proposición VI.

<sup>18</sup> Frente a las políticas basadas en las filosofías de lo Uno –a las que alude La Boétie- que se basan en la creencia en la desigualdad jerárquica de Uno que destaca sobre los demás, esto es, alguien manda y los otros obedecen, en Spinoza se encuentra el modelo contrario basado en una ontología en la que el ser se dice de todo lo que es, de todo ente en un único y mismo sentido, de forma que todos los hombres valen lo mismo y no hay jerarquía que valga. Cf. TOSEL, A, *Spinoza ou le crépuscule de la servitude*, Aubier, Paris 1984; Cf. DELEUZE, G., *Spinoza et le problème de l'expression*, Minuit, Paris 1998; Spinoza: Philosophie pratique, Minuit, Paris 2009.

Bajo la estructura jerárquica por la cual La Boétie ordena y explica las tres formas de servidumbre voluntaria enumeradas (nacer como siervo, soborno o afeminamiento y afán de poder) se encuentra una escala del querer mucho mayor que engloba no sólo el afán del dominio del tirano o el impulso de libertad de aquel que, aunque preso, no es siervo de nadie y nunca lo será (éstos constituirán los extremos de la escala), sino también los diferentes modos de la servidumbre. Es una escala gradual. Y es que lo que encontramos tras el «querer» es, como apuntó también Lefort, el deseo, pero el deseo de ser, de perdurar (o, incluso, de tener). De ahí que no es que se elija la servidumbre como tal, sino que tras esta decisión se esconden otras motivaciones que apuntan precisamente al instinto de todo ser vivo: el deseo de perseverar asociado en este caso a un determinado modo de existencia. Vistas así las cosas y volviendo al texto con el que iniciábamos estas reflexiones, la pregunta no es por qué Solzhenitsyn firmó ese documento, firmando, como estaba, su propia condena (firmara o no, su destino sería siempre el mismo) o, cómo es posible que el ejercicio de la libertad conduzca a su propia coartación (ejemplos, y muchos, hay de esto último); tampoco va dirigida a la forma de gobierno que permite, favorece y hasta queda fortalecida por semejantes injusticias; ni hacia el «vicio monstruoso» de la servidumbre por la cual los siervos del sistema acabaron por cuenta propia encarcelando al dramaturgo. No, la pregunta va dirigida hacia el origen mismo del «deseo» del tejido social, que en su transcurso va diversificándose hasta tomar diferentes formas, una de las cuales, por decirlo con La Boétie-Lefort, implica no un «vicio» sino un «deseo viciado».

#### FORMAS HERILES, FORMAS SERVILES

La Boétie da todo el poder al pueblo y ninguno al tirano. Tal y como él lo formula basta con que los hombres quieran ser libres para que éste caiga. Y sin embargo, él mismo menciona como una de las formas más peligrosas de la servidumbre aquella que, cerca del poder del déspota, disfruta de parte de los frutos del dominio. Es el tejido bien hilado del poder el que permite que la tiranía perdure<sup>19</sup>. El individuo en realidad no lucha contra el tirano: son los otros los que le ofrecen resistencia, son los otros los que ejercen su dominio. Y los otros pueden querer también ser libres, pero no a costa de ellos mismos o sus prioridades. El coloso de la tiranía no es tan fácil de derrocar, pero no por la debilidad del pueblo que simplemente se subyuga a sí mismo y no hace nada por evitarlo, sino precisamente porque cada uno de los individuos que constituyen el tejido social quieren algo. Porque del mismo modo que el tirano es sólo un «homúnculo» ¿cómo es posible que llegue a tiranizar todo un pueblo? ¿cómo tiene ese poder? Porque el tirano no supone un poder frente a otros -aquí un tirano, aquí el pueblo- sino porque su papel se encuentra finamente tejido dentro de una misma red de poder. Unos quieren servir

---

<sup>19</sup> «Una vez instalado, el tirano detenta la voluntad y el poder de someter. Pero no deviene amo por quererlo, sino que lo es por haber ocupado un sitio ya dispuesto, por haber respondido a una demanda ya formulada por aquellos a los que, y en los que, domina: el pueblo», in LEFORT, C., «El nombre de Uno», in E. DE LA BOÉTIE, *Discurso de la servidumbre voluntaria*, op. cit, p. 60.

y otros lo quieren todo. Pero no sólo en virtud de su clase social: hay príncipes serviles como hay siervos nobles.

Lo que subyace siempre y en todo individuo, es el querer. Si seguimos los planteamientos profundizados por el idealismo alemán, desde Fichte a Schelling, pasando por Hegel, el querer es lo primero: «querer es el ser originario<sup>20</sup>». Ahora bien si el querer es el origen y el origen es siempre el mismo son varias las formas en las que se acaba manifestando según se adecue al contexto o al tejido social al que se hacía referencia. Si unos mandan y otros obedecen es por la forma que adquiere aquel querer originario. Éste es el origen y el hilo conductor de todo el proceso. Sea la del hombre libre, la del siervo en cualquiera de sus formas, o la del tirano, la voluntad (al. *Wille*) se inicia siempre con un querer (al. *wollen*), con un querer libre por el que la conciencia va tomando conciencia de sí. Más allá de las implicaciones posteriores que este querer libre pueda tener, este impulso primero es lo que lleva al individuo a hacerse y autoconformarse, a tratar de autodeterminarse. El yo, la conciencia se quiere, sin más. No es que eliga algo, sino que consiste en un deseo puro de ser. El yo quiere ser y consiste en su continua afirmación, de ahí su implícita tendencia a la autoconservación. El querer es ya siempre volver hacia uno mismo, reflexionar para sí y hacer lo posible para ser. Ecos de Spinoza. Conforme la conciencia se va haciendo y va tomando conciencia de sí misma, es decir, conforme va actuando – ella misma es actividad y es actividad libre en tanto que busca ser sí misma-, toma conciencia del mismo modo de algo que se le opone, de una resistencia: lo otro que no es él, los otros que, como esta conciencia, quieren ser y autorrealizarse<sup>21</sup>. De forma que, yendo un poco más lejos podemos afirmar que, aunque el querer es lo primero, en su choque con lo otro, puede diversificarse de tres modos: bien puede continuar reafirmando a sí mismo al tiempo que se compenetra pacíficamente con los otros sin negar aquello que le es propio (querer ser sí mismo); bien puede querer lo otro también para sí mismo haciendo que su querer se manifieste como afán de dominio sobre lo otro de sí (quererlo todo); bien puede tratar de sobrevivir o permanecer como está (simple querer ser o deseo de subsistencia). El primero es el actuar del hombre libre que, en su relación con el otro toma a la libertad, la suya y la de los demás, como aquello que hay que preservar y cuidar hasta el límite último: es eso y no otra cosa lo que defiende por encima de todo; el segundo sería aquel al que sólo le importa la propia libertad y los demás devienen objeto para su disfrute y uso<sup>22</sup> –por eso hay jerarquía y por eso, dirá

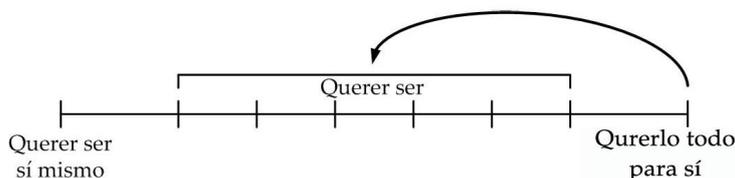
---

<sup>20</sup> SCHELLING, *Sämtliche Werke (=SW) I/VII*, 350; trad. al castellano a cargo de Helena Cortés y Arturo Leyte in SCHELLING, F.W.J., *Investigaciones filosóficas sobre la esencia de la libertad humana y los objetos con ella relacionados*, Anthropos, Barcelona 2000, p. 147

<sup>21</sup> FICHTE, *Fichtes Werke (=FW) IV/3*, 510 y ss; Cf. *Sittenlehre* in FW I/IV, trad. de Jacinto RIVERA DE ROSALES: FICHTE, *Ética o el sistema de la doctrina de las costumbres según los principios de la Doctrina de la Ciencia*, Akal, Madrid 2005.

<sup>22</sup> No profundizaremos aquí en el papel del tirano y en las formas heriles como tales sino en su relación con las serviles. Baste recordar que el propio La Boétie enumerará tres formas de tiranía: por elección del pueblo, por la fuerza de las armas, por sucesión de su linaje (Cf. DE LA BOÉTIE, E.,

La Boétie, no puede haber amistad si no es entre sujetos que se estiman y respetan<sup>23</sup>-, es decir, el tirano o cualquiera de las personalidades que, no pudiendo acceder al poder, tratan de beneficiarse lo más posible de él. Como dijo Fichte, siempre habrá hombres que quieren dominar<sup>24</sup>; y el tercero, aquellos que, en una amplia gama, si bien no pueden o no quieren autodeterminarse libremente, tratan de sobrevivir, perseverando en lo que consideran más valioso: no la libertad, sino su vida o sus pertenencias o las sobras del tirano o alguna forma de poder sobre el otro. No es del todo cierto aquello que sostiene Lefort en su lectura del *Discurso* según la cual el deseo de servidumbre contradice el deseo de posesión<sup>25</sup>. Es cierto que los siervos son desposeídos, pero en primer lugar el mismo deseo de libertad llevado a su extremo y en situaciones radicales significa ser libre de toda cadena, incluida las que atan a las posesiones materiales (por eso aquel que afirma la libertad sobre todas las cosas puede renunciar a todo, incluso a su vida); y en segundo lugar y sobre todo, porque precisamente el deseo de servidumbre obedece al deseo de posesión: el de poseer, al menos, la propia vida, el de no querer ser despojado de más, el de querer más aprovechando la situación. Es la posesión en sus diferentes modos uno de los elementos de la servidumbre. Si se desea, se desea siempre algo y es este deseo el que condiciona la posición en la red de poder.



Será este amplio grupo, situado entre ambos extremos, el que muestre los diversos modos y maneras de servidumbre según sea el querer que les aliente.

#### MODOS Y MANERAS DE LA SERVIDUMBRE

Hay varias formas de servidumbre. Y pocas de ellas desean la servidumbre por sí misma, sino como medio o incluso como resultado del verdadero querer. Siguiendo esta

*Discurso de la servidumbre voluntaria*, op. cit., p. 34). Y todas se caracterizarán por lo mismo: hacer del otro un mero objeto o posesión o dicho con Kant hacer del otro siempre un medio y no un fin en sí mismo: «Y aunque los medios para adquirir los reinos sean diversos, siempre la manera de reinar es casi semejante: los que han sido elegidos, los tratan como si hubieran adquirido toros que hubiera que domar; los que los han conquistado, disponen de ellos como de su botín de guerra; los sucesores, se emplean en tratarlos como si fuesen sus esclavos naturales» (Ibid, p. 35)

<sup>23</sup> Cf. Ibid, p. 32; también pp. 54 y ss.

<sup>24</sup> FW I/IV, 202; trad. 242.

<sup>25</sup> LEFORT, C., «El nombre de Uno», in E. DE LA BOÉTIE, *Discurso de la servidumbre voluntaria*, op. cit, p. 74.

idea, podemos distinguir tres grupos de servidumbre: aquellas cuyo querer ser se traduce en un sobrevivir o un querer permanecer tal y como se está; aquellas que comparten con el querer del tirano el afán de dominio: no les basta con ser, quieren más y se benefician o abusan de la situación del poder; y, finalmente, la peor de todas, la forma servil pura: la decisión libre y entregada al tirano por el que el deseo de perseverar en el ser se proyecta en el objeto deseado: lo que se quiere es que persevere o perdure el ser propio... del tirano incluso a costa del suyo propio. La devoción. De entre el primer grupo el «querer simplemente ser», la más común es la servidumbre que ha de aceptarse para no sucumbir, la del que no quiere perder más. El deseo es aquí el puro perseverar. Sobrevivir. Se obedece para no perder la vida o para no perder aquello que, oculto para el resto de los hombres, para ese individuo tiene más valor que la propia vida. Se obedece para no sufrir, se obedece para que los nuestros no sufran. De este modo puede adoptarse la servidumbre, pero no por querer servir, sino como forma de autoprotección o de protección hacia otro. Falta el valor porque, al pensar en lo que se podría ganar como individuo singular se olvida lo que se puede llegar a perder como colectivo y, paradójicamente, aquello que podría insuflar valor para romper el yugo y gritar por la libertad, lleva a su renuncia<sup>26</sup>. Y, sin embargo, basta con raspar un poco en esta máscara servil para que aquella corteza porosa, agrietada por la tensión de la conciencia, vaya deshaciéndose y, tras el tenso silencio, en el momento adecuado irrumpa con violencia el rojo de la revolución y el grito de la libertad. Otra de las formas de la servidumbre de este «querer ser» son las motivadas por la decisión misma que la libertad conlleva: no saber qué elegir o, preferir, por indiferencia o pereza, que otros decidan por mí. Ser libre supone autodeterminarse y autodeterminarse supone elegir constantemente y decidir. Y las decisiones pueden ser equivocadas. El Gran Inquisidor. Nada más terrible y atormentador que la libertad<sup>27</sup>. Ivan Karamázov le confiesa a su hermano Aliosha que lo realmente terrible de la libertad es que somos responsables de nuestras decisiones. El miedo a la libertad, a ser libre... a que otros lo sean. Ésa es otra de las razones por las que el hombre se somete: «para el hombre no hay preocupación más constante y atormentadora que la de buscar cuanto antes, siendo libre, ante quien inclinarse<sup>28</sup>» porque no sabe qué hacer con su libertad, porque no sabe si podrá relacionarse con aquellos que le ofrecen resistencia y por eso, espera que alguien más fuerte le domine y decida por él al mismo tiempo que asegure su subsistencia: «Ninguna ciencia les proporcionará pan mientras permanezcan libres, pero al fin pondrán su libertad a nuestros pies y dirán: “Mejor que nos esclavicéis, pero dadnos de comer”. Al fin comprenderán ellos mismos que son incompatibles la libertad y el pan

---

<sup>26</sup> Étienne de la Boétie pensará que es inaudito que millones de personas tengan miedo de una sola, pero los millones de personas están compuestas por la suma de cada uno de sus integrantes. No es el grupo como entidad el que es castigado ni el latigazo se reparte entre millones, sino que es un sólo cuerpo y una sola persona quien es torturada y a la que todo le es despojado. Por eso sí puede ser el miedo el que lleve a la servidumbre.

<sup>27</sup> DOSTOYEVSKI, F.M., *Los hermanos Karamázov*, vol. 1, Alianza, Madrid 2009, pp. 385-386.

<sup>28</sup> *Ibid*, p. 388.

terrenal, en cantidad suficiente para que cada hombre pueda comer el que quiera, pues nunca, ¡nunca sabrán repartirlo entre sí! Se convencerán también de que nunca podrán ser tampoco libres, porque son débiles, viciosos, mezquinos y rebeldes<sup>29</sup>». Se ven por tanto atormentados por un querer con el que no saben qué hacer, perdidos y temerosos de los otros y así, ante el afán de dominio de otro, se arrodillan ante él. Quieren ser, pura y simplemente, pero aunque quieren vivir no asumen la tarea de la autodeterminación. Sumidos en la minoría de edad, se dejan hacer, un dejar hacer que apuntará no tan sólo al miedo, sino también a la pereza<sup>30</sup>. De este modo, también de la decisión procede la tercera de las formas de servidumbre: la que nace de la pereza. Para qué elegir si otros pueden decidir por mí. ¿Para qué actuar? ¿Para qué hacer algo? Palabra de Rimbaud: «La acción no es la vida, sino una manera de malgastar la energía, un enervamiento. La moral es la debilidad del cerebro<sup>31</sup>». Es la indiferencia, el conformismo, el querer dedicarse a otras lúdicas cuestiones las que llevan al hombre a una servidumbre por omisión. Se delega poco a poco hasta que todo se pone en manos del otro: la capacidad de autodeterminación desemboca en la dejadez del dejarse determinar y se extiende de tal modo que, cuando el perezoso quiere reaccionar, el proceso es difícilmente reversible. Nada depende ya de él mismo. Fichte en la Ética de 1798 al identificar a la pereza (al. *Faulheit*) con la inercia (al. *Trägheit*) afirmará, recordando a Kant, que ésta acaba reproduciéndose a sí misma a través de la costumbre y que su origen no es otro que la cobardía: «Cobardía es la inercia [que nos impide] la afirmación de nuestra libertad y autonomía en acción recíproca con los otros. Cada uno tiene el coraje suficiente contra aquellos de cuya debilidad está decididamente convencido; pero si no tiene este convencimiento, si tiene que habérselas con alguien en el que sospecha más fuerza –de cualquier especie que se quiera– que en sí mismo, se atemoriza ante el empleo de la fuerza que necesitaría para su autonomía, y cede. Sólo así es explicable la esclavitud entre los hombres, tanto la física como la moral, la sumisión y [la existencia de] quienes repiten como loros. Me atemorizo ante el esfuerzo corporal [que requiere] la resistencia, y someto mi cuerpo; me atemorizo ante la fatiga de pensar por mí mismo, fatiga que alguno me solicita mediante la excesiva exigencia de afirmaciones atrevidas y complicadas, y prefiero creer en su autoridad a fin de desembarazarme rápidamente de sus demandas<sup>32</sup>». De ahí que podamos entender que la servidumbre del dejarse hacer (actitud pasiva) por no querer hacer por sí mismo (actitud

---

<sup>29</sup> Ibid, p. 386.

<sup>30</sup> «La incapacidad significa la imposibilidad de servirse de su inteligencia sin la guía de otro. Esta incapacidad es culpable porque su causa no reside en la falta de inteligencia sino de decisión y valor para servirse por sí mismo de ella sin la tutela de otro [...] La pereza y la cobardía son causa de que una tan grande parte de los hombres continúe a gusto en su estado de pupilo [...] ¡Es tan cómodo no estar emancipado!». KANT, I., «Beantwortung der Frage: Was ist Aufklärung?», in *Was ist Aufklärung? Ausgewählte kleine Schriften*, Hamburgo, Meiner 1999, p. 20.

<sup>31</sup> RIMBAUD, J.-A., *Una temporada en el infierno*, Montesinos, Barcelona 1995, p. 95.

<sup>32</sup> FW I/IV, 202; trad. p. 242. Precisamente en esta pereza consistirá el mal moral entendida como la pereza que conlleva el que no se haga el esfuerzo de reflexionar.

activa) no sólo nace de la indiferencia, del dar igual «si yo estoy bien», sino también, de nuevo, de la cobardía, asociada al esfuerzo que supone pensar por uno mismo. Mejor sufrir, que actuar.

Pero no hay sólo actitudes pasivas en la servidumbre: también las hay movidas por el beneficio y el abuso. Son aquellos que, aunque desean dominar, son más débiles que el tirano: quieren ser y quieren más para sí. Estos a su vez pueden diferenciarse en dos grupos. Están aquellos que tratan de aproximarse lo más posible a quien ostenta el poder, como rémoras que viven de los restos que el tirano les arroja. La servidumbre se torna en servilismo. Son viles y serviles. A ellos hará mención La Boétie cuando al referirse a la corte que sigue al monarca escriba: «[...] al ver a estas gentes que sirven al tirano para beneficiarse de su tiranía y de la servidumbre del pueblo, me quedo estupefacto por su maldad, y a veces siento piedad por su estupidez. Pues, a decir verdad, ¿qué otra cosa es acercarse al tirano, sino alejarse de la libertad propia y, por así decir, aferrar la servidumbre y abrazarla?<sup>33</sup>». Se sienten con poder por participar del dominio del señor. Avaricia y ambición<sup>34</sup>. Pero aún estos hombres, aunque se sometan para beneficiarse, no pueden renegar jamás de la pulsión de su egoísmo, del querer más para ellos, por eso aunque parezcan jurar fidelidad al tirano, si la situación así lo exige, pueden venderse a otro postor. Se mantienen donde están por pura falsedad<sup>35</sup>.

Hay sin embargo quienes, sin querer complacer al tirano, se complacen a sí mismos y disfrutan de la posición de poder ejerciendo su dominio sobre los demás. Abusan de esta forma de su poder para, mientras sirven al tirano, poder dominar a los que están bajo ellos. Se reafirman en su ser propio y se autoagasajan con el placer que les supone someter sin consecuencias a los otros. Ejemplos de éstos hay muchos: desde aquel soldado descrito por Primo Levi para el que, obedeciendo a sus superiores, encuentra también ocasión para sus iniciativas privadas<sup>36</sup>, hasta aquel que pega al prisionero por el puro placer de hacerlo.

Y pese a esta aparente servidumbre, todas estas formas, las vertebradas en torno al querer ser o al querer más para sí, pueden agrietarse según se vea modificado el querer de los sujetos. Que se quiera otra cosa porque la libertad, aunque no ejercida, sigue latiendo. El querer puede romper de este modo las cadenas del no-poder. Cambiar de tirano o cambiar de régimen. Todo dependerá del interés.

---

<sup>33</sup> DE LA BOÉTIE, E., *Discurso de la servidumbre voluntaria*, op. cit., pp. 52 y ss.

<sup>34</sup> Cf. *Ibid.*, p. 53.

<sup>35</sup> «Toda falsedad, toda mentira, toda perfidia y traición viene por eso, porque hay opresores; y todo el que subyuga a otro, ha de estar preparado para eso», in FW I/IV, 203; trad. p. 243.

<sup>36</sup> Era un soldado alemán erizado de armas; no lo vemos porque hay una oscuridad total, pero sentimos su contacto duro cada vez que una sacudida del vehículo nos arroja a todos en un montón a la derecha o a la izquierda. Enciende una linterna de bolsillo y en lugar de gritarnos «Ay de vosotros, almas depravadas» nos pregunta cortésmente a uno por uno, en alemán y en lengua franca, si tenemos dinero o relojes para dárselos: total, no nos van a hacer falta para nada. No es una orden, esto no está en el reglamento: bien se ve que es una pequeña iniciativa privada de nuestro Caronte», in LEVI, P., *Si esto es un hombre*, op. cit., pp. 29-30.

Hay sin embargo un grupo más de servidumbre, cuya sumisión es casi imposible de superar: es por ello la más peligrosa. No es que se haya renunciado a la libertad para salvaguardar al ser propio o para sacar mayor tajada, sino que el ser propio ha sido volcado enteramente y con entera voluntad hacia el ser y la voluntad del tirano. Si hacemos caso a lo que muchos siglos antes formuló John Milton en el *Paraíso perdido*, no hay forma de vasallaje más sumisa que la que se acaba acatando por la convicción de una decisión completamente libre: cuando se sirve por convencimiento y aún hasta con devoción. Nada se cuestiona. Esto será lo que Milton ponga en labios del propio Dios: «Sin libertad ¿qué prueba me darían, leal, / De alianza verdadera, fe constante, o de amor, / Si sólo lo obligado, pero no lo deseado, / Estuviera a su alcance? ¿Qué elogio les daríamos? / ¿Qué placer tendría yo en obediencia semejante [...]? [...] pues así / los hice libres y libres deben mantenerse / hasta que ellos mismos se esclavicen<sup>37</sup>». Absoluta entrega. Librementeserviles. Eligen esta vez sí servir y someterse absolutamente a un ser superior del que todo depende. Algo parecido diría siglos antes San Agustín: «eris liber, si fuerit servus<sup>38</sup>». Kierkegaard tomará más tarde el testigo: el Caballero de fe, cuya libertad de servir a Dios le guía<sup>39</sup>. De este modo el problema viene cuando el tirano es idealizado y divinizado. Los siervos le veneran, le adoran, sin condiciones y sin segundas intenciones. Todo es para el déspota. Por eso como señalará el propio La Boétie los tiranos se esfuerzan porque su reinado sea vea legitimado por la fe<sup>40</sup>. El Rey Sol. Napoleón. Y aún más, se esfuerzan para ser considerados, sino dioses, sí tocados por su mano. Pero no se obedece por miedo al castigo divino, se obedece, en el extremo más peligroso y crédulo, por amor ciego y convencimiento. Vence aquí la falsedad de manipulación y el engaño del tirano, pero la sumisión del vasallo es sincera. Se vive por y para el déspota. Y no importa tanto el ser propio como el ser propio del tirano, aún más, el ser propio se vuelca en la perseveración del ser de éste. Morirían por él. Sacrificarían a sus hijos por él. Este es el triunfo del tirano: cuando –Kant dixit– se actúa tanto por deber como conforme al deber. Nada se cuestiona, por nada se interroga. Obediencia ciega.

---

<sup>37</sup> MILTON, J., *Paraíso perdido*, Libro III, vv. 104-107 y vv. 124-125.

<sup>38</sup> En Io. Ev. Tr. 41,8. SAN AGUSTÍN afirmará que el hombre que hace el bien y el auténticamente libre es el que es siervo de Dios y el hombre que hace el mal y el que carece de libertad es el que es siervo de sus propias pasiones.

<sup>39</sup> KIERKEGAARD, S.: *Temor y temblor*, Alianza, Madrid 2001, pp. 63-73.

<sup>40</sup> DE LA BOÉTIE, E., *Discurso de la servidumbre voluntaria*, op. cit., pp. 48-50.

CLÁUDIA MARIA FIDALGO DA SILVA\*

## O CONCEITO DE VIRTUDE NOS ESTÓICOS E EM KANT. UMA ABORDAGEM AO SEU PARALELISMO

### Abstract

The essential aim of this paper is to perform a parallel between the Stoics and Kant through the concept of virtue. The paper is composed of four stages. The purpose of each of them is the following: 1) clarify how the concept of virtue can be considered virtuous disposition; 2) investigate how virtue can be seen as overcoming obstacles; 3) present the unity/multiplicity of the concept of virtue defended in both systems; 4) investigate the possibility of teaching virtue in Stoicism and Kant, as well as its essential goals.

**Keywords:** Kantian philosophy, stoicism, morality, virtue.

**Authors:** Kant.

### Resumo

O objectivo principal deste artigo é realizar um paralelismo entre os Estóicos e Kant através do conceito de virtude. O artigo é constituído por quatro etapas. A finalidade de cada uma delas é a seguinte: 1) esclarecer de que forma o conceito de virtude poderá ser considerado disposição virtuosa; 2) averiguar de que modo é que a virtude pode ser perspectivada como superação de obstáculos; 3) apresentar a unidade/multiplicidade do conceito de virtude defendida em ambos os sistemas; 4) investigar a possibilidade do ensino da virtude no Estoicismo e em Kant, bem como os seus principais objectivos.

**Palavras-chave:** Filosofia kantiana, estoicismo, moralidade, virtude.

**Autores:** Kant.

### Introdução

O objectivo principal deste artigo é estabelecer um paralelismo entre os Estóicos e Kant através do conceito de virtude. Recuperando os três sentidos, ainda que claramente relacionados, do conceito de virtude <Tugend> em Kant, tal como Paul Guyer no-

---

\* Investigadora doutoranda do grupo de Fenomenologia e Hermenêutica do Instituto de Filosofia da Faculdade de Letras da Universidade do Porto. Bolseira FCT - SFRH/BD/76655/2011. claudia-silva-07@hotmail.com.

apresenta na obra *Kant on Freedom, Law and Happiness*, apresentar-se-á o modo através do qual, quer para os Estóicos, quer para Kant, pensamos nós, a virtude poderá ser perspectivada sob um triplo ponto de vista: 1) virtude como disposição virtuosa, como motivação moral para a acção; 2) virtude como superação de obstáculos, onde a força e a resistência devem marcar presença; 3) virtude como una e múltipla, já que, como defendem os Estóicos, ainda que exista apenas um princípio único da virtude, existem, porém, diferentes maneiras de ser da mesma, ou, na linha kantiana, diferentes deveres de virtude.

Por fim, ter-se-á como finalidade 4) apresentar o modo como, quer os Estóicos, quer Kant, concebem e enaltecem a possibilidade do ensino da virtude. Partindo ambos os sistemas<sup>1</sup> do pressuposto de que ela não é inata, e, daí, a defesa da sua possibilidade, relevam preocupações comuns, de entre as quais poderemos destacar a tónica na liberdade, a extrema relevância da cooperação entre os homens e, finalmente, a moralização do ser humano, sendo este, no nosso ponto de vista, o objectivo primordial do ensino da virtude em ambas as perspectivas.

## 1. Virtude como disposição virtuosa

Em Kant, o termo «virtude» <*Tugend*><sup>2</sup>, é um termo ao qual se opõe a «ausência de virtude como contraditório lógico<sup>3</sup>». Num primeiro sentido, Kant parece referir-se a este termo, «nome magnífico<sup>4</sup>», como motivação moral para a acção, tendo em conta a máxima do respeito pelo dever. Assim, a virtude surge como uma «disposição virtuosa» <*tugendliche Gesinnung*>, uma disposição da acção por dever, sendo que a acção que brota de uma tal disposição do respeito à lei pode ser chamada de acção virtuosa<sup>5</sup>. A virtude pode também, deste modo, ser definida como «intento firme, feito prontidão, no seguimento do dever<sup>6</sup>».

Como se sabe, segundo Kant, poder-se-á encarar o homem sob uma dupla qualidade, pertencendo a dois «mundos»: 1) como *ser sensível*, correspondendo ao mundo sensível; 2)

---

<sup>1</sup> Sobre a aproximação entre Kant e os Estóicos a partir da ideia de sistema, na qual o domínio da natureza, o campo do supra-sensível e o domínio da liberdade são, por isso, abordados, cf. TUNHAS, Paulo, *O pensamento e os seus objectos – Maneiras de pensar e sistemas filosóficos*, Capítulo VII, MLAG, Discussion Papers, vol. 5, 2012.

<sup>2</sup> Cf. GUYER, Paul, *Kant on Freedom, Law and Happiness*, Cambridge University Press, Cambridge 2000, p. 303. Para uma visão dos estudos actuais sobre as relações que se podem estabelecer entre a ética kantiana e a ética da virtude, cf. JOST, Lawrence - WUERH, Julian (ed.), *Perfecting Virtue, New Essays on Kantian Ethics and Virtue Ethics*, Cambridge University Press, Cambridge 2011.

<sup>3</sup> Cf. KANT, *Metafísica dos costumes - Parte II - Princípios metafísicos da doutrina da virtude*, trad. Artur Morão, Edições 70, Lisboa 2004, p. 18.

<sup>4</sup> KANT, *A religião nos limites da simples razão*, trad. Artur Morão, Edições 70, Lisboa 2008, p. 163.

<sup>5</sup> Cf. KANT, *Metafísica dos costumes - Parte II*, op. cit., p. 30.

<sup>6</sup> KANT, *A religião*, op. cit., p. 52.

como *ser dotado de razão*<sup>7</sup>, correspondendo ao *mundo moral* ou inteligível<sup>8</sup>. Perspectivado unicamente como membro da natureza, como um entre os demais elementos da mesma, sendo, desta forma, um objecto de conhecimento ou fenómeno, o ser humano encontra-se determinado, e poderá mesmo ser inteiramente descrito de um ponto de vista especificamente determinista. No entanto, de um outro ponto de vista, o homem pode ser considerado como sujeito da vida moral pertencente ao domínio do núnemo.

Contrariamente ao arbítrio *simplesmente animal*, que apenas pode ser determinado por impulsos sensíveis, o ser humano, possuidor de livre arbítrio, pode ser determinado independentemente destes, ou seja, por motivos que poderão apenas ser representados pela razão<sup>9</sup>, já que o homem «não é tão plenamente animal que seja indiferente a tudo o que a razão diz por si mesma e use esta simplesmente como um instrumento da satisfação da sua necessidade, enquanto ser sensível<sup>10</sup>». Tudo na natureza age segundo leis, à excepção do ser racional, que tem a capacidade de agir *segundo a representação* das leis, ou seja, segundo princípios<sup>11</sup>. Por outras palavras, o ser humano possui *personalidade*, «isto é, a liberdade e a independência relativamente ao mecanismo da natureza<sup>12</sup>». Visto o homem «ser dotado de *liberdade interna*<sup>13</sup>», encontra-se sujeito à sua própria personalidade e pertence, igualmente, ao mundo inteligível<sup>14</sup>. O valor do homem como animal é bastante inferior ao valor do homem como racional e, por isso, «o seu escasso valor como *homem animal* não pode prejudicar a consciência da sua dignidade como *homem racional*<sup>15</sup>».

Devido à existência, em nós mesmos, de uma dialéctica natural, o ser humano deverá fazer com que prevaleça a voz da razão prática, já que nada, exceptuando o poder da razão, poderá regular as nossas inclinações naturais e desejos. Só assim nos poderemos encontrar face ao agente e a sociedade livres<sup>16</sup>.

O Estoicismo, através de Cícero, por exemplo, parece ter-nos já apresentado uma perspectiva bastante semelhante quanto ao aspecto dual do homem. «O poder do espírito (...) é efectivamente duplo: uma parte, que é constituída pela *horme* grega, reside nos desejos que arrastam o homem ora por aqui ora por acolá; a outra reside na razão, que ensina a explicar aquilo que deveria ser feito, bem como aquilo que se deveria evitar fazer. O resultado é, pois, a razão comandar e o apetite obedecer<sup>17</sup>». Ainda segundo

---

<sup>7</sup> KANT, *Metafísica dos costumes - Parte II*, op. cit., p. 54.

<sup>8</sup> KANT, *Crítica da razão pura*, trad. Manuela Pinto dos SANTOS - Alexandre Fradique MORUJÃO, Fundação Calouste Gulbenkian, Lisboa 2001, p. 641.

<sup>9</sup> Cf. KANT, *Crítica da razão pura*, op. cit., pp. 637-638.

<sup>10</sup> KANT, *Crítica da razão prática*, trad. Artur MORÃO, Edições 70, Lisboa 2001, p. 75.

<sup>11</sup> KANT, *Fundamentação da metafísica dos costumes*, trad. Paulo QUINTELA, Porto Editora, Porto 1995, p. 51.

<sup>12</sup> KANT, *Crítica da razão prática*, op. cit., p. 103.

<sup>13</sup> KANT, *Metafísica dos costumes - Parte II*, p. 55.

<sup>14</sup> KANT, *Crítica da razão prática*, op. cit., p. 103.

<sup>15</sup> KANT, *Metafísica dos costumes - Parte II*, op. cit., p. 74.

<sup>16</sup> SCHNEEWIND, J.B., «Kant and the Stoic Ethics», in S. ENGSTROM - J. WHITING (ed.), *Aristotle, Kant and the Stoics - Rethinking Happiness and Duty*, Cambridge University Press, Cambridge 1996, p. 297.

<sup>17</sup> CÍCERO, *De officiis*, I, 101-102.

Cícero, surge como «necessário que procedamos de modo a que os apetites se submetam à razão<sup>18</sup>». Comparativamente aos restantes animais, o ser humano possui uma direcção mais perfeita, já que «a razão é dada aos seres racionais e bem podemos dizer que para nós viver segundo a recta razão, é viver segundo a natureza<sup>19</sup>». A razão é a qualidade suprema dos homens, graças à qual o homem supera os outros animais. «Por conseguinte, o bem específico do homem é a razão perfeita<sup>20</sup>» e, visto que a qualidade específica do ser humano é a razão, ele «torna-se admirável e atinge a sua finalidade natural quando leva a razão à perfeição máxima. À razão perfeita chamamos a virtude<sup>21</sup>». Assim, «viver segundo a virtude é sempre um dever<sup>22</sup>».

Séneca, identificando a virtude com uma forma correcta e imutável de ajuizar, diz-nos que ela é o único bem e «não existe bem onde não existe virtude e quanto à virtude diremos que ela reside na melhor parte de nós mesmos, ou seja, na parte racional. A virtude não é outra coisa senão a faculdade de ajuizar de uma forma correcta e imutável<sup>23</sup>», nada mais sendo do que a razão recta<sup>24</sup>. Séneca, contrastando as virtudes animais com as virtudes humanas, diz-nos que, enquanto as primeiras têm uma natureza frágil, transitória e incerta, as segundas «medem-se por um único critério, e esse critério é a razão, que em si mesma é perfeita e livre de contingências<sup>25</sup>».

Quer para os Estóicos, quer para Kant, outro ponto em comum, a virtude possui valor por si mesma<sup>26</sup>. «A virtude é uma disposição de acordo consigo mesma; ela é adoptada por si mesma, não por medo, nem por esperança nem por nada que lhe seja estranho<sup>27</sup>». Todavia, e como refere Séneca, segundo alguns, se se procura cultivar a virtude é porque se espera algo, ou seja, obter algum prazer. O Estóico possui uma posição diametralmente oposta: «Perguntas o que é que eu espero da virtude? A ela, apenas. Nada, com efeito, é melhor, ela é o seu próprio preço<sup>28</sup>». Segundo Kant, a virtude é, na consciência do indivíduo que agiu por dever, a sua própria recompensa<sup>29</sup>. Ainda na *Introdução à doutrina da virtude*, Kant afirma que a virtude, para além de ser o seu próprio fim, é, também, «a sua própria recompensa, pelo valor que tem para os homens<sup>30</sup>». Mais uma vez, a virtude tem muito valor, não porque traga algo, mas simplesmente porque custa muito<sup>31</sup>.

---

<sup>18</sup> CÍCERO, *De officiis*, I, 101-102.

<sup>19</sup> Diógenes Laércio, VII, 86.

<sup>20</sup> SÉNECA, *Epistulae morales ad Lucilium*, IX, 76, 9.

<sup>21</sup> SÉNECA, *Epistulae morales*, IX, 76, 11.

<sup>22</sup> Diógenes Laércio, VII, 109.

<sup>23</sup> SÉNECA, *Epistulae morales*, VIII, 71, 32-33.

<sup>24</sup> SÉNECA, *Epistulae morales*, VII, 66, 33.

<sup>25</sup> SÉNECA, *Epistulae morales*, VII, 11-12.

<sup>26</sup> Também a tónica do primado da intenção, como se sabe, é comum.

<sup>27</sup> Diógenes Laércio, VII, 87.

<sup>28</sup> SÉNECA, *De vita beata*, 9.

<sup>29</sup> KANT, *Metafísica dos costumes - Parte II*, op. cit., p. 26.

<sup>30</sup> KANT, *Metafísica dos costumes - Parte II*, op. cit., p. 32.

<sup>31</sup> KANT, *Crítica da razão prática*, op. cit., p. 176.

## 2. Virtude como superação de obstáculos

Kant parece igualmente definir a virtude como força e disposição constantes quanto ao que o dever requer. A superação de obstáculos surge como primordial, já que a força só se reconhece pela capacidade de superação dos mesmos; ora, «na virtude, estes são as inclinações naturais, que podem entrar em conflito com o propósito moral e, visto que o próprio homem é quem põe estes obstáculos às suas máximas, a virtude não é só uma autoacoção [...], mas também uma coacção segundo um princípio da liberdade interna<sup>32</sup>, portanto, mediante a simples representação do seu dever, segundo a sua lei formal<sup>33</sup>».

Também a noção de obstáculo <*Hindernis*>, que tanta relevância possui na filosofia kantiana, marca presença em autores estoicos, principalmente em Marco Aurélio. Para este, a constante superação de obstáculos surge como fundamental, aparecendo coligada à ideia de progresso: «as minhas disposições interiores não conhecem entraves, graças ao poder de agir sob condição e de derrubar os obstáculos. Com efeito, a inteligência derruba e põe de banda, para atingir o fim que a orienta, todo o obstáculo à sua actividade. O que lhe embaraçava a acção favorece-a; o que lhe barrava o caminho ajuda-a a progredir<sup>34</sup>». É necessário enfrentar o obstáculo e, até, tirar partido dele; é necessário contorná-lo, já que «o ser racional pode fazer de todo o obstáculo uma matéria, [e] dela tirar partido<sup>35</sup>». Mesmo «quando fracassares, volta à carga e dá-te por contente se, nas grandes linhas, levas uma vida mais digna dum homem<sup>36</sup>».

A *fortaleza* moral da alma, em Kant, será tão maior quanto mais resistência tivermos face a um forte adversário, ou, se quisermos, face aos impulsos da natureza que surgem como obstáculo ao cumprimento do dever. Somente assim o ser humano será senhor de si mesmo e encontrar-se-á num estado de *sauíde*. «Pois por fortaleza da alma entendemos a fortaleza da intenção de um homem enquanto ser dotado de liberdade, portanto, enquanto é senhor de si mesmo (está no seu juízo), logo, em estado de *sauíde* humano<sup>37</sup>». Assim, para Kant, é fundamental que o homem seja capaz de lutar contra as inclinações da natureza, que surgem como obstáculos, «e de as vencer mediante a razão<sup>38</sup>», já que uma máxima baseada na inclinação não confere moralidade nem dignidade à acção. «A virtude é a perfeição moral do homem. (...) Ela é a vitória sobre a inclinação<sup>39</sup>». A virtude, na sua verdadeira figura, representa a moralidade despida de todo o elemento sensível, bem como de todos os falsos adornos da recompensa e do amor de si mesmo<sup>40</sup>.

---

<sup>32</sup> O ser dono de si mesmo e o tornar-se senhor de si próprio são, para Kant, os dois elementos da liberdade interna. Cf. KANT, *Metafísica dos costumes - Parte II*, op. cit., p. 43.

<sup>33</sup> KANT, *Metafísica dos costumes - Parte II*, op. cit., p. 30

<sup>34</sup> Marco Aurélio, *Meditationes*, V, 20.

<sup>35</sup> Marco Aurélio, *Meditationes*, VIII, 35.

<sup>36</sup> Marco Aurélio, *Meditationes*, V, 9.

<sup>37</sup> KANT, *Metafísica dos costumes - Parte II*, op. cit., p. 18.

<sup>38</sup> KANT, *Metafísica dos costumes - Parte II*, op. cit., p. 14.

<sup>39</sup> KANT, Collin's lecture notes, «Moral Philosophy», Peter HEATH – J.B. SCHNEEWIND (ed.), trad. Peter Heath, *Lectures on Ethics*, Cambridge University Press, Cambridge, 1997, 27: 465.

<sup>40</sup> KANT, *Fundamentação*, op. cit., p. 63.

Mesmo que um ser humano saiba o que é correcto levar a cabo, a inclinação será sempre uma motivação incerta para fazer o que está correcto: às vezes pode fazer com que façamos o que sabemos que está correcto, mas, outras vezes, quando nos encontramos face a novas inclinações, pode não o fazer. «A inclinação é cega e servil, quer seja ou não de boa qualidade, e a razão, onde se trata de moralidade, não deve simplesmente fazer o papel de tutor da inclinação mas, sem a tomar em consideração, preocupar-se exclusivamente do seu próprio interesse enquanto razão pura prática<sup>41</sup>». As inclinações estão muito longe de possuir «um valor absoluto que as torne desejáveis em si mesmas, [...] muito pelo contrário, o desejo universal de todos os seres racionais deve ser o de se libertar totalmente delas<sup>42</sup>».

Para os Estóicos, como para Kant, será necessária uma constante vontade de progresso, já que quando algo ainda está incompleto, facilmente poderá oscilar, progredir, recuar, ou até mesmo ruir, e efectivamente ruirá, se não houver vontade e esforço, como refere Séneca<sup>43</sup>. «Só há uma solução, portanto: ser firme e avançar sem descanso. O caminho que resta percorrer é mais longo que o já percorrido, mas grande parte do progresso consiste na vontade de progredir<sup>44</sup>».

Também para Kant, a virtude, apesar de estar sempre a *progredir* - na medida em que é um ideal inalcançável, não obstante constitua um dever acercar-se dele continuamente -, sempre *de novo* começa, pois é da natureza do homem encontrar-se afectado por inclinações sobre as quais a virtude «nunca pode descansar e deter-se, antes, se não progredir, inevitavelmente decai<sup>45</sup>». Em Kant, a virtude pode ser perspectivada como uma Ideia e, nessa medida, ninguém a consegue possuir verdadeiramente: «Todos tentamos aproximarmo-nos da virtude, tal como da sabedoria; mas ninguém alcança o seu nível mais elevado<sup>46</sup>». Por isso, a perfeição é um dever *intentar*, embora não a sua *consecução* (nesta vida), constituindo-se, assim, como um progresso contínuo<sup>47</sup>.

Para Kant, a virtude é então «a fortaleza moral da vontade de um *homem* no cumprimento do seu *dever*, que é uma *coerção* moral mediante a sua própria razão legisladora, na medida em que esta se constitui a si mesma como poder *executivo* da lei<sup>48</sup>». Como Kant nos diz, «o móbil da vontade humana [...] nunca pode ser outra coisa senão a lei moral<sup>49</sup>», o dever, já que, quando falamos de determinação da vontade pela lei

---

<sup>41</sup> KANT, *Crítica da razão prática*, op. cit., p. 137.

<sup>42</sup> KANT, *Fundamentação*, op. cit., p. 65. Os incentivos essenciais ao dever não são, para Kant, as inclinações, mas sentimentos produzidos pela própria razão: 1) sentimento moral; 2) consciência; 3) amor dos seres humanos; 4) respeito. Parece haver aqui uma primazia do respeito em relação aos restantes sentimentos, visto que, como Kant afirma, o respeito pelo dever é o único sentimento moral genuíno. Cf. KANT, *Crítica da razão prática*, op. cit., p. 101.

<sup>43</sup> Cf. SÉNECA, *Epistulae morales*, Livro VIII, 71, 35.

<sup>44</sup> SÉNECA, *Epistulae morales*, Livro VIII, 71, 36.

<sup>45</sup> KANT, *Metafísica dos costumes - Parte II*, op. cit., p. 45.

<sup>46</sup> KANT, Collin's lecture notes, «Moral Philosophy», *Lectures on Ethics*, op. cit., 27:463.

<sup>47</sup> Daí os postulados da imortalidade da alma e da existência de Deus.

<sup>48</sup> KANT, *Metafísica dos costumes - Parte II*, op. cit., p. 40.

<sup>49</sup> KANT, *Crítica da razão prática*, op. cit., p. 87.

moral, queremos dizer que ela, «como vontade livre, será determinada unicamente pela lei, por conseguinte, não apenas sem a cooperação dos impulsos sensíveis, mas até com a rejeição de todos eles e com a exclusão de todas as inclinações<sup>50</sup>», indo claramente ao encontro da posição estoíca. Para Marco Aurélio, por exemplo, é essencial guiarmo-nos, a todo o instante, apenas pela luz da razão<sup>51</sup>, já que, e agora seguindo Séneca uma vez mais, somente a razão «permanece inalterável e firme nos seus juízos, porquanto não se submete aos sentidos, antes os submete ao seu domínio<sup>52</sup>». Aliás, e tal como defende Julia Annas, «numa forma remanescente de Kant, os Estoícos representam o reconhecimento da força da razão moral como um tipo de respeito pela lei<sup>53</sup>».

A propósito da força da virtude, também Kant nos fala de firmeza: «A verdadeira força da virtude é o *ânimo tranquilo*, com uma resolução reflectida e firme de pôr em prática a sua lei<sup>54</sup>». Deste modo, também aqui se encontra presente um aspecto comum a Kant e aos Estoícos, ou seja, a relevância da *apatia moral*, vista, não como mera indiferença subjectiva face aos objectos do arbítrio, como por vezes é erroneamente considerada, mas como moderação<sup>55</sup>, nunca se estar num estado de agitação moral.

### 3. Virtude como una e múltipla

A tese da unidade/multiplicidade relativa ao conceito de virtude é, também ela, comum aos Estoícos e a Kant. Para os Estoícos, a virtude, apesar de poder ser perspectivada sob vários de pontos de vista, é única. É única e coligada à razão<sup>56</sup>. Zenão, por exemplo, admite a existência de várias virtudes, referindo que, embora diferentes entre si, são inseparáveis. Para os Estoícos, as virtudes são consideradas coisas boas, por oposição às coisas más e às coisas indiferentes<sup>57</sup>, e bens da alma, por oposição aos bens exteriores e aos que não são nem uma coisa nem outra<sup>58</sup>.

Segundo Crísipo, as diversas virtudes nada mais são do que maneiras de ser de uma virtude única<sup>59</sup>, já que se relacionam entre si de forma recíproca, pois, quem possui uma delas, possui-as a todas. Deste modo, não nos é possível praticar uma sem as praticar todas. Procurando elucidar tal perspectiva, Séneca apresenta-nos uma situação em que

---

<sup>50</sup> KANT, *Crítica da razão prática*, op. cit., p. 88.

<sup>51</sup> Marco Aurélio, *Meditationes*, I, 8.

<sup>52</sup> SÉNECA, *Epistulae morales*, VII, 66, 32-33.

<sup>53</sup> ANNAS, Julia, *The Morality of Happiness*, Oxford University Press, Oxford 1995, p. 175.

<sup>54</sup> KANT, *Metafísica dos costumes - Parte II*, op. cit., p. 44.

<sup>55</sup> KANT, *Metafísica dos costumes - Parte II*, op. cit., p. 44.

<sup>56</sup> CÍCERO, *Paradoxa stoicorum*, III, 22.

<sup>57</sup> Sobre os três tipos de coisas (boas, más e indiferentes) no Estoicismo, cf. Diógenes Laércio, VII, 94. Sobre as coisas preferíveis ou não preferíveis, cf. Laércio, VII, 102. Sobre a distinção estoíca entre a acção *apropriada* e a acção *correcta*, cf. VOGT, Katja (2011). *Seneca* (<http://plato.stanford.edu/entries/seneca/#AppCorAct->).

<sup>58</sup> Sobre os três tipos de bem (da alma, exteriores e nem uma coisa nem outra), cf. LAÉRCIO, VII, 94.

<sup>59</sup> PLUTARCO, *De stoicorum repugnantiis*, VII.

todas elas se encontram presentes: «Quando um homem sofre corajosamente a tortura, está a pôr em acção todas as suas virtudes! Talvez umas delas esteja em acção mais directa ou seja mais evidente: a resistência. Mas numa tal situação encontramos *coragem*, nas suas variantes de resistência, capacidade de sofrer, aceitação da dor; encontramos *prudência*, virtude indispensável à tomada de qualquer decisão, a qual nos convence a aguentar com o máximo de coragem o inevitável; encontramos *firmeza*, a qual nunca bate em retirada nem se deixa desviar dos seus propósitos pela força; encontramos, em suma, todo o indivisível cortejo das virtudes. Tudo quanto fazemos segundo a moral, fazemo-lo por acção de uma virtude mas em unanimidade com todas elas<sup>60</sup>».

Cada virtude resume-se a um objecto que lhe é particular. Poder-se-á afirmar a existência de quatro virtudes cardinais para os Estóicos: prudência, justiça, coragem, temperança. A prudência corresponde ao acto de pensar, de forma autêntica, pura, segundo a razão recta e a verdade.

A justiça encontra a sua origem no próprio mundo, visto este ser essencialmente ordem, harmonia e proporção calculada. Ela prolonga-se e transpõe-se naturalmente para o discernimento da importância recíproca das coisas, sobretudo no que respeita ao reconhecimento dos direitos de cada um e da vontade de os respeitar<sup>61</sup>. O primeiro dever desta virtude será mesmo evitar que um indivíduo cause dano a outro, exceptuando o caso em que este seja motivado por injustiça, e igualmente garantir que se utilize os bens comuns em proveito da comunidade e os particulares, no interesse de cada um<sup>62</sup>. Deste modo, a justiça possui dois grandes fundamentos: que ninguém seja lesado e que o bem comum seja salvaguardado<sup>63</sup>.

A coragem, por seu turno, diz respeito ao que resulta dos perigos ilusórios aos quais nos encontramos constantemente sujeitos. Quando falamos de coragem não falamos em temeridade inconsiderada, nem amor pelo risco, nem paixão pela aventura: falamos, sim, da capacidade de distinguir entre o que é mal e o que não é<sup>64</sup>. «O seu aspecto mais nobre e mais digno de admiração consiste em não recuar ante as chamas, em não evitar as feridas, por vezes mesmo não apenas em não esquivar os golpes como até em recebê-los no peito<sup>65</sup>». No entanto, tal não representa uma espécie de apologia da tortura: «O que é desejável não é sofrer a tortura, mas sim o sofrê-la corajosamente: é neste «corajosamente» que consiste a virtude<sup>66</sup>». Assim, não há um desejo por circunstâncias adversas, mas sim pela virtude que nos permite ultrapassar tais circunstâncias<sup>67</sup>.

A temperança, outra das quatro virtudes cardinais para os Estóicos, constitui para estes um estado privilegiado da alma. Tal virtude, possuída apenas pelo sábio e não pelo

---

<sup>60</sup> SÉNECA, *Epistulae morales*, VII, 67, 10.

<sup>61</sup> BRIDOUX, André, *Le stoïcisme et son influence*, Librairie Philosophique J. Vrin, Paris 1966, p. 107.

<sup>62</sup> CÍCERO, *De officiis*, I, 20.

<sup>63</sup> CÍCERO, *De officiis*, I, 31.

<sup>64</sup> SÉNECA, *Epistulae morales*, XI a XIII, 85, 28-29.

<sup>65</sup> SÉNECA, *Epistulae morales*, VII, 67, 6.

<sup>66</sup> SÉNECA, *Epistulae morales*, VII, 67, 6.

<sup>67</sup> Cf. SÉNECA, *Epistulae morales*, VII, 67, 4.

insensato<sup>68</sup>, encontra-se, principalmente, relacionada com a crítica estoíca às paixões. Mas, como caracterizam os Estóicos as paixões? Vários são os Estóicos que nos apresentam uma definição de paixão. Zenão, por exemplo, refere que «a paixão, que apelidamos de *pathos*, é um movimento da alma oposto à razão recta e contra a natureza<sup>69</sup>». Assim, as paixões da alma são consideradas movimentos que desobedecem aos olhos da razão. Aliás, e como nos diz Cícero, a fonte de todas as paixões é a deficiência do espírito e da razão recta, ou, se quisermos, é a falta de temperança. Segundo os Estóicos, as paixões são consideradas doenças da alma, chegando mesmo a compará-las com as doenças do corpo. Tal como o corpo de cada um de nós tem propensão para contrair doenças, também a nossa alma encontra-se sujeita a contrair determinadas paixões. Quanto ao corpo, para que ele seja sã, é necessária uma mistura harmoniosa de coisas. Poder-se-á, deste modo, afirmar a existência de determinados estados privilegiados, tais como a beleza, a força, a saúde, a agilidade. Quanto à alma, existe um estado privilegiado, caracterizado pela constância das opiniões e dos juízos, acompanhados por solidez e estabilidade.

Apesar de aproximar as doenças do corpo e as doenças da alma, Cícero diz-nos haver uma distinção capital: enquanto um ser humano pode contrair uma doença do corpo sem se ter registado qualquer falta da sua parte, tal não acontece quanto às paixões, já que estas derivam sempre de uma falta nossa, ou seja, a falta de uma razão recta e consequente adopção de uma disposição viciosa<sup>70</sup>.

Segundo os Estóicos, o que distingue as paixões de outros impulsos é o facto de incluírem uma caracterização dos seus objectos como bons ou maus, sendo constituídas por crenças, que ficam aquém do conhecimento. O que as faz estarem aquém do conhecimento é o facto de, na maior parte dos casos, serem falsas. Por outras palavras, um agente escolhe um objecto indiferente, tal como o prazer ou a morte, e falsamente caracteriza-o como bom ou mau<sup>71</sup>. Como nos diz Cícero, todas as paixões são movimentos da alma desprovidos de razão, ou que desobedecem a ela. Ora, tal movimento é produzido pela opinião que temos do bem e do mal<sup>72</sup>. «O que perturba os homens não são as coisas, mas os juízos que os homens formulam sobre as coisas<sup>73</sup>», como refere Epicteto.

As paixões, mais do que respostas a acontecimentos externos, fora do nosso controlo, e por isso opostas à virtude e à felicidade, são respostas cognitivas, juízos sobre a natureza e valor de diversos (presentes ou futuros) estados de caso<sup>74</sup>. E, apesar de ninguém

---

<sup>68</sup> CÍCERO, *Tusculanae disputationes*, IV, 30.

<sup>69</sup> CÍCERO, *Tusculanae disputationes*, IV, 11.

<sup>70</sup> CÍCERO, *Tusculanae disputationes*, IV, 34.

<sup>71</sup> BRENNAN, Tad, «Stoic Moral Psychology», in Brad INWOOD (ed.), *The Cambridge Companion to Stoics*, Cambridge University Press, Cambridge 2003, p. 269.

<sup>72</sup> CÍCERO, *Tusculanae disputationes*, III, 24.

<sup>73</sup> EPICTETO, *Enchiridion*, V.

<sup>74</sup> Como se sabe, para os Estóicos existem dois pares de paixões principais: 1) paixões relacionadas com aquilo que é considerado bom e 2) paixões relacionadas com aquilo que é considerado mau. Assim, existem quatro paixões principais: 1.1) prazer; 1.2) desejo; 2.1) dor; 2.2) medo. De referir que a cada espécie de paixão encontram-se subordinadas várias paixões que são partes dessa mesma espécie. Cf. LAÉRCIO, IV, 16-21. A

escolher cometer erros, os nossos juízos não estão completamente fora do nosso controlo. Podemos praticar uma certa disciplina mental para aumentar a nossa capacidade de ajuizar correctamente, diminuindo a influência das paixões em nós, e, assim, garantir o controlo de nós mesmos<sup>75</sup>. Tal constituirá a virtude da alma, que poderá ser apelidada de temperança<sup>76</sup>.

Relativamente a Kant, poder-se-á afirmar igualmente a tese da unidade/multiplicidade do conceito de virtude, principalmente se tivermos em consideração a sua *Doutrina da virtude*. Nesta obra, o autor refere-se a determinados deveres, os deveres de virtude <*Tugendpflichten*>. Estes opõem-se aos deveres jurídicos. Assim, segundo o autor, dever-se-á realizar uma distinção entre a doutrina do direito e a doutrina da virtude<sup>77</sup>. Enquanto o direito se encontra relacionado apenas com a *condição* formal da liberdade externa, a ética, por sua vez, proporciona ainda uma *matéria*, um *fim* da razão pura, apresentando-se este como fim objectivamente necessário, como um dever para o homem. Assim, a ética é considerada uma *doutrina da virtude*<sup>78</sup>.

A principal distinção entre o dever jurídico e o dever de virtude concerne ao conceito de coerção. Se é certo que todos os deveres se relacionam com uma *coerção* pela lei, certo é igualmente que não se aplicam a todos o mesmo tipo de coerção. Quando falamos dos *deveres jurídicos*, falamos de uma legislação externa, ou seja, de uma coacção alheia. Pelo contrário, o dever de virtude encontra-se baseado numa legislação interna<sup>79</sup>, ou seja, apenas numa autocoação livre<sup>80</sup>.

Uma outra distinção entre os deveres éticos e os deveres jurídicos concerne à sua amplitude. Por um lado, os deveres éticos são de obrigação ampla, já que a lei apenas pode

---

este propósito seria interessante explorar, ainda que exceda os propósitos do presente artigo, a relação que se poderá estabelecer entre a concepção de paixão no Estoicismo e em Kant, tendo como ponto de partida, quanto ao último, a distinção entre afecto e paixão, presente, por exemplo, no Livro III da sua *Antropologia do ponto de vista pragmático*.

<sup>75</sup> Cf. SCHMITTER, Amy M. (2010). «Ancient, Medieval and Renaissance Theories of the Emotions, Supplement to 17<sup>th</sup> and 18<sup>th</sup> Century Theories of Emotions». (<http://plato.stanford.edu/entries/emotions-17th18th/LD1Background.html#StoCicSen->).

<sup>76</sup> Apesar da descrição estoica do sábio como se encontrando num estado de *apatheia* – ou o que Cícero denomina de *tranquillitas* –, os Estóicos afirmam igualmente que o sábio pode experienciar um estado de *eupatheia*, bons sentimentos. Tal estado é afectivo, mas de um género diferente do estado genuíno da paixão. O estado de *eupatheia* corresponde a um juízo cognitivamente apropriado (e activo) direccionado a coisas que são verdadeiramente importantes para a vida boa, particularmente para os outros seres racionais. Na terminologia de Cícero, o sábio substitui «apetite» por «desejo» [*voluntas*], incluindo bondade e generosidade, por exemplo. Cf. SCHMITTER, «Ancient, Medieval and Renaissance Theories of the Emotions...». Sobre o valor terapêutico da filosofia como medicina da alma no Estoicismo, cf. CÍCERO, *Tusculanae disputationes*, IV.

<sup>77</sup> Por essa razão a *Metafísica dos costumes* possui duas partes: *Parte I – Princípios metafísicos da doutrina do direito* e *Parte II – Princípios metafísicos da doutrina da virtude*. Por razões evidentes, deter-nos-emos aqui apenas à segunda.

<sup>78</sup> KANT, *Metafísica dos costumes - Parte II*, op. cit., pp. 14-15. Cf. também, por exemplo, KANT, Herder's lecture notes, «Moral Philosophy», *Lectures on Ethics*, op. cit., 27:13.

<sup>79</sup> KANT, *Metafísica dos costumes - Parte II*, op. cit., p. 30.

<sup>80</sup> KANT, *Metafísica dos costumes - Parte II*, op. cit., p. 17.

ordenar as máximas das acções e não as próprias acções, deixando uma margem para o cumprimento<sup>81</sup>. Por sua vez, os deveres jurídicos são deveres de obrigação estrita. «Por isso, quanto mais amplo é o dever, tanto mais imperfeita é a obrigação de o homem agir, quanto mais a máxima se aproxima do cumprimento (na sua intenção) do dever estrito (jurídico), tanto mais perfeita é a sua acção virtuosa<sup>82</sup>».

O dever de virtude, contrariamente ao dever jurídico, é um fim que é também um dever: «Só um *fim que é ao mesmo tempo dever* se pode chamar *dever de virtude*<sup>83</sup>». E, apesar de existirem vários dos últimos, conceber-se-á apenas um dos primeiros, mas válido (uma disposição virtuosa) para toda e qualquer acção<sup>84</sup>. Mais à frente, Kant realça novamente esta ideia: «A virtude, enquanto conformidade da vontade com todo o dever, fundada numa intenção firme, é, como todo o *formal*, uma só e a mesma. Mas, quanto ao *fim* das acções que é ao mesmo tempo um dever, ou seja, àquilo (o material) que se *deve* propor como *fim*, pode haver mais virtudes, e a obrigação relativamente à máxima de o perseguir chama-se dever de virtude; há, portanto, muitos deveres de virtude<sup>85</sup>».

Para Kant, os deveres de virtude, poder-se-ão dividir em 1) deveres para consigo mesmo e 2) deveres para com os outros. De entre os primeiros, temos 1.1) os deveres perfeitos e os 1.2) deveres imperfeitos. Relativamente aos deveres para com os outros, poder-se-á afirmar a existência de determinados sentimentos que acompanham o seu exercício: o *amor* e o *respeito*.

Relativamente aos 1.1) deveres perfeitos para consigo mesmo, Kant refere que a *autoconservação* é o primeiro deles. Desta forma, condena o suicídio, considerando-o crime e uma transgressão, quer para com o dever para com os outros homens, quer para com Deus. Também a voluptuosidade, vista como prazer carnal, e o estonteamento pelo uso imoderado da bebida ou da comida, são condenados, enaltecendo em contrapartida, para o primeiro, a castidade, «que aqui se apresentará agora como um dever do homem para consigo mesmo<sup>86</sup>», e realçando que, relativamente ao segundo, o *alcoolismo* e a *glotonaria* figuram «entre os prazeres animais dos sentidos<sup>87</sup>».

Poder-se-á afirmar que, de entre todos os deveres perfeitos para consigo mesmo, a consciência é o fundamental. A consciência moral surge como um *tribunal interno*<sup>88</sup>, ao qual não conseguimos escapar, mesmo que tentemos «lançar poeira nos próprios

---

<sup>81</sup> Kant, quanto aos deveres imperfeitos, diz-nos que ao seu cumprimento corresponde um *mérito*, cuja fortaleza encontrar-se-á relacionada com a *virtude*, e que, pelo contrário, à sua transgressão estará relacionada uma *falta de valor* moral, cuja debilidade encontrar-se-á relacionada com uma *ausência de virtude*. Cf. KANT, *Metafísica dos costumes - Parte II*, op. cit., p. 25.

<sup>82</sup> KANT, *Metafísica dos costumes - Parte II*, op. cit., p. 25.

<sup>83</sup> KANT, *Metafísica dos costumes - Parte II*, op. cit., p. 17.

<sup>84</sup> KANT, *Metafísica dos costumes - Parte II*, op. cit., p. 17.

<sup>85</sup> KANT, *Metafísica dos costumes - Parte II*, op. cit., p. 30.

<sup>86</sup> KANT, *Metafísica dos costumes - Parte II*, op. cit., p. 63.

<sup>87</sup> KANT, *Metafísica dos costumes - Parte II*, op. cit., p. 66.

<sup>88</sup> KANT, *Metafísica dos costumes - Parte II*, op. cit., pp. 79-80.

olhos<sup>89</sup>). Por outras palavras, a consciência é a lei em nós<sup>90</sup>; daí a sua extrema relevância<sup>91</sup>.

No que concerne aos 1.2) deveres imperfeitos do homem para consigo mesmo, nomeadamente quanto ao «dever para consigo mesmo de desenvolver e aumentar a sua perfeição natural, isto é, com um propósito pragmático», Kant enaltece o cultivo das faculdades naturais do espírito. Tal cultivo, quer nos estejamos a referir à alma, quer ao corpo, «é um dever do homem para consigo mesmo. – O homem deve a si mesmo (como ser racional) não deixar desaproveitadas e (...) enferrujadas a disposição natural e as faculdades, de que a sua razão pode, algum dia, fazer uso<sup>92</sup>». O cultivo das faculdades do homem surge assim como um mandamento da razão prático-moral e um *dever* do homem para consigo mesmo<sup>93</sup>.

As faculdades que deverão ser cultivadas são de três géneros, segundo a diversidade de fins: 1) *faculdades do espírito*, cujo exercício apenas é possível através da razão e cujo uso se deduz *a priori* a partir de princípios (matemática, lógica e metafísica da natureza, pertencendo as duas últimas também à filosofia teórica, que significa ciência); 2) *faculdades da alma*, que se encontram à disposição do entendimento e da regra que o mesmo utiliza para satisfazer quaisquer propósitos, guiando-se, assim, pelo fio condutor da experiência (memória, imaginação, etc); 3) *faculdades corporais*, em que a ginástica, como cuidado daquilo que no ser humano constitui o *instrumento* (a matéria), surge como essencial tendo em vista a realização dos fins do homem<sup>94</sup>.

Por outro lado, quanto ao *dever para consigo mesmo no aumento da sua perfeição moral*, isto é, com um propósito simplesmente moral, Kant defende que este tem que ser perspectivado sob um duplo ponto de vista. De um ponto de vista *subjectivo*, este consiste na *pureza* da intenção de cumprir o dever, em que se realizem acções, não apenas em conformidade com o dever, mas também *por dever* («sede santos»). Por seu turno, de um ponto de vista *objectivo*, este dever refere-se à perfeição, ou seja, a um dever integral e à consecução da plenitude do fim moral («sede perfeitos<sup>95</sup>»).

Quanto aos deveres para com os outros, estes baseiam-se, como referi, no *amor*, entendido como máxima do *querer bem* (enquanto prático), e no *respeito*, considerado

---

<sup>89</sup> KANT, *A religião*, op. cit., p. 44.

<sup>90</sup> KANT, *Réflexions sur l'Éducation*, introduction et traduction de A. PHILONENKO, Librairie Philosophique J. Vrin, Paris 2000, p. 194.

<sup>91</sup> Sobre a importância da consciência moral em Kant, cf. WOOD, Allen, «Kant on Conscience» (<http://www.stanford.edu/~allenw/webpapers/KantOnConscience.pdf>). Wood inicia este seu artigo afirmando que as teorias filosóficas da consciência podem ser agrupadas em três grandes grupos, ainda que não sejam mutuamente exclusivas: 1) teorias do conhecimento moral; 2) teorias da motivação; 3) teorias da reflexão. Segundo Wood, a teoria kantiana da consciência é uma teoria da motivação estabelecida no contexto de uma teoria da reflexão. O desenrolar do artigo constitui um esclarecimento desta tese principal.

<sup>92</sup> KANT, *Metafísica dos costumes - Parte II*, op. cit., p. 87.

<sup>93</sup> KANT, *Metafísica dos costumes - Parte II*, op. cit., p. 88.

<sup>94</sup> KANT, *Metafísica dos costumes - Parte II*, op. cit., p. 88.

<sup>95</sup> KANT, *Metafísica dos costumes - Parte II*, op. cit., p. 89.

apenas como «uma *máxima* da restrição da nossa auto-estima pela dignidade da humanidade na pessoa de outro, portanto, o respeito em sentido prático<sup>96</sup>». Os deveres de amor dividem-se em dever de beneficência (entendido como comprazer-se na felicidade ou bem-estar dos outros)<sup>97</sup>; dever de gratidão (entendido como respeito, *veneração* de uma pessoa, quando nos concede um benefício)<sup>98</sup>; dever de simpatia (devemos procurar, e não evitar, os lugares onde se encontram os pobres a quem falta o necessário)<sup>99</sup>. Por outro lado, os deveres de virtude para com os outros homens, cuja origem advém do respeito que se lhes deve, encontram-se relacionados com a *modéstia*, ou seja, com a «restrição voluntária do amor a si mesmo que o homem faz ao ter em conta o amor de si dos outros<sup>100</sup>». Desta forma, o homem «está obrigado a reconhecer praticamente a dignidade da humanidade em todos os outros homens<sup>101</sup>».

O cultivo de uma colaboração recíproca entre os seres humanos, com uma intenção cosmopolita, onde o amor e o respeito mútuos, tal como a *acessibilidade*, a *expansividade*, a *cortesia*, a *hospitalidade*, e a *benignidade* têm lugar, são, para Kant, deveres de virtude na medida em que são virtudes da convivência.

Por fim, é então visível em Kant, como nos Estóicos, a defesa de uma unidade/multiplicidade quanto ao conceito de virtude. No Estoicismo, através da divisão do princípio único da virtude em diferentes maneiras de ser da mesma. Em Kant, de forma algo similar, através do conceito de deveres de virtude: «Conceber uma pluralidade de virtudes (como é, efectivamente, irremediável) é apenas conceber distintos objectos morais, aos quais a vontade se vê conduzida a partir do princípio único da virtude<sup>102</sup>», como nos diz Kant.

#### 4. Possibilidade do ensino da virtude

Um outro ponto de concórdia entre os Estóicos e Kant concerne ao ensino da virtude. Quer para os Estóicos, quer para Kant, a virtude não é inata, mas pode ser ensinada. «A virtude, na realidade, não é um dom da natureza: ser bom necessita estudo<sup>103</sup>», tal como nos diz Séneca. Idêntica posição possui Kant, afirmando que, pelo facto desta não ser inata, pode e deve ser ensinada<sup>104</sup>.

Segundo Kant, a virtude não pode ser perspectivada apenas como *habilidade* <*Fertigkeit*> ou *hábito* <*Gewohnheit*> de realizar acções moralmente boas, adquirido

---

<sup>96</sup> KANT, *Metafísica dos costumes - Parte II*, op. cit., p. 95.

<sup>97</sup> KANT, *Metafísica dos costumes - Parte II*, op. cit., p. 99.

<sup>98</sup> KANT, *Metafísica dos costumes - Parte II*, op. cit., p. 100.

<sup>99</sup> KANT, *Metafísica dos costumes - Parte II*, op. cit., p. 103.

<sup>100</sup> KANT, *Metafísica dos costumes - Parte II*, op. cit., pp. 107-108.

<sup>101</sup> KANT, *Metafísica dos costumes - Parte II*, op. cit., p. 108.

<sup>102</sup> KANT, *Metafísica dos costumes - Parte II*, op. cit., p. 41.

<sup>103</sup> SÉNECA, *Epistulae morales*, XIV, 90, 45.

<sup>104</sup> KANT, *Metafísica dos costumes - Parte II*, op. cit., p. 127.

por exercício e durante um longo período de tempo<sup>105</sup>. O *hábito*, definido como «uma facilidade para actuar e uma perfeição subjectiva do arbítrio<sup>106</sup>», não pode ser entendido como a base da acção moral, uma vez que nem sempre esta facilidade é um hábito *livre*, pois se ao longo do tempo se tornou *costume*, ao ponto de ser transformado em *necessidade*, então ser-nos-á impossível falar em liberdade e, por consequência, também, em hábito moral. Somente se o hábito se definisse pela acção pela representação da lei é que poderia ser entendido como virtude: «A virtude não se pode, pois, *definir* como o hábito de realizar acções livres conformes à lei; mas poderia assim definir-se no caso de se acrescentar: «de se determinar a agir pela representação da lei»; e, então, o hábito já não é uma disposição do arbítrio, mas da *vontade* que, pela regra por ela adoptada, é ao mesmo tempo uma faculdade de desejar universalmente legisladora; só um hábito semelhante se pode considerar como virtude<sup>107</sup>». Ainda que, tal como Paul Guyer refere, a virtude deva ser *como* um hábito, produzindo um padrão consistente do comportamento, não pode simplesmente *ser* um hábito, isto é, um padrão de comportamento que se torna não pensado e automático, precisamente pelo facto de, nesse caso, não nos encontrarmos mais face à expressão da liberdade interna do agente<sup>108</sup>.

A virtude, podendo ser adquirida através do ensino, estará relacionada em Kant, desde logo, com um catecismo moral<sup>109</sup>. «Na doutrina da virtude, o primeiro instrumento *doutrinal* e o mais necessário para o aluno ainda inculto é um *catecismo* moral<sup>110</sup>». Ao método catequético<sup>111</sup> corresponderá a *ascética*, procurando-se ensinar, não apenas o

---

<sup>105</sup> Cf. KANT, *Metafísica dos costumes - Parte II*, op. cit., p. 18.

<sup>106</sup> KANT, *Metafísica dos costumes - Parte II*, op. cit., p. 42.

<sup>107</sup> KANT, *Metafísica dos costumes - Parte II*, op. cit., pp. 42-43. Apesar de, neste ponto, Kant não se referir concretamente a Aristóteles, é evidente o afastamento da perspectiva kantiana face à aristotélica. Para o Estagirita, a virtude pode ser alcançada através do hábito, do treino, uma vez que, «ao praticar, adquirimos o que procuramos aprender. Na verdade, fazer é aprender», ARISTÓTELES, *Ética a Nicómaco*, II, 1103a 30. A propósito da virtude e, agora, referindo-se claramente a Aristóteles, diz-nos Kant, relativamente aos *princípios universais da metafísica dos costumes no tratamento de uma doutrina pura da virtude*, o seguinte: para qualquer dever, encontrar-se-á apenas um *único* fundamento da obrigação; a diferença entre a virtude e o vício nunca se encontrará nos *graus* de cumprimento de certas máximas, mas apenas na *qualidade* específica destas, apresentando o exemplo da boa economia; a capacidade moral avaliar-se-á segundo a lei que manda categoricamente, e não segundo o conhecimento empírico que temos dos homens, tais como são, mas segundo o conhecimento racional, ou seja, como devem ser segundo a ideia da humanidade. Assim, estas máximas opõem-se aos antigos apotegmas: 1) Só há uma virtude e um vício; 2) A virtude consiste em seguir a via média entre dois vícios opostos; 3) A virtude deve aprender-se na experiência. Cf. KANT, *Metafísica dos costumes - Parte II*, op. cit., pp. 38-40. A propósito do distanciamento entre Kant e as perspectivas clássicas, como a de Aristóteles, cf. JOHNSON, Robert (2008), *Kant's Moral Philosophy*. (<http://plato.stanford.edu/entries/kant-moral/>).

<sup>108</sup> GUYER, *Kant on Freedom, Law and Happiness*, op. cit., p. 310.

<sup>109</sup> A propósito do catecismo de direito, cf. KANT, *Réflexions sur l'Éducation*, op. cit., p. 185

<sup>110</sup> KANT, *Metafísica dos costumes - Parte II*, op. cit., p. 129. A propósito do catecismo moral, cf. fragmento em que Kant apresenta um diálogo entre o mestre e o seu aluno. KANT, *Metafísica dos costumes - Parte II*, op. cit., p. 130.

<sup>111</sup> Sobre a distinção kantiana entre o método catequético e os métodos dialógico e acromático, cf. KANT, *Metafísica dos costumes - Parte II*, op. cit., p. 128.

conceito de virtude, mas também como a colocar em prática e cultivar a *capacidade de virtude* e a vontade para tal<sup>112</sup>. Desta forma, a prática da virtude é um exercício de princípios, tendo como finalidade conferir-lhes poder motivacional, não esquecendo, porém, como referido, a existência de «obstáculos no caminho da virtude<sup>113</sup>». Assim, e apesar de todos estes obstáculos, o homem que tende para a virtude dá provas de possuir um nobre carácter, segundo Sêneca<sup>114</sup>.

Também para os Estóicos a virtude é algo susceptível de ensino, como já referimos, sendo, igualmente, uma prática. Tal como Kant, «os Estóicos pensavam que a virtude se não pode *ensinar* mediante simples representações do dever, através de exortações (...), mas se deve cultivar (asceticamente), *exercitar*, tentando lutar com o inimigo interior ao homem<sup>115</sup>». Assim, igualmente para os Estóicos, o bem pensar e o bem fazer surgem como indissociáveis<sup>116</sup>. A tónica na exercitação é também, assim, evidente nos Estóicos: «A virtude autêntica (...) só é possível a uma alma instruída, cultivada, uma alma que atingiu o mais alto nível através de uma contínua exercitação<sup>117</sup>». O maior dever da sabedoria será mesmo a concordância entre as palavras e os actos<sup>118</sup>, pois o mérito da virtude reside efectivamente na acção<sup>119</sup>. Aliás, e segundo Sêneca, para os filósofos não poderia existir «felicidade maior se os seus actos estivessem à altura do seu discurso<sup>120</sup>».

A ascética moral referida por Kant, correspondendo ao cultivo da virtude, encontra-se também relacionada com uma divisa tipicamente estóica: «habitua-te a *suportar* os males contingentes da vida e a *abster*-te também dos deleites supérfluos<sup>121</sup>». Assim, tal propriedade do ânimo encontra-se constantemente exposta a muitas tentações, pelo que exige inúmeros sacrifícios e força moral, que é fundamental adquirir<sup>122</sup>. Segundo John M. Cooper, quer para os Estóicos, quer para Kant, a virtude é mesmo vista essencialmente como auto-recusa e auto-sacrifício<sup>123</sup>. «Não se deve pensar que uma qualquer virtude possa existir sem sofrimento<sup>124</sup>», como refere Sêneca. Para Kant, a lei da moralidade, como também a imagem da virtude, apenas poderá exercer alguma influência na nossa alma se não tivermos em consideração os propósitos em prol do nosso bem-estar como motivo. Contudo, na *Doutrina da virtude*, por exemplo, esta auto-recusa e este auto-sacrifício,

---

<sup>112</sup> Cf. KANT, *Metafísica dos costumes - Parte II*, op. cit., p. 47.

<sup>113</sup> KANT, Collin's lecture notes, «Moral Philosophy», *Lectures on Ethics*, op. cit., 27:465.

<sup>114</sup> SÉNECA, *De vita beata*, 13.

<sup>115</sup> KANT, *Metafísica dos costumes - Parte II*, op. cit., p. 127.

<sup>116</sup> BRIDOUX, *Le stoicism*, op. cit., p. 107.

<sup>117</sup> SÉNECA, *Epistulae morales*, Livro XIV, 90, 46.

<sup>118</sup> SÉNECA, *Epistulae morales*, Livro II, 20, 2-3.

<sup>119</sup> CÍCERO, *De officiis*, Livro I, 19-20.

<sup>120</sup> SÉNECA, *De vita beata*, 20.

<sup>121</sup> KANT, *Metafísica dos costumes - Parte II*, op. cit., p. 135.

<sup>122</sup> KANT, *A religião*, op. cit., p. 192.

<sup>123</sup> COOPER, John M., «Eudaimonism, the Appeal to Nature and “Moral Duty” in Stoicism», in S. ENGSTROM - J. WHITING (ed.), *Aristotle, Kant and the Stoics - Rethinking Happiness and Duty*, op. cit., p. 276.

<sup>124</sup> SÉNECA, *De vita beata*, 25.

dos quais nos fala Cooper, parecem dar lugar à alegria, não parecendo representar, porém, uma contradição. Aqui Kant apresenta-nos uma distinção entre a ascética moral, que defende, e a ascética monástica. A última, contrariamente à primeira, por superstição ou por hipocrisia, leva a cabo a autotortura e «não tende para a virtude, mas para a expiação alumbrada, que consiste em impor a si um castigo e em querer expiar as suas faltas, em vez delas moralmente se *arrepender* (...) e não pode também suscitar a alegria que acompanha a virtude, mas sempre tem lugar com um secreto ódio contra o mandamento da virtude<sup>125</sup>». Desta forma, o autor propõe a «ginástica ética<sup>126</sup>», como luta contra os impulsos naturais, tendo como objectivo alcançar a moderação e tornar-se senhor deles, sempre que a moralidade esteja em perigo.

Sobre o ensino da virtude, Séneca, por exemplo, diz-nos que a virtude aprende-se, já que ninguém é bom por obra do acaso<sup>127</sup>. Assim, refere que os estudos deverão ter como propósito fundamental, tal como para Kant, a formação do homem de bem. Referindo-se às «artes liberais», de entre as quais destaca a gramática, a geometria e a música, diz-nos tratem-se apenas de conhecimentos subsidiários, que em nada contribuem para o ensino e desenvolvimento da virtude: «A divisão das sílabas, a observação dos significados, o conhecimento dos temas mitológicos, as leis e as variações dos versos – em que é que isto contribui para nos livrar do medo, nos libertar do desejo, nos refrear as paixões?<sup>128</sup>»; «Sabes o que é uma linha recta: de que te serve isso se não souberes andar na vida com rectidão?<sup>129</sup>»; «Tu ensinas-me de que modo se harmonizam os sons agudos e graves (...): indica-me antes o modo de ter o espírito em harmonia consigo mesmo, de ter consonância nas minhas ideias<sup>130</sup>». Séneca vai mais longe, admitindo que, apesar de ser

---

<sup>125</sup> KANT, *Metafísica dos costumes - Parte II*, op. cit., p. 135. De referir que, em Kant, o arrependimento relativamente a algo, e a conseqüente *penitência*, poderá ter lugar de duas formas diversas: 1) numa perspectiva dietética; 2) numa perspectiva piedosa. Tais perspectivas representam duas preocupações bastante diversas em sentido moral e apenas uma delas deverá ser levada a cabo. A última, por ser «triste, sombria e carrancuda, torna odiosa a própria virtude e afugenta os seus adeptos. Por isso, a disciplina que o homem exerce sobre si mesmo só pode ser meritória e exemplar pela alegria que a acompanha», KANT, *Metafísica dos costumes - Parte II*, op. cit., p. 136. Relativamente à referência kantiana sobre a alegria que acompanha a virtude, encontramos também aqui uma certa semelhança com o Estoicismo, nomeadamente através de Séneca. Também para este há um contentamento que nasce da virtude, ainda que, por melhor que seja, não faz parte do bem absoluto, constituindo apenas a consequência, e não a consumação, do soberano bem. Séneca vai mais longe, afirmando a existência de uma «perpétua alegria que vem da virtude», SÉNECA, *De vita beata*, 15. A propósito, e como se sabe, Kant critica na «Dialéctica» da *Crítica da razão prática* o modo como os Estóicos, bem como os Epicuristas, conceberam o conceito de soberano bem. Detendo-nos apenas nas referências aos primeiros, Kant critica a identificação estóica entre a virtude e todo o soberano bem, defendendo que a virtude e a felicidade são os dois elementos, distintos, do mesmo. Ainda que a virtude seja a sua *condição suprema*, apenas se as duas determinações forem unidas, de forma sintética e não analítica, é que estamos perante o bem perfeito (*consummatum*). Cf. KANT, *Crítica da razão prática*, op. cit., pp. 129-138.

<sup>126</sup> KANT, *Metafísica dos costumes - Parte II*, op. cit., p. 135.

<sup>127</sup> SÉNECA, *Epistulae morales*, Livro XX, 123, 16.

<sup>128</sup> SÉNECA, *Epistulae morales*, Livros XI a XIII, 88, 4.

<sup>129</sup> SÉNECA, *Epistulae morales*, Livros XI a XIII, 88, 13.

<sup>130</sup> SÉNECA, *Epistulae morales*, Livros XI a XIII, 88, 9.

enriquecedor ter noções sobre as diversas artes, será necessário reter apenas o indispensável delas, consagrando o nosso ânimo à virtude. Por essa razão, pretere a saudação: «*Oh! Que homem erudito!*», preferindo o modesto título: «*Oh! Que homem de bem!*»<sup>131</sup>.

Também para Kant será essencial, acima de tudo, a formação do homem de bem. Assim, o momento mais importante da educação, para o autor, é a *moralização*, na medida em que o ser humano não deverá simplesmente estar apto a todos os tipos de fins, devendo igualmente adquirir uma disposição <*Gesinnung*> que o leve a escolher apenas fins bons, isto é, que sejam necessariamente aprovados por qualquer homem, e também podendo ser fins de qualquer um<sup>132</sup>.

Também Crísipo ou Cleanto, por exemplo, nos falam do ensino da virtude, afirmando igualmente a sua possibilidade. Algo comum a estes autores e que também marca presença na perspectiva kantiana é o facto de um homem mau poder tornar-se bom, sendo tal aspecto, para estes, a prova de que a virtude pode ser ensinada<sup>133</sup>. A este propósito, Kant questiona: «Será que o homem vicioso se poderá tornar virtuoso?»<sup>134</sup>. A resposta é, de certa forma, similar à posição estoica: «Existe uma malignidade do temperamento que é incorrigível e permanente, mas um mau carácter pode sempre ser transformado num bom, porque o carácter age de acordo com princípios, e pode portanto ser gradualmente reformulado por bons princípios, assim ele prevalece sobre a malignidade do temperamento<sup>135</sup>». No entanto, Kant adverte que se deverá ter em atenção uma distinção entre aperfeiçoamento e conversão, realçando a primeira por oposição à segunda: «Tornar-se melhor é alterar a sua forma de vida, mas a conversão implica a posse de princípios fixos e uma base segura, de tal maneira que jamais devemos viver de uma forma que não seja virtuosamente<sup>136</sup>».

Para Kant, a virtude, podendo ser adquirida lentamente através de reformas graduais do comportamento do homem, representa a capacidade deste de transitar da inclinação ao

---

<sup>131</sup> SÉNECA, *Epistulae morales*, Livros XI a XIII, 88, 38.

<sup>132</sup> KANT, *Réflexions sur l'Éducation*, op. cit., pp. 111-112. Os outros três momentos da educação, imediatamente anteriores à moralização, são os seguintes: 1) a disciplina, que tem por objectivo domar o lado selvagem próprio do ser humano ainda não disciplinado; 2) a cultura, que compreende a instrução, vários ensinamentos, procurando a habilidade de formas diversas; quer aquelas que são sempre boas – por exemplo, ler e escrever –, quer aquelas que só são boas para certos fins – por exemplo, a música para nos tornar amáveis; 3) a prudência, visto ser imperativo que o homem se adapte à sociedade humana, seja culto, tenha maneiras, isto é, seja civilizado. KANT, *Réflexions sur l'Éducation*, op. cit., pp. 110-111. Ainda a propósito da moralização, Kant diz-nos que, apesar de civilizado, o ser humano não é, ainda, um ser moral: «Vivemos numa época de disciplina de cultura e de civilização, mas não vivemos ainda numa época de moralização». KANT, *Réflexions sur l'Éducation*, op. cit., p. 113. Idêntica posição é apresentada também, por exemplo, na sua «Ideia de uma história universal com um propósito cosmopolita»: «Somos *civilizados* até ao excesso, em toda a classe de maneiras e na respeitabilidade sociais. Mas falta ainda muito para nos considerarmos já *moralizados*», KANT, «Ideia de uma história universal com um propósito cosmopolita», *A paz perpétua e outros opúsculos*, trad. Artur Morão, Edições 70, Lisboa, 2008, p. 32.

<sup>133</sup> Diógenes Laércio, Livro VII, 87.

<sup>134</sup> KANT, Collins's lecture notes, «Moral Philosophy», *Lectures on Ethics*, op. cit., 27:463.

<sup>135</sup> KANT, Collins's lecture notes, «Moral Philosophy», *Lectures on Ethics*, op. cit., 27:463.

<sup>136</sup> KANT, Collins's lectures notes, «Moral Philosophy», *Lectures on Ethics*, op. cit., 27:464.

vício em direcção a uma propensão oposta, não sendo necessária uma *mudança do coração*, mas apenas uma transformação dos *costumes*<sup>137</sup>. No entanto, para que o homem possa ser considerado *moralmente* bom, mais do que uma *reforma* gradual, em que a impureza ainda encontra lugar, será necessária uma autêntica *revolução*, um verdadeiro renascimento: «Mas que alguém se torne não só um homem *legalmente* bom, mas também *moralmente* bom (agradável a Deus), isto é, virtuoso segundo o carácter inteligível, um homem que, quando conhece algo como dever, não necessita de mais nenhum outro motivo impulsor além desta representação do dever, tal não pode levar-se a cabo mediante *reforma* gradual, enquanto o fundamento das máximas permanece impuro, mas tem de produzir-se por meio de uma *revolução* na disposição de ânimo no homem (...); e ele só pode tornar-se um homem novo graças a uma espécie de renascimento, como que por uma nova criação (...) e uma transformação do coração<sup>138</sup>».

O ensino da virtude, quer nos Estóicos, quer em Kant, parece ter, como se depreende pelo que já foi referido, um objectivo comum, ou seja, alcançar algo fundamental: a liberdade moral. Para Séneca, por exemplo, a liberdade é vista como «o primeiro dos bens<sup>139</sup>», sendo invencível, visto não se admitir a existência de algo mais precioso que ela<sup>140</sup>. Tal como Kant refere na *Antropologia do ponto de vista pragmático*, a liberdade chega mesmo a ser uma paixão, uma paixão inata. Tal prova-se pelo facto de, logo à nascença, o ser humano reivindicar a liberdade como direito, algo que mais nenhum outro animal faz: «De forma diversa dos outros animais, a criança que acaba de ser retirada do ventre materno, entra no mundo acompanhada de um grito, porque vê como coerção a sua incapacidade de se servir dos seus membros: anuncia no mesmo instante o seu direito a liberdade (da qual nenhum outro animal tem uma representação)<sup>141</sup>».

A liberdade encontrar-se-á relacionada, em Kant, com um outro conceito fundamental, o de autonomia. Tal como Kant questiona, «que outra coisa pode ser a liberdade (...) da vontade senão autonomia, isto é, a propriedade da vontade ser lei para si mesma? (...); assim, pois, vontade livre e vontade submetida a leis morais são uma e a mesma coisa<sup>142</sup>». Deste modo, poder-se-á afirmar a existência de uma identificação entre liberdade e razão, já que esta última reconhece-se na primeira. Devido ao facto do homem, por natureza, não ser moralmente bom nem mau, tudo parece depender de um bom ensino da virtude, ou seja, do ensinamento de um bom uso da liberdade de cada um de nós. Como refere, o ser humano «não é uma coisa nem outra, porque o homem

---

<sup>137</sup> KANT, *A religião*, op. cit., p. 53.

<sup>138</sup> KANT, *A religião*, op. cit., p. 53.

<sup>139</sup> SÉNECA, *De vita beata*, 14.

<sup>140</sup> SÉNECA, *De vita beata*, 15.

<sup>141</sup> KANT, *Antropologie du point de vue pragmatique*, trad. Michel Foucault, Librairie Philosophique J. Vrin, Paris, 1964, pp. 121-122. De referir que, na *Antropologia*, Kant divide as paixões consoante a sua origem: 1) paixões inatas (*tendência à liberdade; tendência à reprodução*), que são paixões quentes; 2) paixões adquiridas (*obsessão pela honra, pelo poder, pela posse*), que, por sua vez, são paixões frias. Cf. KANT, *Antropologie*, op. cit., p. 121.

<sup>142</sup> KANT, *Fundamentação*, op. cit., p. 94.

por natureza não é de todo um ser moral; ele apenas poderá tornar-se moral se a sua razão se elevar aos conceitos de dever e de lei<sup>143</sup>» e é aí, precisamente, que o papel do ensino da virtude surge como primordial. Acima de tudo, procura-se a libertação da vontade relativamente aos desejos, às inclinações. Se nada opusermos à criança, diz-nos Kant, «ela conserva durante toda a sua vida uma certa selvajaria<sup>144</sup>», afirmando peremptoriamente que «quem não é disciplinado, é selvagem<sup>145</sup>». «Como os homens são feitos uns para os outros, educa-os ou suporta-os<sup>146</sup>», como também nos diz Marco Aurélio.

Segundo Guyer, a liberdade em Kant, que pode ser perspectivada como paixão, é uma inclinação para a *nossa própria liberdade*. Contudo, para a realização da moralidade, tal paixão pela liberdade terá que ser transformada num desejo pela liberdade de *todos*. O desafio da motivação moral é assim partir da nossa própria capacidade de escolha livre em direcção à recongnição da escolha livre universal que, todavia, retém a força do sentimento original da nossa própria liberdade<sup>147</sup>. Contudo, e como ainda adverte Guyer, não existe a garantia de que todos nós iremos redireccionar esta paixão relativa à nossa própria liberdade para a liberdade de todos. Mas, pelo menos, como o autor refere, tal perspectiva oferece-nos um ponto de partida para a educação moral<sup>148</sup>.

Em Kant, poder-se-á afirmar que tal ponto de partida surge relacionado com o conceito de disciplina, que visa transformar a animalidade em humanidade<sup>149</sup>. Também na *Doutrina da virtude* tal transformação surge como fundamental, como se encontra presente em várias passagens. Segundo o autor, a perfeição própria, fim que é um dever e, por isso, considerado dever de virtude, encontra-se relacionado, também, com o *cultivo* das *faculdades* do homem, de entre as quais se poderá destacar o *entendimento*, enquanto faculdade dos conceitos, como faculdade suprema, visto dizer respeito também aos conceitos relativos ao dever. O cultivo da sua *vontade*, coligado ao modo de pensar moral, de cumprir todos os deveres em geral é, também, relacionado com o conceito de perfeição própria. Tal conceito encontra-se em relação com o dever do homem progredir, como referimos, desde a animalidade para a humanidade, ou seja, com o cultivo das disposições incultas da sua natureza, como aquilo através do qual o animal se eleva a homem; surge como um dever, já que tal «*ordena-lho* absolutamente a razão prático-moral e converte este fim num dever seu, para que seja digno da humanidade que nele habita<sup>150</sup>».

Também na sua «Ideia de uma história universal com um propósito cosmopolita» o cultivo das disposições do homem, em que a natureza possui um papel extraordinariamente

---

<sup>143</sup> KANT, *Reflexions sur l'Éducation*, op. cit., p. 189.

<sup>144</sup> KANT, *Reflexions sur l'Éducation*, op. cit., p. 97.

<sup>145</sup> KANT, *Reflexions sur l'Éducation*, op. cit., p. 100.

<sup>146</sup> Marco Aurélio, *Meditations*, 59.

<sup>147</sup> GUYER, «Passion for Reason: Hume, Kant, and the Motivation for Morality». Retirado a 07/03/2012, da World Web Wide ([http://www.thatmarcusfamily.org/philosophy/Course\\_Websites/Readings/Guyer%20-%20Passion%20for%20Reason.pdf](http://www.thatmarcusfamily.org/philosophy/Course_Websites/Readings/Guyer%20-%20Passion%20for%20Reason.pdf)), p. 11.

<sup>148</sup> GUYER, «Passion for Reason...», art. cit., p. 19.

<sup>149</sup> KANT, *Reflexions sur l'Éducation*, op. cit., p. 94.

<sup>150</sup> KANT, *Metafísica dos costumes - Parte II*, op. cit., p. 22 e p. 27

relevante, surge como primordial: «A natureza nada faz em vão (...). Visto que dotou o homem de razão e da liberdade da vontade que nela se funda, isso era já um indício claro da sua intenção no tocante ao seu equipamento. Ele não deveria ser dirigido pelo instinto (...); deveria, pelo contrário, extrair tudo de si mesmo<sup>151</sup>». A natureza, essa «grande artista<sup>152</sup>», suscitou a discórdia, e não a concórdia<sup>153</sup> entre os seres humanos, parecendo seguir um determinado plano: conduzir gradualmente a nossa espécie desde o estágio inferior da animalidade até ao nível máximo da humanidade<sup>154</sup>.

Ora, o conceito de disciplina, ligado ao desejo desta transformação, é negativo, e nada mais é do que uma tentativa de adestramento do ser humano. No entanto, e se tivermos em consideração as orientações fundamentais para a formação do carácter<sup>155</sup>, a cultura moral dever-se-á fundar sobre as máximas, e não sobre a disciplina<sup>156</sup>, sendo absolutamente relevante que o ser humano se habitue a agir segundo as máximas, susceptíveis de universalização (obediência)<sup>157</sup>. Por outras palavras, o pretendido é formar o homem moralmente bom (que observa a lei segundo o espírito) e não o ser humano de bons costumes (que apenas segue a lei segundo a letra)<sup>158</sup>. Mais relevante do que encontrar, nas nossas acções, a letra da lei, será encontrar o seu espírito nas nossas disposições de ânimo, ou seja, os princípios determinantes em virtude dos quais se leva a cabo a acção<sup>159</sup>.

Quer para os Estóicos, quer para Kant, o conceito de sociabilidade assume, também, um papel fundamental. Para Marco Aurélio, por exemplo, «o racional é por excelência social<sup>160</sup>» e, assim, «o bem de um ser racional é a sociedade<sup>161</sup>».

Para Kant, e seguindo Philonenko, a sociabilidade, terceiro aspecto fundamental para a formação de carácter, terá como máxima o seguinte: *pensar sempre colocando-se no lugar*

---

<sup>151</sup> KANT, «Ideia de uma história universal com um propósito cosmopolita», *A paz perpétua e outros opúsculos*, op. cit., p. 23. Ver também, por exemplo: KANT, *Réflexions sur l'Éducation*, op. cit., p. 110.

<sup>152</sup> KANT, «A paz perpétua. Um projecto filosófico», *A paz perpétua e outros opúsculos*, op. cit., p. 151.

<sup>153</sup> KANT, «Ideia de uma história universal com um propósito cosmopolita», *A paz perpétua e outros opúsculos*, op. cit., p. 25. Sobre a série conceptual da dissimulação no pensamento histórico de Kant, em que a insociável sociabilidade, a concórdia e a discórdia, o fio condutor e a passagem da natureza à cultura, tomam lugar, cf. TUNHAS, «Acontecimento e dissimulação na filosofia da história de Kant», *Análise*, Lisboa (16), 1992, pp. 46 e ss.

<sup>154</sup> KANT, «Ideia de uma história universal com um propósito cosmopolita», *A paz perpétua e outros opúsculos*, op. cit., p. 30.

<sup>155</sup> Cf. KANT, *Réflexions sur l'Éducation*, op. cit., p. 82. As restantes orientações para a formação do carácter, para além da obediência, são a veracidade e a sociabilidade, como se sabe.

<sup>156</sup> Cf. KANT, *Réflexions sur l'Éducation*, op. cit., p. 166.

<sup>157</sup> Tal como Kant nos diz, a obediência é dupla: em primeiro lugar, é uma obediência à vontade *absoluta* do guia e, secundariamente, é uma obediência à vontade dele mesmo *reconhecida* como *racional e boa*. Cf. KANT, *Réflexions sur l'Éducation*, op. cit., p. 168.

<sup>158</sup> Cf. KANT, *A religião*, op. cit., p. 36.

<sup>159</sup> KANT, *Crítica da razão prática*, op. cit., p. 172.

<sup>160</sup> Marco Aurélio, *Meditationes*, X, 2.

<sup>161</sup> Marco Aurélio, *Meditationes*, V, 16.

do outro<sup>162</sup>, apostando-se no abandono de qualquer género de egoísmo e também numa cooperação entre os seres humanos. A ideia de uma cooperação entre os homens encontra-se também presente, por exemplo, em Marco Aurélio, relacionada, nomeadamente, com preocupações cosmopolitas, comuns, igualmente, a Kant. Segundo o Estóico, «porque nascemos para cooperar uns com os outros<sup>163</sup>», olhar para eles como adversários é ir contra a natureza<sup>164</sup>, já que a natureza universal formou os seres racionais uns para os outros, desejando que se entreatudassem segundo os dons de cada um e não causando qualquer dano a outro<sup>165</sup>. Deste modo, «é conforme à natureza do homem preocupar-se com todos os humanos<sup>166</sup>». Ao invés dos Estóicos, para Kant, quando procuramos ajudar os outros a alcançar a sua felicidade, não devemos impor a nossa concepção da mesma a outros, mas aceitar a sua própria concepção<sup>167</sup>.

Indo novamente ao encontro da posição estóica, Kant diz-nos ser essencial, entre outros aspectos, procurar desenvolver sentimentos de humanidade <*Menschenliebe*> em relação aos outros e, de seguida, sentimentos cosmopolitas. Por outras palavras, é fundamental desenvolver um interesse pelo bem universal, não nos esquecendo que nos devemos reger sempre por este, mesmo se este, eventualmente, não for a favor da nossa pátria ou até de nós mesmos<sup>168</sup>. Neste sentido, também Marco Aurélio refere que nada deverá ser feito contra a comunidade, mas dever-se-á levar a cabo o que for para bem dos semelhantes e que «concorra para o bem comum<sup>169</sup>», uma vez que a única coisa que se poderá colher da existência terrestre «são as boas disposições e as acções inspiradas pelo bem comum<sup>170</sup>». Também para Cícero, é por natureza que nos encontramos unidos e

---

<sup>162</sup> KANT, *Réflexions sur l'Éducation*, op. cit., p. 84.

<sup>163</sup> Marco Aurélio, *Meditationes*, II, 1.

<sup>164</sup> Marco Aurélio, *Meditationes*, II, 1.

<sup>165</sup> Marco Aurélio, *Meditationes*, IX, 1.

<sup>166</sup> Marco Aurélio, *Meditationes*, III, 4.

<sup>167</sup> Cf. KANT, *Metafísica dos costumes - Parte II*, op. cit., p. 23. Kant, referindo-se à felicidade alheia como fim que é também um dever – dever de virtude – diz-nos, a este propósito, que: 1) é um dever fomentar o bem-estar físico dos outros, ainda que a *beneficência* deva ocorrer por dever e não por afecto (amor) para com outros; 2) é um dever fomentar o *bem-estar moral* dos outros, constituindo para nós, porém, um dever negativo. Kant chega mesmo a afirmar que o homem deve sacrificar a outros uma parte do seu bem-estar sem esperar qualquer recompensa, mas tão-somente porque é um dever. Cf. KANT, *Metafísica dos costumes - Parte II*, op. cit., p. 29. Segundo Kant, o modo como o Estóico concebeu o *sábio* foi sublime, recusando a afecção compassiva: «desejo um amigo, não para que ele me ajude na pobreza, na enfermidade, no cativeiro, etc., mas para que eu o possa ajudar a ele e possa salvar um homem; e, todavia, quando o seu amigo se não pode salvar, o próprio sábio interroga-se: que me importa? (...) Na realidade, quando outrem sofre e (...) me deixo contagiar pela sua dor, não podendo, porém, livrá-lo dela, dois são os que sofrem, embora o mal (na natureza) só a um afecte». KANT, *Metafísica dos costumes - Parte II*, op. cit., p. 103. Apesar de tudo, Kant enaltece, igualmente, a amizade, constituindo esta um ideal de comunicação e de participação entre duas pessoas. Sendo apenas uma simples ideia, inacessível no exercício, é, porém, um dever para o homem e, por isso, digno de honra. Cf. KANT, *Metafísica dos costumes - Parte II*, op. cit., p. 118.

<sup>168</sup> KANT, *Réflexions sur l'Éducation*, op. cit., pp. 201-202.

<sup>169</sup> Marco Aurélio, *Meditationes*, X, 6.

<sup>170</sup> Marco Aurélio, *Meditationes*, VI, 30.

associados para formar uma comunidade civil, pois, se tal não acontecer, não existirá lugar para a justiça nem para a bondade<sup>171</sup>.

Assim, o fim supremo da natureza será o estabelecimento de um Estado de *cidadania mundial*<sup>172</sup>, onde «a máxima do interesse comum é um dever universal dos homens<sup>173</sup>». Referência kantiana, mas que poderia ter-nos sido deixada por um qualquer autor estóico.

## 5. Considerações finais

O conceito de virtude nos Estóicos e em Kant possui aspectos bastante similares. Desde logo, podê-la-emos perspectivar, como vimos, sob um triplo ponto de vista. Em ambos os sistemas, ela é vista como uma disposição virtuosa do ser humano, que, não só o diferencia dos restantes animais, como é a grande impulsionadora da acção que poderemos chamar virtuosa. A virtude poderá ser considerada igualmente como superação de obstáculos, surgindo ligada à ideia de progresso, fazendo com que a *fortaleza* moral da alma, nas palavras de Kant, ganhe cada vez mais resistência. Por outro lado, quer os Estóicos, quer Kant, defendem a tese da unidade/multiplicidade do conceito de virtude. Os primeiros defendem que ela é única, ainda que possa ser perspectivada sob vários pontos de vista, já que podemos falar de diferentes maneiras de ser da mesma. Por seu turno, Kant refere-se igualmente ao princípio único da virtude, ainda que mencione também uma pluralidade de virtudes, nomeadamente na sua *Doutrina da virtude*.

Por fim, quer para os Estóicos, quer para Kant, o ensino da virtude surge como fulcral e com ambições extremamente semelhantes, cujo principal objectivo, consideramos nós, é a *moralização* do ser humano, dando-se primazia à formação do homem de bem, mais do que à formação do homem erudito. Também o fomento do interesse pelo bem universal tem lugar de destaque. Apenas se o ser humano cultivar a colaboração recíproca, tal como o amor e o respeito mútuos, é que a gentileza se poderá acrescentar à virtude, constituindo, como Kant refere, um dever de virtude. Apesar de se tratarem apenas de *obras externas* ou de ornamentos, que suscitam uma formosa aparência de virtude, «favorecem o sentimento da virtude, justamente pelo esforço de, quanto possível, esta aparência se aproximar da verdade<sup>174</sup>».

---

<sup>171</sup> CÍCERO, *De finibus*, III, 20, 66.

<sup>172</sup> KANT, «Ideia de uma história universal com um propósito cosmopolita», *A paz perpétua e outros opúsculos*, op. cit., p. 135.

<sup>173</sup> KANT, *Metafísica dos costumes - Parte II*, op. cit., p. 98.

<sup>174</sup> KANT, *Metafísica dos costumes - Parte II*, op. cit., p. 122.

PAULO TUNHAS\*

## TELOS E ERINNERUNG NA VIDA DO ESPÍRITO SEGUNDO HEGEL

### Abstract

The Aristotelian concept of *telos* and the Platonic concept of *anamnesis* are both central to Hegel's system. They organize the process through which time is speculatively conquered in Absolute Knowledge. The idea of a teleological development of *Geist* is fundamental for Hegel's conception of human history and for his reconstruction of philosophy's history. The same happens with the idea of a return, through the recollection (*anamnesis*, *Erinnerung*) of all the figures of thought, to the eternal determinations of the *logos*.

**Keywords:** Absolute Knowledge, Recollection, Teleology.

**Authors:** Hegel.

### Resumo

O conceito aristotélico de *telos* e o conceito platónico de *anamnesis* são ambos centrais para o sistema hegeliano. Eles organizam o processo através do qual o tempo é especulativamente conquistado no Saber Absoluto. A ideia de um desenvolvimento teleológico do Espírito é fundamental na concepção hegeliana da história humana e na sua reconstrução da história da filosofia. O mesmo acontece com a ideia de um retorno, através da rememoração (*anamnesis*, *Erinnerung*) de todas as figuras do pensamento, às determinações eternas do *logos*.

**Palavras-chave:** Saber Absoluto, Rememoração, Teleologia.

**Autores:** Hegel.

A filosofia participa parcialmente da ficção, no sentido em que, sobretudo quando é sistemática (e tendencialmente é-o sempre), procura criar um mundo que não é coincidente com o da nossa percepção habitual da realidade. Tal é sem dúvida mais notório nas

---

\* Professor Auxiliar do Departamento de Filosofia da Faculdade de Letras da Universidade do Porto e investigador do Instituto de Filosofia da Universidade do Porto, Via Panorâmica s/n; 4150-564 Porto. Email: paulo.tunhas@gmail.com. Cumpre-me agradecer a Sofia Araújo, cuja leitura me permitiu melhorar consideravelmente o texto, e a João Santos, que me deu a conhecer alguma literatura recente sobre Hegel, nomeadamente os importantes trabalhos de Kenneth R. Westphal.

chamadas «metafísicas revisionárias», para utilizar a linguagem de P. F. Strawson (Leibniz ou Berkeley, por exemplo), do que nas «metafísicas descritivas» (Aristóteles ou Locke, por exemplo)<sup>1</sup>. Mas mesmo estas últimas partilham, naturalmente, essa característica. Dizer que a filosofia participa da ficção não equivale a dizer que ela não obedece a regras constringentes. A ficção filosófica possui mecanismos de auto-regulação que, enfaticamente, não são os da literatura, e possui uma destinação que não é a desta: a exibição de um máximo de sentido, de um pleno ideal de inteligibilidade, de uma saturação completa do pensável. A explicitação desta tese exigiria algo como a elaboração de uma «poética da filosofia», que aqui não podemos propor<sup>2</sup>. Mas a sua menção era necessária, já que a filosofia hegeliana ilustra, talvez mais do que qualquer outra, a dimensão ficcional da filosofia, como, espera-se, se verá ao longo deste texto<sup>3</sup>.

É, de facto, de Hegel que se tratará aqui. Procurar-se-á, no que se segue, esclarecer os modos de acção, no sistema hegeliano – isto é, na «verdadeira figura na qual a verdade existe<sup>4</sup>» –, de dois conceitos de proveniência diversa – aristotélica um, platónica outro – que Hegel para si recupera, isto é, de que se apropria a partir da forma própria da sua filosofia. São eles os conceitos de *telos* e de *anamnesis* <Erinnerung>.

Quem tiver lido, um pouco que seja, o texto hegeliano, sabe, até pela própria experiência da dificuldade de leitura<sup>5</sup>, que as superações e integrações próprias à história da filosofia que Hegel pratica trazem consigo transformações de sentido dos termos e conceitos colhidos em outros filósofos, algumas delas tão graves quanto decisivas para a argumentação hegeliana. A leitura hegeliana procede sempre pela transformação do sentido

---

<sup>1</sup> STRAWSON, P.F., *Individuals*, Methuen, Londres 1959, pp. 9-10.

<sup>2</sup> Ela deveria ter em conta as investigações de Martial Gueroult sobre a natureza dos sistemas filosóficos (GUEROUULT, M., *Philosophie de l'histoire de la philosophie*, Aubier, Paris 1979). Para um breve resumo da posição de Gueroult, cf. TUNHAS, P., *O pensamento e os seus objectos. Maneiras de pensar e sistemas filosóficos*, Edições da Faculdade de Letras da Universidade do Porto, Instituto de Filosofia / MLAG Discussion Papers, Porto 2012, pp. 7-8.

<sup>3</sup> Para Terry Pinkard, que, referindo a distinção strawsoniana entre descritivo e revisionário, lhe prefere a distinção paralela entre reconstrutivo e construtivo, a filosofia hegeliana, nomeadamente a sua lógica, é simultaneamente reconstrutiva e construtiva (cf. PINKARD, «The logic of Hegel's Logic», in M. INWOOD (ed.), *Hegel*, Oxford University Press, Oxford 1985, pp. 85-109, especialmente pp. 89-91).

<sup>4</sup> *PbG*, III: 14. As referências aos textos de Hegel far-se-ão segundo a edição em 20 volumes das suas obras, organizada por Eva Moldenhauer e Karl Michel e publicada pela editora Suhrkamp (1969-1972), referindo primeiro o título, em abreviatura, e depois o volume e a página. As abreviaturas serão as seguintes: *Enz* (Enciclopédia das Ciências Filosóficas); *GPhR* (Princípios da Filosofia do Direito); *PbG* (Fenomenologia do Espírito); *VGPb* (Lições sobre a História da Filosofia); *VPHR* (Lições sobre a Filosofia da Religião); *WL* (Ciência da Lógica; os algarismos romanos I, II e III referem-se, respectivamente, à «Lógica do Ser», à «Lógica da Essência» e à «Lógica do Conceito»).

<sup>5</sup> Sobre a dificuldade de leitura do texto hegeliano, cf. ADORNO, *Drei Studien zu Hegel* (1963), trad. castelhana, *Tres estudios sobre Hegel*, Taurus Ediciones, Madrid 1973, pp. 119-190. E, numa perspectiva naturalmente muito diferente, KOYRÉ, A., «Note sur la langue et la terminologie hégéliennes », in KOYRÉ, *Études d'histoire de la pensée philosophique*, Paris, Gallimard, 1971 (1961), pp. 191-224.

intrínseco das filosofias que historia e que integra e pela sua subsequente recuperação teleológica como momento prévio – e pré-figurador – da própria filosofia hegeliana, que, só ela, fornece as condições de legibilidade, de compreensão conceptual, das aparições do Espírito<sup>6</sup> que a precederam<sup>7</sup>.

Estão neste caso os conceitos de *telos* e de *Erinnerung*. Só que não apenas como objecto – digamos: «maquinal», exterior<sup>8</sup> – desta operação propriamente hegeliana de

---

<sup>6</sup> Sobre o conceito de Espírito, cf. SOLOMON, R.C., «Hegel's Concept of "Geist"», in Alasdair MACINTYRE (ed.), *Hegel. A Collection of Critical Essays*, University of Notre Dame Press, Notre Dame 1976 (1972), pp.125-149. Uma nota: neste texto, certas palavras (Espírito, Absoluto, Sujeito, Ciência, Saber Absoluto, Conceito, Sistema, Entendimento e Razão) aparecem escritas com maiúsculas. Não é um procedimento que se recomende particularmente em filosofia (nem fora dela, de resto), mas que aqui tem a sua razão de ser, uma razão de ser que se prende, em certa medida, com a própria ficcionalidade, acima apontada, do texto hegeliano. É que Espírito, etc., são em Hegel personagens filosóficos individualizados, dotados de uma vida própria. De uma certa maneira, seria contrário à própria intenção hegeliana – embora, é claro, perfeitamente legítimo – usar minúsculas para os referir.

<sup>7</sup> «Se, para Hegel, todas as filosofias são conservadas, não o são enquanto realidades cada uma delas autónoma, mas enquanto elementos de uma única realidade autónoma, concebida e realizada na filosofia hegeliana» (GUEROULT, M., *Philosophie de l'histoire de la philosophie*, op. cit., p. 255; para a crítica da estratégia hegeliana, cf. pp. 247-268). Era já, como se sabe, numa escala nitidamente mais reduzida, e de um modo muito diferente, uma prática aristotélica. Para Aristóteles, a história da filosofia (ou o que lhe fazia a vez) era por vezes entendida como prefigurando o seu próprio pensamento. As duas obras clássicas sobre Aristóteles como historiador da filosofia são as de CHERNISS, H.F., *Aristotle's Criticism of Presocratic Philosophy*, Johns Hopkins Press, Baltimore 1935, e *Aristotle's Criticism of Plato and the Academy*, Johns Hopkins Press, Baltimore 1944. Seria interessante colocar em paralelo o processo de transformação do sentido próprio das filosofias que Hegel integra no seu sistema com o que se verifica em relação às culturas e às civilizações na sua filosofia da história. Para a análise detalhada de um exemplo particular deste último caso, o do Oriente, cf. HULIN, M., *Hegel et l'Orient*, Vrin, Paris 1979.

<sup>8</sup> Cf. *Enz.*, # 195, VIII: 352. A palavra «maquinal» é aqui propositadamente utilizada. Situada no termo da segunda secção – na *Ciência da Lógica* de 1812-1816, «A objectividade»; na *Lógica da Enciclopédia*, «O objecto» – do Livro III, «A Doutrina do Conceito», a descrição da actividade teleológica é precedida pelas análises do Mecanismo <*Mechanismus*> e do Quimismo <*Chemismus*> e opera o salto final e decisivo na conciliação da subjectividade e da objectividade que constitui a transição para a Ideia <*Idee*>, secção última da *Ciência da Lógica* em que se procede à derradeira definição do Absoluto, «definição absoluta em si mesma» (*Enz.*, # 213, VIII: 367-368). O domínio do maquinismo é o domínio da exterioridade, que a teleologia visará exactamente anular. Sobre a relação entre maquinismo, quimismo e teleologia, cf. McTAGGART, J.M.E., *A Commentary on Hegel's Logic*, Cambridge University Press, Cambridge 1910, pp. 241-271, e LÉONARD, A., *Commentaire littéral de la Logique de Hegel*, Vrin/Éditions de l'Institut Supérieur de Philosophie, Paris e Lovaina 1974, pp. 434-485. As secções sobre a teleologia, tanto na *Ciência da Lógica* como na *Lógica da Enciclopédia*, são talvez uma das vias de acesso mais fecundas – talvez a via de acesso mais fecunda – ao pensamento de Hegel. Como escreveu Jacques Derrida, «la téléologie n'a pas seulement ni toujours le caractère apaisant qu'on veut lui prêter. On peut l'interroger, la dénoncer comme un leurre ou un effet, mais on ne peut en réduire la menace (...) En posant la nécessité téléologique *en effet* nous sommes déjà dans Hegel» (DERRIDA, J., *Glas*, Galilée, Paris 1974, p. 12). Além dos comentários já citados, cf. também HARTMANN, N., *Hegel* (1929), trad. portuguesa, *A Filosofia do Idealismo Alemão*, Fundação Calouste Gulbenkian, Lisboa

superação, mas também especialmente como agentes formadores da própria estrutura operatória. Os conceitos – objectos de pensamento – são investidos de um valor operatório, tornam-se agentes. É o conceito de *telos* que permite a Hegel atribuir um sentido final à própria operação da integração histórica dos sistemas pré-hegelianos num sistema dos sistemas – o seu –, e é por meio da rememoração, da *Erinnerung*, esperamos mostrá-lo, que a reactivação desses mesmos sistemas (da sucessão das «formas de cultura» <*Bildungsformen*>, das «configurações» <*Gestaltungen*> do Espírito<sup>9</sup>) se torna produtiva, agente da reconquista lógica do Espírito à sua alienação temporal, um tema central de Hegel ao qual já voltaremos. Dito de uma maneira talvez mais simples: *telos* e *Erinnerung* – sobretudo quando articulados um com o outro – permitem a eliminação especulativa do tempo, que é o corolário do Saber Absoluto hegeliano. O Saber Absoluto representa para Hegel uma compreensão, que é uma aniquilação, da temporalidade.

Por isso, os conceitos de *telos* e de *Erinnerung* parecem essenciais à conceptualização de uma regressão que é ao mesmo tempo uma progressão, regressão/progressão essa que é o elemento <*das Element*> da filosofia hegeliana, «o elemento da universalidade que inclui em si o particular<sup>10</sup>», «o processo que engendra e percorre os seus momentos», constituindo assim, nas palavras de Hegel, «o positivo e a verdade desse positivo» <*das Positive und seine Wahrheit*><sup>11</sup>.

Regressão: o Espírito recapitula e interioriza – é o trabalho da *Fenomenologia* - as várias figuras <*Gestalten*> que constituíram o seu desenvolvimento, a «história da cultura universal<sup>12</sup>». A recapitulação exige o trabalho do negativo<sup>13</sup>, a paciência do Conceito<sup>14</sup>, só este podendo «produzir a universalidade do saber<sup>15</sup>». Progressão: tal recapitulação é, simultaneamente, um processo teleologicamente orientado conducente à perfeita e

---

1976, 2ª parte, pp. 555-559; FINDLAY, J.N., *Hegel: a Re-Examination*, George Allen & Unwin, Londres 1958, pp. 248-252; TAYLOR, Charles, *Hegel*, Cambridge University Press, Cambridge 1975, pp. 321-328; D'HONDT, J., «Teleologia e praxis na *Lógica* de Hegel», in J. D'HONDT (ed.), *Hegel et la pensée moderne* (1970), trad. portuguesa *Hegel e o pensamento moderno*, Rés Editora, Porto 1979, pp. 9-38; e FERRER, Diogo, *Lógica e Realidade em Hegel. A Ciência da Lógica e o Problema da Fundamentação do Sistema*, Edições do Centro de Filosofia da Universidade de Lisboa, Lisboa, 2006, pp. 495-499. Para uma análise que relaciona o tratamento da telologia na *Ciência da lógica*, e em obras de juventude, tanto com as filosofias kantiana e schellinguiana como com a tradição marxista, cf. LUKÁCS, *Der junge Hegel und die Probleme der kapitalistischen Gesellschaft* (1948), trad. castelhana, *El joven Hegel y los problemas de la sociedad capitalista*, Ediciones Grijalbo, Barcelona 1970, pp. 335-360.

<sup>9</sup> *PhG*, III: 19. Cf. tb. *PhG*, III: 576 («os momentos do Conceito autêntico ou do puro saber devem ser indicados sob a forma de figurações da consciência»).

<sup>10</sup> *PhG*, III: 11.

<sup>11</sup> *PhG*, III : 46.

<sup>12</sup> *PhG*, III: 26.

<sup>13</sup> *PhG*, III: 36, 39 ss.

<sup>14</sup> Cf. LEBRUN, G., *La patience du concept. Essai sur le discours hégélien*, Gallimard, Paris 1972.

<sup>15</sup> *PhG*, III: 65.

final autodeterminação do Espírito, que os últimos parágrafos da *Enciclopédia*<sup>16</sup> dão a ver<sup>17</sup>.

---

<sup>16</sup> *Enz.*, ## 572-577, X : 378-395.

<sup>17</sup> Heidegger, em «Hegel und die Griechen» (1958), foi muito atento a este simultâneo movimento de regressão e de progressão, fundamental no pensamento hegeliano: «O movimento <Gang> saiu <Ausgang> da tese, progressão <Fortgang> até à antítese, passagem <Übergang> na síntese e, a partir desta como um todo, ele é regressão <Rückgang> da posição afirmada <gesetzten Setzung> a si mesma» (HEIDEGGER, *Wegmarken*, Klostermann, Frankfurt 1976, p. 431). A justeza da interpretação heideggeriana de Hegel contrasta com as muitas violências que, também ele, exerce em várias das suas interpretações de outros filósofos. Isso deve-se em parte, certamente, ao diálogo sistemático que, a partir de uma indisputável afinidade, Heidegger sempre manteve com a filosofia de Hegel, algo que Rüdiger Bubner salientou com absoluta pertinência: «Para Heidegger (...), Hegel foi toda a sua vida o ponto de referência secreto, o grande opositor que valia a pena rejeitar e com quem, por isso, um debate era inevitável» (BUBNER, R., *Modern German Philosophy*, Cambridge University Press, Cambridge 1981, p. 62). Note-se que a própria busca do impensado <das Ungedachte>, algo que estrutura a visão de Heidegger das outras filosofias, não deixa de possuir – apesar de o processo ser, na aparência, exactamente inverso – alguma semelhança com a estratégia hegeliana de ver nas noções colhidas em outros filósofos antecipações parciais das suas próprias determinações conceptuais. Seja como for, Heidegger partilha a convicção que caracteriza a filosofia hegeliana: o princípio <Beginn> da filosofia dá-se com os Gregos – a sua realização <Vollendung> com o próprio Hegel (cf. HEIDEGGER, «Hegel und die Griechen», *Wegmarken*, op. cit., p. 433). De uma certa forma, o mesmo se poderia dizer de Jacques Derrida. A operação heideggeriana – «destruição» – sobre Hegel prolonga-se na operação derridiana – «desconstrução» – sobre, entre outros, o próprio Heidegger (cf. DERRIDA, J., *Positions* (1972), trad. portuguesa *Posições*, Plátano Editora, Lisboa 1975, pp. 65-66), mas Hegel permanece, mesmo mais do que Heidegger, o interlocutor, e o adversário, privilegiado (cf. DESCOMBES, V., *Le même et l'autre*, Minuit, Paris 1979, pp. 160-178; sobre a relação de Derrida a Hegel, cf. também o conjunto de ensaios reunidos em STUART BARNETT (ed.) *Hegel After Derrida*, Routledge, Londres 1998). O projecto da «desconstrução», avatar da «destruição» heideggeriana, é um projecto dirigido, em primeiro lugar, contra a teleologia hegeliana. Pensar é, deste ponto de vista, o ponto de vista da «desconstrução», dialogar solitariamente com o «último filósofo», inventando ardis para escapar às suas regras (cf., por exemplo, DERRIDA, J., *Positions*, *passim*; do mesmo autor, cf. igualmente, «Violence et métaphysique», in J. DERRIDA, *L'écriture et la différence*, Seuil, Paris 1969, p. 176 : «dès qu'il parle contre Hegel, Levinas ne peut que confirmer Hegel, l'a déjà confirmé» - uma objecção que foi ritualmente endereçada a Kierkegaard: o Sistema explicá-lo-ia). Tratava-se, de resto, de uma convicção largamente difundida nas margens do estruturalismo dos anos sessenta e setenta do século XX: «toute notre époque, que ce soit par la logique ou par l'épistémologie, que ce soit par Marx ou par Nietzsche, essaye d'échapper à Hegel (...) Mais échapper réellement à Hegel suppose d'apprécier exactement ce qu'il en coûte de se détacher de lui ; cela suppose de savoir jusqu'où Hegel, insidieusement peut-être, s'est approché de nous ; cela suppose de savoir, dans ce qui nous permet de penser contre Hegel, ce qui est encore hégélien; et de mesurer en quoi notre recours contre lui est encore peut-être une ruse qu'il nous oppose et au terme de laquelle il nous attend, immobile et ailleurs» (FOUCAULT, M., *L'ordre du discours*, Gallimard, Paris 1971, pp. 74-75). Um dos aspectos fundamentais da leitura deleuziana de Nietzsche é, exactamente, o sublinhar a irredutível oposição deste a Hegel: «Não existe compromisso possível entre Hegel e Nietzsche» (DELEUZE, G., *Nietzsche et la philosophie*, Presses Universitaires de France, Paris 1962, p.

Só estes conceitos possibilitam – e tornam necessário – que Hegel fale do sentido final da sua filosofia como acabamento – como fim, perfeitamente – da própria filosofia. E são esses conceitos que permitem que Hegel exerça sobre os conceitos colhidos em outros filósofos todas as violências e todas as distorções que uma leitura mesmo pouco atenta do seu texto mostra à evidência. Porque esses conceitos (melhor seria dizer noções, para assinalar o seu inacabamento pré-hegeliano) que outros filósofos para ele descobriram, só para ele – que atingiu a Ciência, essa «coroa de um mundo do espírito<sup>18</sup>», o Sistema, onde o saber é «efectivamente real» <*wirklich*><sup>19</sup>, o reino que o Espírito constrói «no seu próprio elemento<sup>20</sup>» – são efectivamente momentos do Conceito <*der Begriff*>, esse «ser intelectual vivo<sup>21</sup>». Para os outros, essa «galeria dos heróis da razão pensante» <*Galerie der Heroen der denkenden Vernunft*><sup>22</sup> que caminharam pela negra noite do mundo dentro, os conceitos não podiam senão ser parciais e inacabadas manifestações do Espírito, nas quais apenas uma única «determinabilidade» <*Bestimmtheit*> é dominante<sup>23</sup>. O Espírito, digamo-lo mais uma vez, só ao Sábio hegeliano aparece, nele se revela, como Espírito Absoluto, isto é, como tempo acabado e realizado, como passado completamente rememorado num presente absoluto<sup>24</sup>. Cabe ao Sábio «actualizar o universal e infundir-lhe o Espírito

---

221). (Deleuze, no entanto, não participou na constelação filosófica que afirmava a inescapabilidade de um diálogo com Hegel e a dificuldade em escapar às malhas do Sistema.)

<sup>18</sup> *PhG*, III: 19.

<sup>19</sup> *PhG*, III: 26. O par *Realität/Wirklichkeit* é, como se sabe, fundamental em Hegel. Apenas a *Wirklichkeit* aparece investida de um significado filosófico profundo, não abstracto, mas concreto. (Este par ecoa, ao seu modo, o par matemático/dinâmico em Kant.)

<sup>20</sup> *PhG*, III: 29.

<sup>21</sup> DUBARLE, Dominique, «Dialectique hégélienne et formalisation», in D. DUBARLE - A. DOZ, *Logique et dialectique*, Larousse, Paris 1972, p. 15.

<sup>22</sup> *VGP*, XVIII: 20.

<sup>23</sup> *PhG*, III: 32. A «determinabilidade» é sempre sinal de inacabamento e de parcialidade, já que indica uma saturação conceptual imperfeita ou inacabada, uma expectativa não completamente preenchida.

<sup>24</sup> Cf. FINDLAY, *Hegel: a Re-Examination*, op. cit., p. 20. Heidegger insistiu, naturalmente, na importância do presente absoluto no pensamento de Hegel. Por exemplo: «Para Hegel, o absoluto é o espírito: o-que-está-presente em si mesmo na certeza do saber incondicionado de si» (HEIDEGGER, «O conceito de experiência em Hegel», in HEIDEGGER, *Holzwege* (1949), trad. portuguesa, *Caminhos de floresta*, Fundação Gulbenkian, Lisboa 2012, p. 156). (A expressão «*parusia* do absoluto», repetida inúmeras vezes, é a expressão central do texto.) É verdade que outros autores preferirão insistir na importância de algo como uma inquietude existencial em Hegel. É, por exemplo, o caso de Alexandre Koyré, que opõe mesmo a «inquietude do ser» (KOYRÉ, A., «Hegel à Iéna», in KOYRÉ, *Études d'histoire de la pensée philosophique*, op. cit., p. 162, nota 3) à menos radical «mobilidade» sugerida por Marcuse (MARCUSE, *Hegels Ontologie und die Grundlegung einer Theorie der Geschichtlichkeit* (1932), tradução francesa, *L'ontologie de Hegel et la théorie de l'historicité*, Minuit, Paris 1972, p. 24). Mas a interpretação de Heidegger parece, neste caso, ser a boa.

graças à supressão dos pensamentos determinados e solidificados<sup>25</sup>». Deste modo, os «puros pensamentos» <reinen Gedanken> tornar-se-ão conceitos <Begriffe><sup>26</sup>.

Isto para um quadro geral. Tentemos uma aproximação à estrutura desta dupla operação, regressiva e progressiva, da Razão.

Para Hegel, o Espírito, enquanto *logos*, é logicamente primeiro e temporalmente, cronologicamente, enquanto Saber Absoluto, último. A *Lógica*, primeiro momento da *Enciclopédia das Ciências Filosóficas*, teleologicamente pressuposto, só é efectivada historicamente, só é realidade absolutamente mediatizada, relação infinita a si, no momento apontado no fim da *Enciclopédia*, só aí se realiza cronologicamente<sup>27</sup>. A realização cronológica da lógica, a sua absoluta efectivação histórica, é a final conciliação do saber <Wissen> e da objectividade <Gegenständlichkeit>, de que fala o Prefácio à

---

<sup>25</sup> PhG, III: 37. As figuras do Sábio – daquele que não busca já a verdade, pois que se encontra doravante na sua posse – e da Sageza são centrais na interpretação hegeliana de Alexandre Kojève. Cf. KOJÈVE, A., *Introduction à la lecture de Hegel*, Gallimard, Paris 1947, bem como *Essai d'une histoire raisonnée de la philosophie païenne* (3 tomos), Gallimard, Paris 1968. Cf. ainda, a este respeito, o último capítulo do livro de Eric Weil: WEIL, *Logique de la philosophie*, Vrin, Paris 1967. A interpretação hegeliana de Kojève, cuja importância nos estudos hegelianos franceses foi enorme – para uma resenha dos estudos hegelianos em França prévios à obra de Kojève, cf. KOYRÉ, A., «Rapport sur l'état des études hégéliennes en France», in KOYRÉ, *Études d'histoire de la pensée philosophique*, op. cit., pp. 225-251 (o texto original data de 1930) –, é sabidamente idiossincrática, e isso não apenas no que respeita à célebre dialéctica do senhor e do escravo, que mereceu a correcção de Gwendoline Jarczyk e Pierre-Jean Labarrière (JARCZYK - LABARRIÈRE, *Les premiers combats de la reconnaissance. Maîtrise et servitude dans la Phénoménologie de l'Esprit de Hegel*, Aubier, Paris 1987; cf. tb., para uma crítica de Kojève, ARMSTRONG KELLY, George, «Notes on Hegel's Lordship and Bondage», in Alasdair MACINTYRE (ed.), *Hegel. A Collection of Critical Essays*, op. cit., pp. 189-217; e, para uma leitura actual dessas célebres passagens, NEUHOUSER, Frederick, «Desire, Recognition and the Relation between Bondsman and Lord», in Kenneth WESTPHAL (ed.) *The Blackwell Guide to Hegel's Phenomenology of Spirit*, Wiley-Blackwell, Oxford 2009, pp. 37-54.). É-o também, por exemplo, na radicalização a que submete a tese hegeliana do fim da história. (Mais genericamente, e retrospectivamente, pode-se ler na obra de Kojève, um recalamento da dimensão propriamente epistemológica da *Fenomenologia do Espírito*.) Mas essa idiossincrasia é preciosa do ponto de vista de uma teoria da ficcionalidade filosófica; como, num certo sentido, o é a de Georges Bataille, em grande parte dependente da de Kojève, e que ensaia uma aproximação, sob a forma de um face a face, entre Hegel e Nietzsche, *Aufhebung* e repetição, trabalho do Conceito e jogo, sistema e excesso, ou transgressão, mantendo, é claro, as diferenças entre ambos: «Nietzsche est à Hegel ce que l'oiseau brisant la coquille est à celui qui en absorbait heureusement la substance intérieure» (BATAILLE, «L'obélisque», in BATAILLE, *Oeuvres*, I, Gallimard, Paris 1970, p. 510). (Sobre Kojève e a sua influência na filosofia francesa, cf. DESCOMBES, *Le même et l'autre*, op. cit., pp. 21-63; sobre Bataille, cf. DERRIDA, «L'économie générale», in DERRIDA, *L'écriture et la différence*, op. cit., pp. 369-407; HOLLIER, D., «Le dispositif Hegel/Nietzsche dans la bibliothèque de Bataille», *L'Arc*, 38 (1969) 35-47; CHATAIN, J., *Georges Bataille*, Seghers, Paris 1973, sbtd. pp. 22 sgts.)

<sup>26</sup> PhG, III: 37. Tomando grande liberdade com os termos, poder-se-ia dizer que, contrariamente ao que se passa em Frege («Über Begriff und Gegenstand», 1892), não é o conceito que é incompleto, e o objecto completo: é a incompletude (a mera determinabilidade) do objecto (do indivíduo) que é saturada pelo Conceito. E Hegel é o indivíduo histórico completamente saturado pelo Conceito.

*Fenomenologia do Espírito*<sup>28</sup>, ou, nos termos do capítulo sobre o Saber Absoluto da mesma *Fenomenologia*, a identidade da certeza <*Gewissheit*> e da verdade <*Wahrheit*><sup>29</sup>, ou ainda, em linguagem contemporânea, do epistémico – do que respeita à relação do sujeito com o seu próprio saber – e do epistemológico – do que respeita ao saber entendido como objectividade<sup>30</sup>. Essa identidade, a *Fenomenologia* obteve-a a partir do ponto de vista epistémico (do ponto de vista do saber e da certeza), a *Lógica* obtém-na a partir do ponto de vista epistemológico (do ponto de vista da objectividade e da verdade). O epistémico não pode existir sem a pressuposição do epistemológico – e o epistemológico não pode ser descoberto sem o percurso do epistémico. Convém, para se perceber isto, indicar algo sobre a forma do sistema hegeliano.

Uma explicação da estrutura formal do Sistema<sup>31</sup>, tal como ele se revela na articulação dos vários textos hegelianos, poderá ser a seguinte. A *Fenomenologia do Espírito* (Iena, 1807) descreve em termos epistémicos o acesso ao Saber Absoluto por parte do sujeito, ela é, poder-se-ia dizer, uma autobiografia da humanidade escrita por Hegel<sup>32</sup>. A *Ciência da Lógica* (1812-1816, Nuremberga/Heidelberg), esboçada já na *Lógica* e na *Metafísica* de Iena, de 1804-1805, enuncia o Saber Absoluto em termos epistemológicos. A *Enciclopédia das Ciências Filosóficas* (primeira versão: 1817, Heidelberg; segunda versão: 1827, Berlim; terceira e última versão: 1830, Berlim), anunciada já pela *Propedêutica Filosófica* de Nuremberga, datada dos anos 1808 e seguintes, apresenta, partindo da *Lógica*, e igualmente em termos epistemológicos – isto é, pressupondo já a conciliação do saber e da objectividade –, o processo de realização cronológica do Espírito Absoluto (a *Filosofia do Espírito*, da qual uma primeira versão pode ser lida na *Filosofia do Espírito* de Iena, de 1805), sendo a passagem entre a *Lógica* e a *Filosofia do Espírito* mediada pela análise da alienação do Espírito no espaço e no tempo, o domínio da externalidade e da

---

<sup>27</sup> Sobre a relação da lógica, enquanto pensamento de Deus antes da criação do mundo, e a religião absoluta, cf. BRUAIRE, Claude, *Logique et religion chrétienne dans la philosophie de Hegel*, Seuil, Paris 1964.

<sup>28</sup> *PbG*, III: 38, 39.

<sup>29</sup> *PbG*, III: 582.

<sup>30</sup> A distinção entre «epistémico» e «epistemológico», nos termos acima referidos, não será presumivelmente aceite por todos. De qualquer maneira, tal não parece muito problemático no presente contexto.

<sup>31</sup> Sobre as várias acepções de «Sistema» em Hegel, cf. KAINZ, H.P., *Paradox, Dialectic and System*, The Pennsylvania State University Press, University Park 1988, pp. 78-83.

<sup>32</sup> J. N. Findlay, fala, a propósito da *Fenomenologia*, de uma «biografia universalizada ou propedêutica transcendental» (FINDLAY, *Hegel: a Re-Examination*, op. cit., p. 85) Marx já o havia aproximadamente dito: «Hegel não teve senão um único desejo: escrever a biografia da substância abstracta, da Ideia» <*die Lebensgeschichte der abstrakten Substanz, der Idee*> (MARX, Karl, *Kritik des Hegelschen Staatsrechtes* (## 261-313), Marx-Engels Werke, Band I, Karl Dietze Verlag, Berlim 1961, pp. 240-241). Para este aspecto da *Fenomenologia*, como para todos os outros, será sempre necessário continuarmos a referir-nos à preciosa obra de Jean Hyppolite: HYPPOLITE, J., *Genèse et structure de la Phénoménologie de l'esprit de Hegel*, Aubier, Paris 1946.

contingência (a *Filosofia da Natureza*). Note-se que a incorporação de elementos próprios à *Fenomenologia* na *Filosofia do Espírito* da *Enciclopédia* se faz já num contexto epistemológico e não epistémico. Por isso mesmo, a *Fenomenologia* permanece imprescindível: ela é a única a retratar efectivamente o acesso ao Saber Absoluto do ponto de vista da relação do sujeito com o seu próprio saber<sup>33</sup>. Os *Princípios de Filosofia do Direito* (1821, Berlim), bem como os vários cursos de Berlim (de *Estética*, de *Filosofia da Religião*, de *História da Filosofia* e de *Filosofia da História*) desenvolvem, sempre no plano epistemológico – repetamos: tomando sempre como já dada a conciliação do saber e da objectividade obtida no final da *Fenomenologia* –, a *Filosofia do Espírito* da *Enciclopédia*. Os escritos de Hegel anteriores a Iena (Tübingen, Berna, Francforte), sendo fundamentais para o estudo das problemáticas hegelianas e para a constituição da sua maneira de pensar (não apenas na *Fenomenologia*, mas também nas obras posteriores), não interessam directamente para a exposição formal do Sistema (embora contenham já, evidentemente, elementos do Sistema futuro). É – deixa-se aqui a indicação, sem, no entanto, a desenvolver – o corpo-a-corpo com a filosofia de Schelling, em Iena, que se encontra na origem do Sistema<sup>34</sup>.

Voltando agora, mais detalhadamente, à relação entre princípio e fim, entre *logos* e Saber Absoluto. Trata-se de algo fundamental em Hegel. Chega-se ao princípio, à completa autodeterminação do *logos*, à sua absoluta realização, no fim da história, quando o tempo é compreendido. O que é primeiro de um ponto de vista lógico é último de um ponto de vista cronológico<sup>35</sup>. Como em Eliot (*Burnt Norton*), «Only through time time is conquered». Chega-se ao princípio no fim. Falando como J. N. Findlay: o Espírito «é o Alfa lógico e ontológico do cosmos, mas só depois de ele ter primeiro emergido como o

---

<sup>33</sup> Secundariamente, é de notar que a forma como certos temas da *Fenomenologia* são retomados na *Filosofia do Espírito* da *Enciclopédia* os empobrece singularmente. E isso não por razões que tenham a ver com a muito maior brevidade do tratamento nem com qualquer «dogmatismo» próprio a essa fase do pensamento hegeliano. Tem antes a ver com a dificuldade da tradução do epistémico no epistemológico, como se, nessa tradução, algo de essencial se perdesse. O que pode muito legitimamente levantar suspeitas quanto à legitimidade da tradução.

<sup>34</sup> As páginas já antigas que Edward Caird dedicou à relação entre Schelling e Kant valem ainda a pena ser lidas (CAIRD, Edward, *Hegel*, William Blackwood and Sons, Londres, 1911 (1883), pp. 45-64). Para outras versões das articulações do sistema, cf., por exemplo, HARRIS, H.S., *Hegel: Phenomenology and System*, Hackett, Indianapolis 1995; KAINZ, *Paradox, Dialectic and System*, op. cit.; e FERRER, *Lógica e Realidade em Hegel*, op. cit. Análises sucintas do desenvolvimento da filosofia hegeliana no período que antecede a *Fenomenologia*, encontram-se em WALSH, W.H., «The Origins of Hegelianism», in M. INWOOD (ed.), *Hegel*, op. cit., pp. 13-30, e HARRIS, H.S., «Hegel's intellectual development to 1807», in F.C. BEISER (ed.), *The Cambridge Companion to Hegel*, Cambridge University Press, Cambridge 1993, pp. 25-51. Para o período de Francforte em particular, cf. BOURGEOIS, Bernard, *Hegel à Francfort*, Vrin, Paris 1970, e, para o período de Iena, FERREIRA, M.J.C., *Hegel e a Justificação da Filosofia (Iena, 1801-1807)*, Imprensa Nacional/Casa da Moeda, Lisboa, 1992.

<sup>35</sup> Seria interessante, até para comparar a diferente resposta das duas filosofias em relação à questão do tempo, pôr em relação o tratamento hegeliano da relação anterior/posterior com o tratamento aristotélico (*Metafísica*, Delta, 11 e *Categorias*, 12).

seu Ómega lógico e ontológico<sup>36</sup>). Dito de outra maneira. O princípio, o fundamento, só se encontra no fim. E o fim é essencialmente a realização (de resto inevitável, porque nos movemos no elemento da necessidade absoluta) do princípio (mais uma vez Eliot: «In my beginning is my end<sup>37</sup>»). A circularidade, uma circularidade explicitamente afirmada na *Enciclopédia* hegeliana, é exemplar: «O verdadeiro é o devir de si mesmo <das Werden seiner selbst>, o círculo que pressupõe e tem no princípio <Anfang> o seu próprio fim <Ende> como seu objectivo final <Zweck>, e que é efectivamente real apenas através da sua realização <Ausführung> e do seu fim<sup>38</sup>». Ou: «o Resultado <Resultat> é o que é o princípio, porque o princípio <Anfang> é objectivo final <Zweck><sup>39</sup>». Do em si <an sich> passa-se assim ao para si <für sich><sup>40</sup>. O que está entre princípio e fim – o tempo – não existe essencialmente, porque não pode agir sobre o que, no seu seio, se desenvolve, sendo, no entanto, e por paradoxal que pareça, o elemento mesmo desse desenvolvimento. Se tudo é necessário, se a circularidade é perfeita, o tempo não é senão a aparência necessária à manifestação do Conceito e à efectivação do Saber Absoluto<sup>41</sup>.

É, com efeito, a circularidade enciclopédica do Saber que se encontra assim definida, e não é por acaso – como o poderia ser? – que Hegel, no fim da *Ciência da Lógica da Enciclopédia*, mais precisamente numa nota ao # 231<sup>42</sup>, vai escrever que análise e síntese, enquanto métodos separados e opostos pelo Entendimento, relevando de uma «metafísica do Entendimento» <Verstandesmetaphysik>, não têm valor absoluto em filosofia. É que, para que o tempo acabe – através do tempo –, para que se efectue a introdução histórica do Conceito no tempo, para que o Conceito assassine (compreenda) o tempo – e a lógica, como alguém escreveu, é a cronologia compreendida –, é necessária essa coincidência final do primeiro e do último momento, da síntese e da análise, da origem e do termo do desenvolvimento.

É a altura de nos aproximarmos da ideia que ordena todo este processo conceptual: a ideia de fim, de *telos*.

---

<sup>36</sup> FINDLAY, J.N., *Ascent to the Absolute*, Allen and Unwin, Londres 1970, p. 132.

<sup>37</sup> Há, sem dúvida, várias tentativas contemporâneas que visam repensar o papel da contingência em Hegel, revalorizando-o. Cf., por exemplo, MARGOLIS, Joseph, «The Point of Hegel's Dissatisfaction with Kant», in Angelica NUZZO (ed.), *Hegel and the Analytic Tradition*, Continuum, Londres 2010, pp. 12-39, e KOLB, David, «The Necessities of Hegel's Logics», in NUZZO, op. cit., pp. 40-60. Elas são sem dúvida esclarecedoras em vários pontos. Resta que, nos seus traços gerais, parecem declaradamente incompatíveis com o grosso dos textos hegelianos. Veja-se, por exemplo, a Introdução à *Enciclopédia das ciências filosóficas*.

<sup>38</sup> *PhG*, III: 23. O conceito de devir, «unidade do ser e do nada», é, como se sabe, fundamental logo na abertura da Teoria do Ser da *Ciência da Lógica* (cf. *WL-I*, V: 83-115).

<sup>39</sup> *PhG*, III: 26.

<sup>40</sup> *PhG*, III: 25.

<sup>41</sup> Sobre a relação do Saber Absoluto ao tempo, cf. DERRIDA, *Glas*, op. cit., p. 252 sgts. Cf. tb. DERRIDA, «Ousia et grammè», in DERRIDA, *Marges de la philosophie*, Minuit, Paris 1972, pp. 31-78, especialmente p. 60, nota 20.

<sup>42</sup> *Enz.*, # 231, Nota, VIII: 383.

Ela tem, dentro da filosofia aristotélica, a sua razão de ser, o seu fundamento, na especulação biológica, como de resto, segundo certas interpretações<sup>43</sup>, toda a lógica e muito especialmente a teoria do silogismo. Hegel vê nela a chave da filosofia aristotélica, e, de acordo com o seu conceito, ele mesmo teleológico, da história da filosofia, uma formulação incompleta, mas já densamente especulativa, do que ele próprio vai determinar concretamente sob a categoria de fim.

A importância desta filiação aristotélica do pensamento hegeliano é grande, mesmo, e até talvez sobretudo, pelo facto de ela não ser em grande parte possível senão a partir de um certo número de interpretações que distorcem, quando não negam, o espírito e a letra do texto aristotélico<sup>44</sup>. Ou, se quisermos ser mais tolerantes, que as

---

<sup>43</sup> LE BLOND, J.-M., «La philosophie de la vie», Introdução à sua edição e tradução do Livro I do tratado de Aristóteles sobre As Partes dos Animais, *Sur les parties des animaux, Livre I*, Aubier, Paris 1945, p. 9.

<sup>44</sup> Um exemplo é dado pela introdução de uma categoria da filosofia aristotélica da vida na teologia aristotélica: isto passa-se com a atribuição de movimento ao Primeiro Motor, na citação final do capítulo VII do livro Lambda da *Metafísica* com que termina a *Enciclopédia (Enz., X: 395)*. Pierre Aubenque (AUBENQUE, P., «Hegel et Aristote», in J. D'HONDT (ed.), *Hegel et la pensée grecque*, Presses Universitaires de France, Paris 1974, pp. 97-120) mostra muito bem como Hegel só consegue isto através de um total desrespeito por numerosos textos fundamentais de Aristóteles, bem como as raízes platónicas, a inspiração, desta interpretação. É claro que Hegel precisa de interpretar Aristóteles desta maneira para ver no «pensamento que se pensa a si mesmo» uma prefiguração do Espírito Absoluto. Mas o que é certo é que o Primeiro Motor é mesmo imóvel, e à dialéctica hegeliana não lhe bastam as determinações aristotélicas – como o próprio Hegel percebe quando, por exemplo, acusa a construção aristotélica de não derivar organicamente de um Conceito (cf. AUBENQUE, «Hegel et Aristote», op. cit., p. 110). Apesar disso, as *Lições* sobre Aristóteles perseveram nesta assimilação dos conceitos aristotélicos aos seus próprios conceitos. Também uma Adição ao # 142 da *Enciclopédia* demonstra a sua identificação com a terminologia aristotélica, combinada com um sentido que lhe é intrinsecamente alheio: «A polémica de Aristóteles contra Platão consiste então mais precisamente em que a Ideia platónica é caracterizada como simples *dynamis* e que se faz valer aí, em oposição, que a Ideia, que por ambos é reconhecida da mesma maneira como aquilo que unicamente é verdadeiro, deve-se considerar essencialmente como *energeia*, isto é, como o interior que é absolutamente exterior e por conseguinte como a unidade do interior e do exterior, ou como a efectividade, no sentido enfático da palavra, aquele de que falamos aqui» (*Enz., VIII: 281*). Marcuse, no seu livro sobre a ontologia de Hegel (MARCUSE, *Hegels Ontologie...*, op. cit. p. 52), refere, sem o analisar, o empréstimo terminológico, mas em *Reason and Revolution* escreve que «Hegel foi o primeiro a redescobrir o carácter eminentemente dinâmico da metafísica aristotélica, que vê todos os seres como processo e movimento, dinamismo que havia completamente desaparecido na tradição do aristotelismo escolástico e formalista» (MARCUSE, *Reason and Revolution* (1954), trad. francesa, *Raison et révolution*, Minuit, Paris 1968, p. 88). Aubenque, que cita esta passagem, comenta: «Na realidade, toda uma tradição, que vai de Plotino a Schelling (e a Ravaisson), transporta o “dinamismo” – incontestável – da filosofia aristotélica da vida na *teologia* aristotélica, onde ele nada tem quanto a nós que fazer. No interior desta tradição, a originalidade de Hegel consiste em valer-se do conceito de *vida* para pensar a Razão e em reconciliar assim o “vitalismo” e o racionalismo. Mas o pensamento de Aristóteles permanece aquém destas oposições e, por consequência, da sua possível “superação”» (AUBENQUE, «Hegel et Aristote», op. cit., pp. 107-108, nota 2). Como escreve, num outro contexto, Kostas Papaioannou, «o Deus hegeliano é, antes de tudo, *biologista*» (PAPAIOANNOU,

levam ao limite<sup>45</sup>. Mas o que é certo é que essa correspondência entre o aristotelismo e o hegelianismo tem a sua raiz profunda na suposição de uma identidade entre a essência de uma coisa e o fim para o qual tende o seu desenvolvimento, isto é, no privilégio atribuído à causalidade final. Esta identidade só é real para Hegel, se concretamente determinada como «vida», isto é, se suportada por uma «finalidade interna<sup>46</sup>». Também nesta necessidade de uma finalidade interna Hegel reconhece a presença de Aristóteles: «a determinação *aristotélica* da vida contém já a finalidade interna e encontra-se por isso acima do conceito da teleologia moderna, que apenas tinha em vista a finalidade finita, a finalidade exterior», lê-se numa nota ao # 204 da *Enciclopédia*<sup>47</sup>. (Entre os modernos, porém, há a exceção kantiana: «com o conceito de finalidade interna, continua Hegel, Kant ressuscitou a Ideia em geral e em particular a Ideia da Vida<sup>48</sup>».)

A finalidade interna define-se por um princípio de organização próprio, imanente. A vida – realização de si pelo movimento da sua exteriorização, que é, como iremos ver mais adiante, ao mesmo tempo, o da sua interiorização (da sua rememoração) – é desenvolvimento, mas desenvolvimento imanente de uma totalidade que, como realçou Pierre Aubenque a propósito de Aristóteles, não é uma totalidade imediatamente dada (como é o caso das *sementes* estoicas e dos *possíveis* leibnizianos), mas uma totalidade que apenas se reconhece a si mesma no seu fim. O *telos*, nota ainda Aubenque, é o que faz a unidade da diversidade dos fenómenos e dos acontecimentos que constituem uma vida – mas para que haja vida e não acontecimentos ocasionais e arbitrários (sem sentido próprio) é necessário que este fim seja interno<sup>49</sup>. O Sistema hegeliano obedecerá a este requisito: ele constituir-se-á como uma totalidade orgânica que é a «vida do todo<sup>50</sup>», cujo «ritmo» <*Rythmus*> é ditado por uma necessidade lógica<sup>51</sup>.

---

K., *Hegel*, Presses Pocket, Paris 1987 (1962), p. 66). Cf. também, acerca da transfiguração do Primeiro Motor aristotélico em sujeito-auto-pensando-se hegeliano, DERRIDA, «Ousia et grammè», op. cit., pp. 59-61. Sobre a interpretação hegeliana de Aristóteles, cf. ainda LEBRUN, G., «Hegel, leitor de Aristóteles», in Nelson GONÇALVES GOMES (ed.), *Hegel*, Editora Universidade de Brasília, Brasília 1981, pp. 57-79, e BOURGEOIS, B., *Hegel – Les actes de l'esprit* (2001), trad. brasileira *Hegel. Os atos do espírito*, Editora Unisinos, São Leopoldo 2004, Cap. XVI («Saber absoluto e “pensamento do pensamento”»: retorno a Aristóteles»).

<sup>45</sup> «If one regards Hegel as an Aristotle in whom teleology has been carried to the limit, so that it becomes transformed into something else, one will perhaps have achieved a good way of regarding him» (FINDLAY, *Ascent to the Absolute*, op. cit., p. 131).

<sup>46</sup> Sobre a importância do conceito de vida em Hegel, cf. PAPAIOANNOU, *Hegel*, op. cit., pp. 42 sgts., 66 sgts, e VAN DOOREN, W., «Philosophie et vie», in AAVV, *Hegel. L'esprit objectif. L'unité de l'histoire*, Association des Publications de la Faculté des Lettres et Sciences Humaines, Lille 1970, pp. 329-337. O conceito de vida é de tal modo importante que comandará a própria crítica de Hegel à matemática – incapaz, justamente, de exprimir «a vida do Conceito», isto é, «a vida da Razão».

<sup>47</sup> *Enz.*, VIII: 360.

<sup>48</sup> *Enz.*, VIII: 360.

<sup>49</sup> AUBENQUE, «Hegel et Aristote», op. cit., p. 112.

<sup>50</sup> *PhG.*, III: 12.

<sup>51</sup> *PhG.*, III: 55.

O fim é interno a quê? Em Hegel, precisamente, interno à história, ao movimento do Espírito no tempo. É sobretudo a partir da concepção da história e do tempo que lhe é próprio - concepção essa que, a realizar-se (como se terá realizado, na consciência de Hegel), equivaleria ao assassinato do tempo - que podemos falar de um «sentido enteléuico da realização hegeliana», para utilizar uma expressão de Karl Löwith<sup>52</sup>. E aqui a sua fundamental distorção do conceito aristotélico de *telos*, cuja origem, como já notámos, se encontra na especulação biológica. O tempo aristotélico é o tempo da eternidade cíclica das espécies, de que é possível um saber permanente e estável – condição de todo o conhecimento científico, para Aristóteles<sup>53</sup> – e o eixo estruturante desse saber é justamente a noção de fim, de *telos*. Mas – falando agora a linguagem de Alexandre Kojève – o *telos* aristotélico é o Conceito eterno que está no tempo mas que não é o tempo, como o é, para Kojève, o Conceito hegeliano<sup>54</sup>. Para Aristóteles, o Conceito não pode fecundar o tempo, nem o tempo pode produzir o Conceito: são entidades separadas, cuja conjugação só é possível, como já se disse, mediante um saber da eternidade cíclica das espécies e nunca no plano da realização final de qualquer objectivo histórico, o que será precisamente o projecto de Hegel. Por isso, o fim hegeliano não é o *telos* aristotélico, nem a vida do Espírito – a sua realização histórica – da filosofia hegeliana equivale à definição aristotélica da vida. Para Aristóteles, existe a vida actual por existir uma vida potencial em permanente actualização. Para Hegel, pelo contrário, existe uma vida essencial apenas por existir uma vida temporal, actual, que, por meio da negação (da morte, da Natureza) e da negação da negação (o Espírito), a realiza<sup>55</sup>. E realiza-a maximamente, como absoluta

---

<sup>52</sup> Cf. LÖWITH, K., *Von Hegel zu Nietzsche* (1941), trad. francesa, *De Hegel à Nietzsche*, Gallimard, Paris 1969, pp. 49-72.

<sup>53</sup> Lembremos que «em Aristóteles a exigência de estabilidade é assegurada, não mais pelo recurso a uma Ideia transcendente [como em Platão], mas pela estabilização na alma do que havia de universal na experiência» (AUBENQUE, *Le problème de l'être chez Aristote*, Presses Universitaires de France, Paris 1962, p. 208).

<sup>54</sup> Cf. KOJÈVE, A., *Introduction à la lecture de Hegel*, Gallimard, Paris 1947, pp. 336-380. Kojève desenha um conjunto de possibilidades em torno da relação entre tempo e Conceito. Elas seriam: 1. Conceito = Eternidade (realidade não-temporal) (Parménides e Espinosa); 2. Conceito = Eterno, subdividindo-se em a) O conceito relaciona-se com qualquer coisa de outro: a') O Conceito relaciona-se com a eternidade que está fora do tempo (Platão); a'') O Conceito relaciona-se com a eternidade que está no tempo (Aristóteles); b) O Conceito relaciona-se com qualquer coisa de outro – relaciona-se com o tempo, sem deixar, no entanto, de ser eterno (Kant). 3. Conceito = tempo (Hegel). 4) Conceito = temporalidade, uma hipótese extra-filosófica, englobando todas as tendências relativistas e psicologizantes e negando a possibilidade do Conceito (Cepticismo). Propomo-nos comentar esta tipologia num outro lugar. Para uma bela análise do estatuto do tempo na filosofia de Hegel na época de Iéna, previamente à *Fenomenologia*, cf. KOYRÉ, «Hegel à Iéna», op. cit., pp. 147-189.

<sup>55</sup> Note-se que a ideia de vida, em Hegel, se encontra intimamente associada à determinação, contra Espinosa, da substância como sujeito (*PhG*, III: 23 spts.), ou, dito de outra maneira, como algo que retorna em si mesmo, o que decididamente falta à substância espinosiana: «em Espinosa a substância e a sua unidade absoluta têm a forma de uma unidade imóvel, de uma rigidez <Starrheit> na qual não se encontra ainda o conceito da unidade negativa do Si <Selbst>, da subjectividade» (*WL-I*, V: 291), «o

efectividade, quando o Espírito conquista por inteiro o seu reino. «Só o espiritual é efectivamente real» <Das Geistige allein ist das Wirkliche><sup>56</sup>.

Mas nem por isso o fim é, para Hegel, menos interior e certo, nem o progresso – agora, histórico – menos determinado. O Espírito progride misteriosamente no sentido da sua completa autodeterminação, interiorizando os momentos da sua revelação temporal. Isto conduz-nos à segunda categoria fundamental do sistema hegeliano (fundamental, repita-se, na construção do próprio sistema) que nos propomos abordar: trata-se da *Erinnerung*, a rememoração<sup>57</sup>.

Hegel refere a origem platónica da *Erinnerung* num passo das suas *Lições sobre a história da filosofia*, ao comentar uma passagem do *Ménon* (84a-d)<sup>58</sup>. Precisa, no entanto, que o sentido do termo, na acepção que ele, Hegel, lhe dá, não é o que, o mais das vezes, lhe confere Platão:

*Erinnerung* – escreve – tem também um outro sentido dado pela etimologia, o de se tornar interior <Sich-innerlich-machen>, de entrar em si <Insichgehen>; é o sentido intelectual e profundo da palavra. Neste sentido, podemos dizer que o facto de reconhecer o universal não é mais do que uma rememoração, um acto de entrar em si, que o que se mostra primeiro de uma maneira exterior é determinado como diverso e que dele fazemos qualquer coisa de interior com vista a um universal pelo facto de que caminhamos em nós mesmos e que, assim, trazemos a nossa interioridade à consciência <unser Inneres zum Bewusstsein bringen><sup>59</sup>.

A função da *Erinnerung* – o reconhecimento da presença do universal, a passagem da interioridade à consciência – é mais ou menos explicitamente tratada nas introduções às *Lições sobre a história da filosofia*, mas é apropriadamente no final do capítulo sobre o

---

retorno em si mesmo falta à substância rígida» (*WL-I*, V: 388) (cf. igualmente *VGPPh*, XX: 196; e, para um comentário à crítica hegeliana da substância espinosista, MACHEREY, P., *Hegel ou Spinoza*, Maspero, Paris 1979, Cap. I; cf. tb. D. JANICAUD, «Dialéctica e substancialidade. Sobre a refutação hegeliana do espinosismo», in J. D'HONDT (ed.), *Hegel et la pensée moderne*, op. cit., pp. 195-231). A ideia de vida participa igualmente das ideias de inquietude <Unruhe> (cf. *PhG*, III: 26) – que conviria talvez associar à de mediação <Vermittlung> - e de «automovimento» <Selbstbewegung> (*PhG*, III: 27).

<sup>56</sup> *PhG*, III: 28.

<sup>57</sup> Deixaremos aqui de lado os parágrafos (452-454) que a *Enciclopédia das ciências filosóficas* dedica à *Erinnerung* (*Enz*, X: 258-262). Eles não representam, parece-nos, a versão mais profunda do que Hegel tem a dizer no capítulo, enquadrando-se no tratamento da Psicologia, secção C do «Espírito Subjectivo» (para uma sua breve análise, cf. QUELQUEJEU, B., *La volonté dans la philosophie de Hegel*, Seuil, Paris 1972, pp. 165-166). Deixaremos igualmente de lado, por razões distintas, as referências à *Erinnerung* nos escritos prévios à *Fenomenologia do Espírito* (na *Filosofia do Espírito* de Iena, nomeadamente).

<sup>58</sup> Sobre a *anamnesis* no *Ménon*, cf. VLASTOS, Gregory, «Anamnesis in the Meno» (1965), in *Studies in Greek Philosophy, Vol. II: Socrates, Plato and Their Tradition*, Princeton University Press, Princeton 1995, 147-165. Para uma boa análise do conceito tal como ele surge em vários diálogos platónicos, cf. SCOTT, Dominic, «Platonic Recollection» (1995), in Gail FINE (ed.), *Plato I. Metaphysics and Epistemology*, Oxford University Press, Oxford 1999, pp. 93-124.

<sup>59</sup> *VGPPh*, XIX: 44-45.

Saber Absoluto da *Fenomenologia do Espírito* – um capítulo que, como notou Charles Taylor, funciona como uma recapitulação de toda a obra<sup>60</sup>, quase uma sua rememoração, poder-se-ia dizer - que se encontra a passagem que mais concludentemente ilustra a sua importância:

O Fim <das Ziel>, o Saber Absoluto ou o Espírito sabendo-se a si mesmo como Espírito <der sich als Geist wissende Geist>, tem como via de acesso a rememoração dos espíritos <die Erinnerung der Geister>, tal como estes são em si mesmos e como realizam a organização do seu Reino Espiritual. A sua conservação <Aufbewahrung>, sob o aspecto da sua presencialidade livre manifestando-se sob a forma da contingência <Zuffälligkeit>, é a História; mas sob o aspecto da sua organização conceptual, ela é a *Ciência do Saber Fenomenal*. Os dois aspectos reunidos, ou, noutras termos, a História concebida <die begriffene Geschichte>, formam a rememoração e o calvário do Espírito Absoluto <die Erinnerung und die Schädelstätte des absoluten Geistes>, a efectividade, a verdade e a certeza do seu trono, sem o qual o Espírito seria a solidão sem vida <leblose Einsame><sup>61</sup>.

Este processo, «sem o qual o Espírito seria a solidão sem vida» – a rememoração dos espíritos, o calvário do Espírito Absoluto –, não se desenrola no plano da imediatidade, porque a *Erinnerung* não é a intuição simples e imediata: é uma categoria ontológica essencial que permite ao Espírito a reflexão sobre si, isto é, sobre a sua *presença* intemporal<sup>62</sup>. É por meio da *Erinnerung* – ela própria um acto de mediação <Vermittlung><sup>63</sup> – que o passado retorna ao presente. E justamente por isso o tempo pode logicamente deixar de existir quando todas as determinações do passado já presentificado apontarem para uma realização absoluta do Espírito.

Estar-se-ia tentado a dizer, depois disto, que a *Erinnerung* fornece o substrato ontológico à doutrina lógica do *telos*: porque é a partir dela que todo o tempo se ordena com vista a um fim que é a sua própria rememoração, até ao princípio, até ao *logos* absolutamente determinado, isto é, totalmente livre. Se o *telos* indica a necessidade lógica de um desenvolvimento, a *Erinnerung* revela o seu modo ontológico: o modo do seu envolvimento em si, no qual o progresso não é mais do que a auto-explicitação do Espírito, determinação do que no tempo é indeterminado, reconquista do Espírito face àquilo

---

<sup>60</sup> TAYLOR, C., *Hegel*, op. cit., p. 214. Sobre o capítulo dedicado ao Saber Absoluto, cf. HYPOLITE, Jean, *Genèse et structure de la phénoménologie de l'esprit de Hegel*, op. cit., pp. 553-583, e DE LAURENTIIS, Allegra, «Absolute Knowing», in Kenneth WESTPHAL (ed.) *The Blackwell Guide to Hegel's Phenomenology of Spirit*, op. cit., pp. 246-264.

<sup>61</sup> *PhG*, III: 591.

<sup>62</sup> Por isso pode escrever Marcuse (MARCUSE, *Hegels Ontologie...*, op. cit., p. 78) que a *Erinnerung* – a tradução francesa sugere, muito aptamente, «réintériorisation» – «nada tem a ver com o fenómeno psíquico que hoje designamos com este termo: é uma categoria ontológica universal, é um “movimento do próprio ser” que se reinterioriza por sua própria natureza (...) É a “entrada” do ser-aí em si mesmo, o retorno a si mesmo, mas – e esse é que é o ponto decisivo – este movimento não se realiza já na dimensão da imediatidade (...) ele retorna a uma dimensão nova onde se introduz: a dimensão do passado-presente “intemporal”, da essência».

<sup>63</sup> Sobre a mediação, cf. *PhG*, III: 25.

que o limita, o indiferencia, o nega. Movimento reflexivo, portanto, no qual o Espírito se debruça sobre si e procede à total rememoração do seu calvário, como escreve Hegel, à rememoração de todos os seus momentos num presente absolutamente determinado. A *Erinnerung* é, no fundo, o devir <Werden> reflectido, a reflexão do devir. O devir reflectido é a rememoração. A história filosófica é essa rememoração produtiva do passado, a presentificação deste entendida como sua efectivação. A fenomenologia do espírito – concebida como actividade – é o que fazemos todos os dias, quando recapitulamos – isto é, interiorizamos – a nossa vida passada, e descobrimos que somos a nossa vida aqui e agora. Não é, poder-se-ia dizer, apenas uma doutrina filosófica: é uma actividade filosófica que se origina espontaneamente na consciência comum.

Simultaneamente, é por meio da *Erinnerung* (da redução da realidade à memória reflexiva), no seu elemento, que Hegel procede à identificação do real e do racional<sup>64</sup>, numa manifestação daquilo que Karl Popper chamou positivismo ético e jurídico<sup>65</sup>. Positivismo ético e jurídico porque assim se valida absolutamente o real a partir do critério de efectividade, isto é, de total imanência à história (mas à história entendida nos moldes anteriormente expostos), de radical anti-transcendência. A recusa hegeliana da transcendência não se limita à constatação de que a filosofia deve evitar o desejo de ser edificante <erbaulich><sup>66</sup>. É algo mais. E, por sua vez, a identificação do real e do racional por meio da *Erinnerung* – a rememoração produz o sentimento de uma irrepreensível necessidade que é signo indiscutível de racionalidade –, ao determinar o fim (o «fundamento», ou «razão de ser» essencial, o *Grund* – uma categoria da *Lógica*<sup>67</sup>) como conclusão da aprendizagem histórica – isto é, da realidade tornada memória reflexiva – conduz ao que podemos designar, sem particulares preocupações de rigor terminológico, por «inversão do platonismo», explicitada no capítulo sobre «Força e Entendimento» <*Kraft und Verstand*> – o terceiro e último da secção A – da *Fenomenologia do Espírito*<sup>68</sup>.

---

<sup>64</sup> Prefácio aos *Princípios da Filosofia do Direito* (GPhR, VII: 24).

<sup>65</sup> POPPER, K., *The Open Society and Its Enemies*, Routledge, Londres 1966 (1945), vol. II, p. 41. Para algumas defesas da posição de Hegel – que não se centram, de resto, nos *Princípios da Filosofia do Direito*, nem mencionam as objecções popperianas –, cf. HYPOLITE, J., *Introduction à la philosophie de l'histoire de Hegel*, Paris, Seuil 1983 (1948), WEIL, E., *Hegel et l'État*, Vrin, Paris 1985 (1950) e BOURGEOIS, B., *La pensée politique de Hegel*, Presses Universitaires de France, Paris 1969. Para uma defesa da posição de Hegel que contém críticas às objecções popperianas, cf. KAUFMANN, Walter, «The Hegel Myth and Its Method», in Alasdair MACINTYRE (ed.), *Hegel. A Collection of Critical Essays*, op. cit., pp. 21-60 e O'BRIEN, G.D., *Hegel on Reason and History. A Contemporary Interpretation*, The University of Chicago Press, Chicago 1975.

<sup>66</sup> PhG, III: 17.

<sup>67</sup> *Enz.*, ## 121-122, VIII: 247-253.

<sup>68</sup> É de assinalar que os três primeiros capítulos da *Fenomenologia*, compreendidos na secção «Consciência» («Certeza sensível», «Percepção», «Força e Entendimento», que lidam sucessivamente com a indicação, a expressão e a explicação), tendem a merecer cada vez mais atenção, até em isolamento do resto da obra. Cf., por exemplo, TAYLOR, Charles, «The Opening Arguments of the *Phenomenology*», in Alaisdar MACINTYRE (ed.), *Hegel. A Collection of Critical Essays*, op. cit., pp. 151-187, e, mais

Vejamos o essencial desse capítulo<sup>69</sup>. A busca platónica da raiz do fenómeno concluíra-se com a constituição de uma esfera eidética, de um *cosmos noetos*, um mundo supra-sensível, reino de leis e essências estáveis. Uma objecção, que remonta a Aristóteles, vê, nesse mundo suprasensível de essências ou formas, menos uma causa de movimento do que de imobilidade<sup>70</sup>. Sendo, no entanto, também possível uma interpretação do platonismo como uma filosofia do «misto» e da «mistura», que compreende o movimento e o explica (lembremo-nos do *Timeu* e do *Filebo*), é justamente Aristóteles que, neste ponto, Hegel vai seguir, mas o seu principal objectivo relativamente ao mundo das formas platónico irá ser o de as dissolver no devir temporal, processo sofisticado por excelência, como Hegel de resto admite, num elogio dedicado aos sofistas nas *Lições sobre a história da filosofia*, referindo-se, é verdade, não à dissolução <Auflösung> das formas mas sim do particular<sup>71</sup>.

As formas, ou ideias, são dissolvidas (anuladas, superadas) no devir temporal por meio da actividade interiorizante da *Erinnerung*. Esta dissolução é também, significativamente, a determinação do Conceito como vida e da consciência como consciência de si. Produz-se pela consideração das diferenças como diferenças interiores ao Conceito. Nunca será excessivo assinalar a importância deste processo de internalização das diferenças na filosofia hegeliana. Insistamos neste ponto. Ele é, no fundo, o essencial da operação dialéctica, e encontramos-lo em todas as regiões do Sistema (na medida em que se pode verdadeiramente

---

recentemente, WESTPHAL, Kenneth, *Hegel, Hume und die Identität wahrnehmbarer Dinge*, Klostermann, Francforte 1998 (sobretudo sobre o segundo capítulo, sobre a percepção, concebido como uma crítica de Hume) e WESTPHAL, Kenneth, *Hegel's Epistemology. A Philosophical Introduction to the Phenomenology of Spirit*, Hackett, Indianapolis, 2003, que, não se restringindo aos três primeiros capítulos, lhes dá, no entanto, uma importância fundamental. Com efeito, é talvez possível encontrarmos nestes três capítulos o essencial da epistemologia – ou, como diria Robert C. Solomon, da «ontologia do conhecimento» (SOLOMON, «Hegel's Epistemology», in INWOOD (ed.), *Hegel*, op. cit., p. 31) – de Hegel.

<sup>69</sup> Também aqui os comentários de Hyppolite (HYPPOLITE, *Genèse et structure de la Phénoménologie de l'esprit de Hegel*, op. cit., pp. 116-136) continuam imprescindíveis, embora não lidem com a referência ao platonismo, contrariamente a JANICAUD, D., «Essai d'une phénoménologie de la conscience grecque», in J. D'HONDT (ed.), *Hegel et la pensée grecque*, op. cit., pp. 133-158. Na breve interpretação que aqui propomos do capítulo sobre «Força e Entendimento», seguimos o ponto de vista de Dominique Janicaud, que, de resto, não é, cremos, incompatível com outras leituras. Heidegger, no seu curso de 1930-1931 sobre as secções iniciais da *Fenomenologia do Espírito* comentou também demoradamente o capítulo sobre «Força e Entendimento» (HEIDEGGER, *Hegels Phänomenologie des Geistes*, trad. francesa, *La "Phénoménologie de l'Esprit" de Hegel*, Gallimard, Paris 1984, pp. 156-196). Cf. tb. WESTPHAL, Kenneth, «Hegel», in Jonathan DANCY - Ernst SOSA, *A Companion to Epistemology*, Blackwell, Oxford 1992, pp. 167-170, especialmente p. 169, que, em poucas linhas, resume o essencial do movimento próprio ao capítulo; WESTPHAL, *Hegel's Epistemology. A Philosophical Introduction to the Phenomenology of Spirit*, op. cit., p. 54-55, 58-59; WESTPHAL, «Hegel's Phenomenological Method», in Kenneth WESTPHAL (ed.) *The Blackwell Guide to Hegel's Phenomenology of Spirit*, op. cit., pp. 1-36, sobretudo pp. 15-24.

<sup>70</sup> Cf. JANICAUD, D., «Essai d'une phénoménologie de la conscience grecque», in J. D'HONDT (ed.), *Hegel et la pensée grecque*, op. cit., pp. 150-151.

<sup>71</sup> *VGPh*, XIX: 65.

falar de regiões no Sistema hegeliano, uma questão que deixaremos aqui de lado). A filosofia hegeliana é a filosofia das relações internas por excelência: tudo o que se vê afectado de exterioridade deverá ser reconduzido à internalidade. (A transformação das diferenças externas em diferenças internas é analisada na *Ciência da Lógica*, precisamente no início da «Teoria da Essência», no contexto do estudo das «determinações da reflexão», depois da análise da identidade e antes da da contradição: a diferença <Unterschied> puramente exterior <äusserliche>, a diversidade <Verschiedenheit>, interiorizando-se, transforma-se em oposição <Gegensatz><sup>72</sup> – que, por sua vez, se conclui essencialmente na contradição <Widerspruch>; este processo é próprio à Razão, por distinção com o Entendimento, que se mantém, pela sua própria natureza, preso às distinções externas, e é, repitamo-lo, o gesto marcante da dialéctica<sup>73</sup>.) A interiorização das diferenças é um gesto que o pensamento representativo <vorstellende Denken><sup>74</sup> não pode compreender e que apenas a «apresentação especulativa» <spekulative Darstellung><sup>75</sup> apreende. O pensamento representativo – o alvo preferencial de Hegel é Kant, mas, no fundo, é toda a filosofia anterior que é visada – não consegue abandonar o ponto de vista da exterioridade. E desse ponto de vista a matemática, que tem por princípio a «relação privada de Conceito» <begrifflose Verhältnis><sup>76</sup>, é, para Hegel, o melhor exemplo: «o movimento da demonstração

<sup>72</sup> WL-II, VI: 46-64.

<sup>73</sup> WL-II, VI : 64-80. Note-se que o movimento da *Ciência da Lógica* da *Enciclopédia* incorpora a contradição dentro da categoria da diferença, tratando-a (# 120) logo a seguir à diversidade (## 117-118) e à oposição (# 119), o que faz, de resto, todo o sentido, já que a contradição representa a máxima internalização (que é também máxima mediatização) da diferença (Enz, VIII: 239-247); na linguagem do Prefácio à *Fenomenologia*, a contradição representa o «delírio báquico» da diferença (PhG, III: 46). Sobre a internalização das diferenças em Hegel, cf. DUBARLE, Dominique, «Dialectique hégélienne et formalisation», in DUBARLE - DOZ, *Logique et dialectique*, op. cit., p. 45 sgts. e FINDLAY, J.N., «The Contemporary Relevance of Hegel», in Alasdair MACINTYRE (ed.), *Hegel. A Collection of Critical Essays*, op. cit., p. 12 sgts. Jacques Derrida debruçou-se naturalmente sobre a teoria hegeliana da diferença, a partir do seu projecto de uma «desconstrução» dos conceitos filosóficos (cf., entre outros lugares, «Hors-texte», in DERRIDA, *La dissémination*, Le Seuil, Paris 1972, p. 12, nota 5; «La différance», in DERRIDA, *Marges de la philosophie*, op. cit, p. 21; *Positions*, op. cit., p. 56 sgts; cf. tb. DESCOMBES, *Le même et l'autre*, op. cit., pp. 160-178). Cf. tb. TUNHAS, P., «Belief Relations», *Antropológicas*, 11 (2009) 205-223, onde se procuram analisar os desenvolvimentos da doutrina hegeliana das diferenças internas no idealismo britânico dos finais do século XIX e no início do século XX (Bradley, Joachim, McTaggart, Bosanquet), bem como a sua crítica por G. E. Moore e Bertrand Russell. Sobre esta última questão, cf. igualmente HYLTON, P., «Hegel and analytic philosophy», in BEISER (ed.), *The Cambridge Companion to Hegel*, op. cit., pp. 445-485; ROCKMORE, Tom, «Some Recent Analytic “Realist” Readings of Hegel», in NUZZO, *Hegel and the Analytic Tradition*, op. cit., pp. 158-172; WESTPHAL, Kenneth, «Hegel, Russell, and the Foundations of Philosophy», in NUZZO, op. cit., pp. 173-193; e, sobre o modo como a filosofia hegeliana se prolonga, contra os votos de Moore e Russell, no contexto da «filosofia analítica», nomeadamente em Wilfrid Sellars, Richard Brandom e John McDowell, cf. REDDING, Paul, *Analytic Philosophy and the Return of Hegelian Thought*, Cambridge University Press, Cambridge, 2007.

<sup>74</sup> PhG, III: 58.

<sup>75</sup> PhG, III: 61.

<sup>76</sup> PhG, III: 44, 47.

matemática não pertence ao conteúdo do objecto <Gegenstand>, mas é uma operação exterior à coisa <ein der Sache äusserliches Tun><sup>77</sup>», e, sendo assim, através dela a «verdadeira coisa» <die wahre Sache> é modificada<sup>78</sup>. Os defeitos acumulam-se: não se percebe a necessidade da construção <Konstruktion> matemática<sup>79</sup> - *Konstruktion* tem em Hegel, de resto, um sentido negativo -, os seus movimentos são governados por uma «finalidade externa<sup>80</sup>», a evidência <Evidenz> de tipo matemático deve ser desprezada pela filosofia<sup>81</sup>, a matemática move-se no elemento da ausência de realidade efectiva <Unwirklichkeit> constituído por «proposições rígidas e mortas» <fixierte, tote Sätze><sup>82</sup>, lida apenas com diferenças inessenciais<sup>83</sup>, etc. Resumindo: no pensamento representativo em geral, os

---

<sup>77</sup> *PhG*, III: 42.

<sup>78</sup> *PhG*, III: 43.

<sup>79</sup> *PhG*, III: 43.

<sup>80</sup> *PhG*, III: 44.

<sup>81</sup> *PhG*, III: 44.

<sup>82</sup> *PhG*, III: 44.

<sup>83</sup> *PhG*, III: 45. A *Ciência da Lógica* renovará, na «Doutrina do ser», as acusações. Assim, as provas matemáticas são exteriores (*WL-I*, V: 282), não produzem senão a «aparência de uma armação de prova» <*Schein eines Gerüstes von Beweis*> (*WL-I*, V: 320), são uma «simples prestidigitação <*Taschenspielerei*> e uma charlatanice <*Charlatanerie*> em matéria de provar» (*WL-I*, V: 321). Hegel ataca particularmente as provas newtonianas: estas possuem apenas uma «armação vazia» <*leere Gerüst*> (*WL-I*, V: 321), a «matemática não se encontra de modo algum com capacidade para provar as determinações de grandezas da física» (*WL-I*, V: 321), ela «não sai do conceito»: Newton não pôde senão produzir um «edifício artificial desprovido de fundamento <*grundlosen*>» (*WL-I*, V: 321). No que diz respeito à evidência matemática, duas ocorrências: no terceiro capítulo da primeira secção da «Doutrina do Conceito», «A subjectividade», a evidência do «silogismo matemático», «que não seria susceptível, nem teria necessidade, de nenhuma prova, isto é, de nenhuma mediação», repousa «unicamente sobre o facto de ser tão pobre <*dürftig*> em determinações de pensamento <*Gedankenbestimmung*> e [tão] abstracto» (*WL-III*, VI: 372); é, de resto, também o destino da geometria, como o explica o segundo capítulo da terceira secção da mesma «Doutrina do Conceito», destino sem dúvida explicável pela «baixeza do seu ponto de vista» <*die Niedrigkeit ihres Standpunkts*>: «O carácter de intuição que a geometria possui em virtude do seu material ainda sensível dá-lhe apenas esse aspecto de evidência que possui o sensível em geral para o espírito desprovido de pensamento <*gedankenlosen Geist*>» (*WL-III*, VI: 536). Duas notas apenas. A crítica hegeliana das provas matemáticas assemelha-se à sua crítica das provas apagógicas kantianas (*WL-I*, V: 219, 272; a respeito das «refutações» hegelianas de Kant, cf. STANGUENNEC, A., *Hegel critique de Kant*, Presses Universitaires de France, Paris 1985; cf. tb. SOLOMON, R.C., «Hegel's epistemology», in M. INWOOD (ed.), *Hegel*, op. cit., pp. 31-53, especialmente pp. 39-44, e GUYER, P., «Thought and being: Hegel's critique of Kant's theoretical philosophy», in BEISER (ed.), *The Cambridge Companion to Hegel*, op. cit., pp. 171-210). Em segundo lugar, o critério hegeliano da boa prova é o ela ser uma mediação: «O provar <*das Beweisen*> é, em geral, o *conhecimento mediatizado* <*vermittelte Erkenntnis*>» (*WL-II*, VI: 125-6), uma prova é uma mediação (*WL-III*, VI: 372). Ora, mediatizar é, pelo menos numa das suas acepções, «retornar ao fundamento». A prova válida – não exteriormente válida, mas intrinsecamente, dialecticamente, válida – é aquela que permite, que mediatiza, o retorno ao fundamento. O que tem como o efeito que, em contradistinção com as provas matemáticas, a prova ontológica (cf. também a exposição da prova ontológica nas lições de 1831 sobre a filosofia da religião, *VPHR*, XVI:

fundamentos <Gründe> usados na demonstração «têm por sua vez necessidade de uma fundação <Begründung>, e assim por diante ao infinito. Mas esta maneira de fundar e de condicionar pertence a uma espécie de demonstração diferente do movimento dialéctico, e, assim, ao conhecimento exterior<sup>84</sup>». Em oposição ao pensamento matemático e ao pensamento representativo em geral, encontramos a «proposição especulativa», onde se dissolve a representação e onde, contrariamente ao que se verifica no pensamento representativo, se destrói a diferença entre sujeito e predicado<sup>85</sup>, isto é, onde se internalizam as diferenças: «na proposição filosófica, a identidade do sujeito e do predicado não deve aniquilar a sua diferença expressa pela forma da proposição, mas a sua unidade deve brotar como uma harmonia<sup>86</sup>». A «proposição especulativa» não é já da ordem da representação, mas da apresentação <Darstellung>: «A apresentação, seguindo fielmente

---

528-535) surge como excelente aos olhos de Hegel. (Schopenhauer dirá, não sem razão, no # 7 de *Da quádrupla raiz do princípio da razão suficiente*, que toda a filosofia – ele escreve «pseudo-filosofia» <Philosophasterie> – de Hegel não é senão, «propriamente falando, uma amplificação monstruosa da prova ontológica <eine monströse Amplifikation des ontologischen Beweises>».) O primeiro capítulo da segunda secção («O fenómeno») da *Doutrina da essência*, «A existência», discute explicitamente a prova ontológica na sua relação ao abismo e ao fundamento. E conta entre as suas últimas proposições com a seguinte: «mas este abismo <Abgrund>, o fundamento negativo <der negative Grund>, é ao mesmo tempo o fundamento positivo do vir à luz do ser-aí, da essência imediata em si mesma; a mediação <Vermittlung> é momento essencial» <WL-II, VI: 128>. Estas considerações de Hegel não representam apenas um ponto de vista sobre o modo de exposição que melhor conviria à sua lógica (não pode haver, de resto, de um ponto de vista hegeliano, distinção entre matéria e modo de exposição). Expressam, antes, a sua natureza profunda, um pensamento que busca, antes de tudo o mais, «os interstícios entre noções bem definidas», para falar como J. N. Findlay (FINDLAY, J.N., «The Contemporary Relevance of Hegel», in Alasdair MACINTYRE (ed.), *Hegel. A Collection of Critical Essays*, op. cit., p. 3). O que condena antecipadamente ao fracasso tentativas valorosas de formalizar a lógica hegeliana, como as de KOSOK, Michael, «The Formalization of Hegel's Dialectical Logic», in Alasdair MACINTYRE (ed.), *Hegel. A Collection of Critical Essays*, op. cit., pp. 237-287, e DUBARLE, D., em «Dialectique hégélienne et formalisation», in DUBARLE - DOZ, *Logique et dialectique*, op. cit., pp. 1-200 (Dubarle, note-se de passagem, expõe em detalhe todas as objecções hegelianas ao projecto que procura desenvolver; cf. tb. DUBARLE, *Logos et formalisation du langage*, Klincksieck, Paris 1977, pp. 230 sgs.). Dito isto, será sempre preciso ter em conta as avaliações positivas da relação de Hegel à filosofia da ciência. Cf., por exemplo, a Introdução e os comentários de André Doz à terceira secção do primeiro livro da *Ciência da Lógica* (HEGEL, *Théorie de la mesure*, Presses Universitaires de France, Paris 1970), BUCHDAHL, Gerd, «Hegel's Philosophy of Nature and the Structure of Science», in INWOOD (ed.), *Hegel*, op. cit., pp. 110-136, FERRINI, Cinzia, «Reason Observing Nature», in Kenneth WESTPHAL (ed.) *The Blackwell Guide to Hegel's Phenomenology of Spirit*, op. cit., pp. 92-135, bem como os trabalhos já referidos de Kenneth WESTPHAL, nomeadamente *Hegel's Epistemology. A Philosophical Introduction to the Phenomenology of Spirit*, op. cit. (A lista, é claro, é tudo menos exaustiva.)

<sup>84</sup> PhG, III: 61.

<sup>85</sup> PhG, III: 59. Sobre a proposição especulativa, cf. Dominique DUBARLE, *Logos et formalisation du langage*, op. cit., pp. 253 sgs.

<sup>86</sup> PhG, III: 59.

a penetração <*Einsicht*> na natureza do especulativo, deve manter a forma dialéctica<sup>87</sup>». A «plasticidade<sup>88</sup>» assim adquirida corresponde perfeitamente à máxima internalização das diferenças permitida pelo pensamento.

Voltemos agora ao capítulo sobre «Força e Entendimento» da *Fenomenologia*. O reino platónico das ideias, reino eterno e separado do tempo, ao qual o acesso só por via mística é possível, define-o Hegel como um «além permanente» <*bleibende Jenseits*> acima do «aquém desaparecente» <*schwindenden Diesseits*><sup>89</sup>. Ora, Hegel critica esse mundo que, numa já não inocente deturpação do platonismo, chama «interior», por ele ser indeterminável (concretamente indeterminável, entenda-se, como coisa distinta de uma determinação abstracta: não releva da realidade efectiva, da *Wirklichkeit*). Para Hegel, para quem só existe aquilo que pode ser dito, e o indizível é apenas um outro nome da banal ignorância, toda a diferença que não está inscrita no interior do ser e não exprime o ser no seu movimento de auto-explicação, de auto-diluição, toda a diferença que é meramente exterior, é irrelevante. E o platonismo, ao pressupor às diferenças fenomenais uma unidade primeira (suprasensível, suprafenomenal), e por aí postulando uma diferença externa (forma/fenómeno), renega os seus trunfos dialécticos (de que o *Parménides* constituiria o mais alto exemplo<sup>90</sup> – o *Parménides*, justamente, que encena uma «recaída na erística, e mesmo na sofística», como bem viu Paul Ricoeur<sup>91</sup>) e torna-se mais uma filosofia do Entendimento. Ora, o que o capítulo sobre «Força e Entendimento» vai mostrar, partindo do princípio que o desenvolvimento do Espírito é a sua *Erinnerung*, a reflexão interiorizada de uma essência que o discurso progressivamente – até Hegel – conceptualiza, é que toda a diferença é, para utilizar expressões da *Ciência da lógica* da *Enciclopédia*, diferença interna à própria coisa <*Ding*>, «existência essencial <*wesentliche Existenz*> que se suprime e se conserva em si», «fenómeno» <*Erscheinung*><sup>92</sup>. Não há lugar, como em Platão, para um reino das formas, das leis, separado do reino do

---

<sup>87</sup> *PhG*, III: 62. Sobre a *vexata quaestio* da dialéctica: a tentativa mais consistente e esforçada de capturar o seu verdadeiro sentido permanece talvez a de McTaggart (McTAGGART, J.M.E., *Studies in the Hegelian Dialectic*, Cambridge University Press, Cambridge 1896; mas, para uma visão contemporânea, cf. FORSTER, M., «Hegel's dialectical method», in BEISER (ed.), *The Cambridge Companion to Hegel*, op. cit., pp. 130-170); e a sua crítica mais incisiva a de Popper (POPPER, K., «What is Dialectic?», in K. POPPER, *Conjectures and Refutations*, Routledge and Kegan Paul, Londres 1972 (1963), Cap. XV). Para uma breve história das várias acepções do termo «dialéctica», cf. DOZ, A., «Usage et abus du mot "dialectique"», in DUBARLE - DOZ, *Logique et dialectique*, op. cit., pp. 201-237, e, para uma análise mais extensa do conceito, SICHIROLLO, Livio, *Dialettica* (1973), trad. portuguesa, *Dialéctica*, Presença, Lisboa, 1980.

<sup>88</sup> Cf. *PhG*, III: 60.

<sup>89</sup> *PhG*, III: 117.

<sup>90</sup> *PhG*, III: 66.

<sup>91</sup> RICOEUR, P., *Platon et Aristote*, Les cours de Sorbonne, Centre de Documentation Univesitaire, Paris 1957, pp. 15-16.

<sup>92</sup> *Enz*, # 130, VIII: 260.

sensível. É como se as leis habitassem o próprio sensível e nada fossem para além dele. A diferença é sempre, quando conceptualmente bem compreendida, diferença interior. «Graças a este princípio, escreve Hegel, o primeiro mundo suprasensível, o calmo reino das leis, a cópia imediata <unmittelbare Abbild> do mundo percebido» – é assim que Hegel descreve o mundo ideal platónico – «é convertido no seu contrário»<sup>93</sup>.

O mundo assim alcançado é o retorno da diferença à identidade, é a identificação da diferença – conceptual – no interior do próprio fenómeno, é, enfim, a determinação – concreta, não abstracta – da infinitude. O que, no fundo, Hegel pretende provar – contra Platão – é que o Mesmo precisa do Outro, significativamente identificado com o negativo, para existir, e para existir no interior de uma fenomenalidade conceptualizada, por assim dizer, no interior do próprio fenómeno<sup>94</sup>. Para Platão – é, em todo o caso, a interpretação mais verosímil da doutrina da relação dos grandes géneros no *Sofista* -, o Mesmo precisa do Outro para ser dito, mas essa necessidade advém de uma deficiência: é que a dicção do Ser é sempre precária, só é possível através de pontos de vista, forçosamente incompletos, e aí o Outro é necessário, a contra-dicção é necessária, é impossível de evitar, pelo menos num registo prévio ao acesso ao an-hipotético, que é supra-dictivo e onde a questão muda inteiramente de figura. Mas para Hegel – justamente por ela ser impossível de evitar, por não poder mudar de figura – ela é a própria verdade (o seu movimento), e tudo o que existe só pode existir por meio do discurso (contraditório): de outro modo é falso, ou pior, nem sequer é falso, porque a falsidade, o erro, é um momento da verdade<sup>95</sup>, pura

---

<sup>93</sup> *PhG*, III: 127.

<sup>94</sup> Nas *Lições sobre a história da filosofia*, Hegel lê no entanto o *Sofista* à luz da sua própria doutrina, produzindo, por assim dizer, uma torsão ontológica de Platão (*VGPh*, XIX: 69-77). Assim: «A forma mais elevada que encontramos em Platão é a identidade do ser e do não-ser <die Identität des Seins und Nichtseins>: o que é verdadeiro é o existente <das Seiende>, mas esse existente não existe sem a negação <Negation>. Platão mostra assim que o não-ser existe <Plato zeigt so auf, dass das Nichtsein ist>», «(unidade do ser e do não ser, e ao mesmo tempo não-unidade <Einheit des Seins und Nichtseins, und zugleich Nichtseinheit>», o outro é o negativo em geral <was das Andere ist, ist das Negative überhaupt> (*VGPH*, XIX: 74, 75). A pretensão hegeliana – na qual se pode ler toda a extensão da sua deturpação do platonismo – consiste em ver a ambição fundadora do *Sofista* como o estabelecimento da existência real do Não-Ser, quando este estabelecimento é, no *Sofista*, apenas uma hipótese, somando tudo *ad hoc*, destinada a autorizar (por um recurso a padrões ontológicos, um recurso ao qual verosimilmente Platão não se podia esquivar) a doutrina positiva (lógica e epistemológica) do erro, que, essa sim, constitui uma das maiores contribuições do *Sofista* para a história do pensamento (e um enorme avanço por relação ao *Teeteto*). (O parricídio platónico levado a cabo pelo Estrangeiro do *Sofista* – *Sofista*, 241d - não é tal como o concebe Hegel, a relação entre Ser e Não-Ser não possui em Platão o mesmo grau de internalidade que em Hegel: o Não-Ser é o Outro, não o negativo hegeliano, a dialéctica platónica não é a dialéctica hegeliana.) Fundamentalmente, como G. L. Owen o notou, os problemas essenciais do *Sofista* são problemas de predicção e de referência, não problemas ontológicos (OWEN, G.L., «Plato on Not-Being» (1970), in Gail FINE, *Plato I. Metaphysics and Epistemology*, op. cit., pp. 416-454). Sobre a evolução da conceptualização do erro, vale sempre a pena reler as belas análises de BROCHARD, VICTOR, *De l'erreur* (1879), trad. portuguesa *Do erro*, Atlântida, Coimbra 1971 (sobre Platão, cf. o capítulo II).

<sup>95</sup> *Enz.*, Adenda ao # 212, VIII: 367.

e simplesmente não existe, não pode ser pensado – ou quando é pensado, como aqui, agora, já existe como reatualização de uma diferença, como «incessante distinção de si com respeito a si próprio», segundo a hegeliana expressão de Gadamer<sup>96</sup>.

A infinitude, a boa infinitude, obtida pela internalização das diferenças no fenómeno é, para Hegel, o Conceito Absoluto, «que é preciso apresentar e apreender na sua pureza (...) da diferença como diferença interior <als innerer Unterschied><sup>97</sup>». Assim, a lei (a forma) já não é, como em Platão, transcendente ao seu exemplo, ela é o próprio exemplo enquanto progresso diferenciante da sua explicitação. A lei, para Hegel, como infinitude, «é um igual a si mesmo que é, no entanto, a diferença em si» <ein Sichselbstgleiches, welches aber der Unterschied an sich ist><sup>98</sup>. Esta infinitude, escreve Hegel – muito platonicamente, de resto – é «a Alma do Mundo» <die Seele der Welt><sup>99</sup>.

A diferença, o exemplo, o Outro, entre o Mesmo e o Mesmo, entre o princípio e o fim, revela a consciência a si mesma, abre, como escreve Hegel, as cortinas do interior platónico, que dilucida, e descobre o objecto como sujeito, auto-identifica o objecto como sujeito. Convém acrescentar que a identificação do objecto como sujeito passa por uma imersão do sujeito na «vida do objecto <Gegenstand>», uma penetração no «conteúdo imanente da coisa <Sache>», uma expressão da «necessidade interior desse objecto<sup>100</sup>». Mais uma vez: abolição de qualquer exterioridade. Todas as diferenças se dão internamente. Só assim são vida, vida do Conceito, vida da Razão.

Assim, a esfera eidética, o *cosmos noetos* interiorizado, é a consciência de si, o racional é o real, o platonismo invertido – por meio da interiorização das diferenças – compreende o optimismo aristotélico e o seu movimento dos seres teleologicamente orientado. Aquilo que é diferenciação, auto-explicitação do Mesmo por meio do Outro (*telos*), é movimento do Outro de retorno ao Mesmo (*Erinnerung*). O fim pressuposto retorna progressivamente, por meio da rememoração, ao seu princípio, e o seu tempo é o único tempo, se é que tempo há: o presente, o tempo do discurso que diz absolutamente o universal.

É chegada a altura de uma recapitulação. O progresso do Espírito faz-se através da superação da consciência representativa, que assinala a exterioridade da substância, isto é, a concepção de uma substância sem vida, uma substância que não é ainda concebida como Sujeito: «A substância, com efeito, é [neste estado] o *em si* ainda não desenvolvido, ou o fundamento <Grund> e o conceito na sua simplicidade ainda imóvel<sup>101</sup>». Superar a consciência representativa, passar da representação à apresentação, à *Darstellung*, à proposição especulativa, significa progredir em direcção à realização do Conceito,

---

<sup>96</sup> GADAMER, *Hegels Dialektik. Fünf hermeneutische Studien* (1966), trad. castelhana, *La dialectica de Hegel*, Catedra, Madrid 1981, p. 73.

<sup>97</sup> PhG, III: 130.

<sup>98</sup> PhG, III: 131.

<sup>99</sup> PhG, III : 132.

<sup>100</sup> PhG, III: 52.

<sup>101</sup> PhG, III: 584.

em direcção à eliminação da exterioridade – à absorção da alienação, maximamente representada, na *Enciclopédia*, pela Natureza – e à interiorização das diferenças:

[A] *determinabilidade* <Bestimmtheit> do Conceito com vista ao seu preenchimento <Erfüllung> suprime-se, a sua consciência de si ganha a forma da universalidade, e o que resta à consciência de si é o seu Conceito verdadeiro, o Conceito que ganhou a sua realização <Realisierung>; é o Conceito [o Éter da vida do Espírito<sup>102</sup>] na sua verdade, isto é, na sua unidade com a sua alienação <Entäusserung><sup>103</sup>.

Dito de outra maneira, é a Ciência: «O Espírito *manifestando-se* à consciência neste elemento [o Conceito], ou, o que é a mesma coisa, produzido por ela num tal elemento, é a *Ciência*<sup>104</sup>». A Ciência é então o resultado de uma completa saturação do indivíduo pelo Conceito, saturação essa que corresponde simultaneamente ao fim da distinção entre saber e verdade<sup>105</sup> (entre epistémico e epistemológico) e à eliminação do tempo: o Espírito «manifesta-se no tempo enquanto não *captura* <erfasst> o seu Conceito puro, isto é, não elimina <tilgt> o tempo<sup>106</sup>». O meio pelo qual o tempo é eliminado, o meio da realização do Conceito, da sua reconquista reflexiva, já o conhecemos. É a coincidência de dois movimentos aparentemente opostos: um movimento de exteriorização e desenvolvimento teleológico – o *telos* – e um movimento de interiorização e de rememoração – a *Erinnerung*. Como escreve Hegel, «essa substância que é o Espírito, é o devir do Espírito para atingir aquilo que ele é *em si*, e é unicamente como tal devir reflectindo-se a si mesmo em si mesmo que ele é em si, na verdade, Espírito<sup>107</sup>». Isto é: o desenvolvimento da substância – da história, do mundo –, teleologicamente orientado, culmina com o retorno a si dessa mesma substância, agora concebida como Espírito, e esse retorno é exactamente a rememoração do desenvolvimento – uma rememoração que é interiorização, envolvimento –, o para si do em si. «Este movimento [de facto: a unidade completa dos dois movimentos de desenvolvimento e envolvimento, *telos* e *Erinnerung*] é o círculo retornando em si mesmo que pressupõe o seu começo e o atinge unicamente no fim<sup>108</sup>». *Telos* e *Erinnerung* formam, com efeito, um círculo perfeito: o envolvimento reata com o início do desenvolvimento, com a verdade pressuposta, mas agora, no termo do processo, já inteiramente determinada. A determinação completa, insistamos, é a internalização completa das diferenças, que liquida o tempo e absorve toda a inquietude numa aparência de imobilidade: «o saber consiste (...) nesta inactividade aparente <scheinbaren Untätigkeit> que considera unicamente como aquilo que é diferente se move

---

<sup>102</sup> *PhG*, III: 589.

<sup>103</sup> *PhG*, III: 580.

<sup>104</sup> *PhG*, III: 583.

<sup>105</sup> *PhG*, III: 589.

<sup>106</sup> *PhG*, III: 584.

<sup>107</sup> *PhG*, III: 585.

<sup>108</sup> *PhG*, III: 585.

em si mesmo e retorna na sua unidade<sup>109</sup>». O retorno a si da substância concebida como Espírito é duplo: primeiro, alienação do Espírito na Natureza, no espaço e no tempo, de que se ocupa a *Filosofia da Natureza* da *Enciclopédia*, o movimento da negação<sup>110</sup>; segundo, reconquista do Espírito ao espaço e ao tempo através da história, objecto da *Filosofia do Espírito* da *Enciclopédia*, a negação da negação<sup>111</sup>. Mas este segundo momento divide-se ele mesmo em dois, e são esses dois sub-momentos que nos têm vindo a ocupar: o primeiro deles (*telos*) comporta ainda uma exteriorização – é a história efectiva: o Espírito, já reconquistado à natureza, desenvolve-se pacientemente; o segundo (*Erinnerung*) é a interiorização propriamente dita – a filosofia. «Pois que a perfeição <Vollendung> do espírito consiste em *saber* integralmente aquilo que *ele é*, a sua substância, esse saber é então o seu entrar em si <Insichgehen> no qual o Espírito abandona o seu ser-aí e confia a figura deste à rememoração <Erinnerung><sup>112</sup>». A *Erinnerung* aparece aqui mais uma vez explicitamente associada à interiorização, ao retorno a si.

O ponto em que estes dois movimentos se encontram é um ponto de contracção, uma concentração máxima do Espírito. Não se trata aqui da «concentração em si mesma» <Insichsein> da Bela Alma, modelo da torturada ausência de preenchimento<sup>113</sup>. Trata-se antes da saturação completa do indivíduo pelo Conceito, através da qual se observa «a *parusia* do absoluto no seu vigorar <Walten><sup>114</sup>». Uma saturação que é uma determinação completa do Conceito na mente de Hegel<sup>115</sup>. Na ficção filosófica que é o Sistema hegeliano, a história acaba quando, num ponto de contracção máxima, o tempo é abolido com o advento do Saber Absoluto. E o Saber Absoluto revela-se como uma autodeterminação final e perfeita do Espírito, resultado do seu pleno desenvolvimento finalizado (*telos*) e do seu paralelo envolvimento (*Erinnerung*). Que tal revelação possa ter sido pensada por um filósofo como tendo-se dado, de modo definitivo, na sua consciência – um pouco à imagem de Napoleão, avistado por Hegel em Iena: «É um sentimento prodigioso ver

---

<sup>109</sup> *PbG*, III: 588.

<sup>110</sup> *PbG*, III: 590.

<sup>111</sup> *PbG*, III: 590.

<sup>112</sup> *PbG*, III: 590.

<sup>113</sup> *PbG*, III: 580. Para a análise hegeliana da Bela Alma, cf. HYPOLITE, Jean, *Genèse et structure de la Phénoménologie de l'esprit de Hegel*, op. cit., pp. 495-500, e BEISER, F.C., «Morality in Hegel's *Phenomenology of Spirit*», in Kenneth WESTPHAL (ed.) *The Blackwell Guide to Hegel's Phenomenology of Spirit*, pp. 209-225, especialmente pp. 221-224.

<sup>114</sup> HEIDEGGER, «Hegel e o seu conceito de experiência», in HEIDEGGER, *Caminhos de floresta (Holzwege)*, op. cit., p. 232. Sobre a *parusia*, cf. tb. DERRIDA, «Ousia et grammè», op. cit., pp. 31-78.

<sup>115</sup> «Hegel même décrivant la démarche de l'esprit comme si elle excluait tout arrêt possible la faisait aboutir cependant à LUI comme si, de toute nécessité, il devait en être le terme. Il donnait aussi au mouvement du temps la structure *centripète* qui caractérise la souveraineté, l'Être ou Dieu» (BATAILLE, «L'obélisque», op. cit., p. 509). Note-se que o conceito de soberania <*souveraineté*> é um conceito fundamental no pensamento de Bataille, fazendo entrar em jogo o par Hegel/Nietzsche, numa espécie de excesso do segundo por relação ao primeiro.

um tal indivíduo que, concentrado num ponto, montado num cavalo, se estende sobre o mundo e o domina<sup>116</sup>» – representa certamente um dos mais extremos exemplos da possibilidade ficcional da filosofia.

---

<sup>116</sup> HEGEL, *apud* PAPAIOANNOU, *Hegel*, op. cit., p. 17.

RUI BERTRAND ROMÃO\*

## O CEPTICISMO EM TEORIA DO SER E DA VERDADE<sup>1</sup>

### Abstract

This article studies the presence of hitherto unconsidered elements of scepticism contained in three «Introductions» written by the Portuguese philosopher José Marinho (1904–1975) to his chief work *Teoria do Ser e da Verdade* [*Theory of Being and Truth*] of which the *editio princeps* appeared in 1961. These three texts were posthumously published in a volume recently edited by Jorge Croce Rivera.

**Key words:** Scepticism, being, truth.

**Authors:** José Marinho.

### Resumo

Neste artigo estuda-se a presença de elementos cépticos em três textos introdutórios à *Teoria do Ser e da Verdade*, de José Marinho (1904–1975), escritos na década anterior à edição *princeps* desse livro, dado à estampa em 1961, os quais vieram a ser publicados recentemente por iniciativa de Jorge Croce Rivera.

**Palavras chave:** Cepticismo, ser, verdade.

**Autores:** José Marinho.

A vasta e diversificada problemática céptica não se tem mostrado das mais abundantemente tratadas na literatura filosófica portuguesa ao longo dos tempos. As excepções que há, distinguem-se, mais ainda que pela própria circunstância de o serem, por aquilo a que dão origem bem como pelo mesmo interesse filosófico que patenteiam. O caso primeiro e mais conhecido é o da obra neo-latina de Francisco Sanches no dealbar da

---

\* Professor Associado do Departamento de Filosofia da Universidade do Porto, Via Panorâmica s/n; 4150-564 Porto. Membro do Instituto de Filosofia da Universidade do Porto. Email: rromao@letras.up.pt

<sup>1</sup> Apresentámos em 16 de Março de 2005, a gentil convite do Prof. Jorge Croce Rivera, uma comunicação homónima deste artigo no Colóquio *José Marinho: a Palavra e a Imagem*, organizado na Universidade de Évora. A partir de tal comunicação elaborámos o presente artigo.

filosofia moderna<sup>2</sup>, e o mais relevante, e porventura um dos menos identificados como tal, na filosofia contemporânea trata-se precisamente do constituído pela *Teoria do Ser e da Verdade* de José Marinho<sup>3</sup>. Poderia eu, decerto, falar aqui também, e sob uma perspectiva porventura mais global, do interesse, quanto à reflexão céptica e a elementos que têm que ver, de uma ou outra maneira, com o que se entenda, se tem entendido ou se possa entender, por cepticismo, da demais obra de José Marinho<sup>4</sup>. Ir-me-ei concentrar, porém, na *Teoria do Ser e da Verdade*, não apenas por razões de tempo e de metodologia (reservando para próxima ocasião o tratamento do cepticismo na demais obra de Marinho) e por se tratar da densa obra prima que ela é, mas sobretudo por o cepticismo constituir nela uma multímoda e obsessiva referência e a atravessar como uma presença essencial quer para a sua própria e sempre renovada interpretação, quer no concernente a aspectos relevantes da sua escrita, bem assim como do seu estilo<sup>5</sup>.

Antes do mais, será oportuno neste momento lembrar que sob o mesmo nome de cepticismo a mais de uma corrente e atitude filosóficas é usual se aludir. Distinguiremos agora apenas duas acepções maiores, elas ainda multifacetadas e compreensíveis de modos múltiplos: a de uma atitude teórica de negação e de descrença extremas e radicais, qual a que mais habitualmente ao termo se conota na tradição moderna pós-cartesiana e segundo os moldes definidos pelas *Meditações sobre a Filosofia Primeira* de Descartes; e a de uma corrente filosófica da Antiguidade (de que se conhece mais de uma variante), redescoberta e revivida no período renascentista (de uma maneira bem diversa da antiga mas sem se

---

<sup>2</sup> Embora, como é sabido, Francisco Sanches tenha publicado a sua obra (de onde se destaca o *Quod nihil scitur*, vindo à estampa em 1581) em latim e em França, onde de resto viveu a maior parte da sua vida, dada a sua origem nacional, a que pela circunstância de se fazer conhecer como *lusitanus* parece nunca haver de certa maneira renunciado, afigura-se-nos legítimo, seguindo alias a tradição da maioria dos historiadores e comentadores, incluí-lo entre os mais representativos filósofos lusos.

<sup>3</sup> Se o pendor céptico da obra não é comumente referido explicitamente, não deixa ele de ser considerado mais ou menos indirectamente e sob outras designações. Um dos exemplos mais salientes é o do estudo de Luísa Couto Soares, «José Marinho, Filósofo da Cisão» que desde a entrada se apresenta como «uma leitura da *Teoria do Ser e da Verdade* como paradigma filosófico de uma via mista, entre aporética e resolutiva, entre filosofia transcendental e *philosophia prima*, para a constituição de uma ontologia do espírito» (SOARES, Maria Luísa Couto, «José Marinho, Filósofo da Cisão», in *Análise*, nº 13, 1990, p. 143).

<sup>4</sup> Como se irá ver ao longo deste artigo a propósito da *Teoria do Ser e da Verdade*, a preocupação com a problemática céptica, encarada no seu mais amplo espectro, é, quer a nível implícito quer a nível explícito, fundamental na reflexão de Marinho.

<sup>5</sup> Pelas suas particularidades, a filosofia céptica poderá parecer destinada a influenciar de certo modo a sua exposição. Se de um ponto de vista histórico nem sempre isso sucedeu, devem contudo assinalar-se casos onde pelo menos ocorreu a coincidência de uma prática de escrita filosófica *sui-generis* com a adopção de uma orientação céptica declarada. O filósofo português Francisco Sanches constitui a este título um exemplo notável (ver: ROMÃO, Rui Bertrand, *Quid? Estudos sobre Francisco Sanches*, Campo das Letras, Porto 2003, *passim*). Quer nos parecer que a convergência na obra de José Marinho de certas características cépticas com uma escrita deveras única, e de resto brilhante, qual era a sua, se apresenta como uma excelente ilustração da referida coincidência de escrita e orientação.

quebrar de todo o sentido de uma certa continuidade), cuja modalidade mais marcante é constituída pela tradição pirrónica, ela própria múltipla, diversa e que, muitos indícios o apontam, conheceu algumas interrupções ao longo da sua intermitente história<sup>6</sup>.

Se a primeira acepção se trata daquela a que, em geral, José Marinho de modo explícito pelo termo, e por um considerável núcleo de noções e vocábulos associados, entende, ou, pelo menos, aparenta fazê-lo preferencialmente (como, de resto, seria normal que o fizesse, pois era essa a acepção mais habitual e quase exclusiva nos meios filosóficos do seu tempo)<sup>7</sup>, a segunda nos parece a que porventura mais nos poderá revelar, em uma interpretação que em torno dela volteie, acerca da *Teoria do Ser e da Verdade*.

Embora, de algum modo, os dois sentidos de cepticismo não deixem desde o início da *Teoria do Ser e da Verdade* de alguma forma de se misturarem e se interpenetrarem, é o segundo o que nos deve merecer maior atenção. Aparecer-nos-á destarte como deveras marcante a presença do cepticismo suspensivo e indagador dos pirrónicos ao longo das páginas da *Teoria do Ser e da Verdade* e dos percursos de meditação que ela do Autor reflecte e no Leitor suscita, as mais das vezes comportando e transportando, seja explícita seja implícita, a referência a uma ou mais contraposições.

Os aspectos cépticos (e mais concretamente alguns dos mais característicos da forma principal do cepticismo antigo que é a do pirronismo sextiano) que nos parecem os que melhor encontram equivalentes na filosofia da *Teoria do Ser e da Verdade* são: a suspensão de assentimento (*epoche*), a qual se exprime preferencial e emblematicamente pela figura da interrogação; a de alguma forma correlata noção de *zétesis*, termo grego que significa procura, inquirição ou indagação, e que tal como o de *skepsis*, que está no étimo da designação de cepticismo e que quer dizer exame minucioso ou averiguação cuidada, aponta para uma contínua e incessante investigação da verdade, levada a cabo sem o afã de precipitadamente a deter numa formulação definitiva de uma verdade achada de uma vez por todas; e o princípio da *antilogia*, de acordo com o qual, a cada argumento se pode contrapor outro, inferindo-se a *isostenia* ou equipolência das forças em confronto.

A par da figura da interrogação, e de resto com ela se entrecruzando e em grande parte coincidindo, a *zétesis* ou inquirição, é o elemento céptico que com mais facilidade e evidência se encontra nas suas múltiplas formas na obra de Marinho. A sua determinação pode-se mesmo considerar que constitui uma das chaves para a compreensão do seu pensamento.

A imagem da viagem filosófica, ou para melhor o dizer, a conglomeração de imagens e o conjunto de termos que em permanente debruçar-se sobre si reflectem a condição de

---

<sup>6</sup> A tensão entre descontinuidade e continuidade atravessa toda a história do pirronismo antigo, desde a figura inaugural de Pírron de Élis e dos seus primeiros discípulos até Sexto Empírico, que deixou o mais acabado corpus textual sobre o cepticismo transmitido à posteridade e que ao mesmo tempo é o último dos pirrónicos antigos de que se tem conhecimento. Uma tensão análoga não deixa também de poder ser detectável no pirronismo moderno.

<sup>7</sup> Mesmo assim devemos observar, desde já, que Marinho parece utilizar esta acepção sobretudo e apenas como ponto de partida.

viandante do Filósofo, exprimindo a sua itinerância *zetética*, percorre, como é manifesto e sabido (e bem tem sido comentado e glosado<sup>8</sup>), a *Teoria do Ser e da Verdade*. Na «Introdução» essa condição desde logo surge primeiro como caminho, para cedo ser nomeada como viagem e viagem com contornos que a particularizam: «A essa longa viagem mas viagem insituada e permeada de suspensões e perplexidades, no presente escrito se buscou, quanto foi dado, reflectida e meditadamente traduzir<sup>9</sup>», diz aí o Autor. A metafórica viagem é pois encarada como longa, «insituada» e marcada pela suspensão e pela perplexidade<sup>10</sup>. Essa viagem, que bem metaforiza o percurso incessante de uma incansável indagação, é de igual modo dita haver sido empreendida e pelo viajante compreendida como o fazendo «defrontar a imensa complexidade do ser e do saber nas extremas formas contrapolares<sup>11</sup>». Aparece pois aqui a viagem como dificultosa empresa que em si incorpora o movimento suspensivo e o enfrentamento do perplexo e se cumpre como o encaminhar e o reen-caminhar de uma problemática sempre diversa e constantemente enfrentada, colocada, recolocada e reassumida ao longo do seu trajecto. Para mais, realça assim desde logo o Autor o ter-se defrontado com formas extremas em pólos contrapostos.

A *zétesis*, assimilada à instância interrogativa, transparece também e de maneira exemplar e explícita na própria centração de Marinho na interrogação como figura estruturante da sua filosofia. Na «Introdução» publicada da *Teoria do Ser e da Verdade*, Marinho frisa o carácter fundacional e impulsionador que recorrentemente na actividade pensante exerce a interrogação, estritamente associada à própria concepção de teoria por ele apresentada: «... teoria se entende aqui no sentido antigo e tradicional: como visão, mas visão assumida num limite. Nesse limite surge o enigma .... Do enigma todo o pensamento enquanto tal depende. *À interrogação todo o pensar incessantemente regressa*<sup>12</sup>». Se a interrogação não deixa aqui de ser concebida como implicando necessariamente uma resposta, nem por isso ela fica reduzida a uma funcionalidade de simples pergunta operada teleologicamente, nem perde a sua condição de abertura, o seu sentido de investigação prosseguida em permanência e de questionamento dinâmico: «A interrogação não é, por certo, sem resposta, mas responder será iniludivelmente inválido quando pretenda consistir em conceitos, juízos ou preceitos *válidos de uma vez por todas*<sup>13</sup>». A validade dos juízos e conceitos reconhece-se então como por necessidade provisória. De outra forma, travariam a investigação e significariam o seu fim.

---

<sup>8</sup> Baste-nos aqui citar o exemplo do já mencionado artigo de Luísa Couto Soares, em que a Autora frisa que: «Manter-se 'em viagem', prolongar indefinidamente o percurso, protelar continuamente a chegada, o destino final, é o sentido radical do filosofar em José Marinho» (SOARES, art. cit., p.143).

<sup>9</sup> MARINHO, José, *Teoria do Ser e da Verdade*, Guimarães Editores, Lisboa 1961, p.9.

<sup>10</sup> A escolha destes termos desde logo evocadores da dúvida e da atitude suspensiva cépticas aparentam colocar-se claramente no prolongamento da tematização do cepticismo patente nas «Introduções» à *Teoria do Ser e da Verdade* escritas nos anos 50, nas quais mais abaixo atentamos.

<sup>11</sup> MARINHO, *Op. Cit.*, p.9.

<sup>12</sup> MARINHO, *Op. Cit.*, p.13. O sublinhado é nosso.

<sup>13</sup> *Ibidem*, pp.13-14. O sublinhado é nosso.

Deve, portanto, salientar-se que Marinho associa claramente a figura da interrogação ao processo indagador como elemento fundamental da filosofia: «Toda a filosofia é iniciática, viva enquanto a pensamos, fecunda para aqueles a quem é dado repensá-la, sempre no entanto cingida, enquanto a exprimimos, de finitude, sempre tocada de caducidade<sup>14</sup>». A cristalização significará um pensamento dogmático que não se pode absolutizar senão iludindo a sua natureza finita, a circunstância dos limites que o constroem. Se todo o pensamento é efêmero, há que valorizar a condição movente dele, e a concepção da filosofia como um percurso incansável de investigação reflexiva, o qual se prolonga, para lá da estrita esfera do individual, na transmissão do pensamento a quem há que repensá-lo.

A teoria para Marinho possui uma base em que se enraíza, alimentando-se do carácter conclusivo das respostas que vai dando aos problemas e questões enfrentados. Isso, porém, não a faz enleiar-se na cristalização ou perder-se do encaminhamento em que floresce: «A teoria, concludente na sua origem, é inconclusiva na finalidade aberta ...<sup>15</sup>»

O elemento zetético, essencial no pirronismo sextiano e em sua caracterização, tanto mais que tende a confundir-se com a suspensão interrogativa, constitui assim uma presença fundamental na filosofia explanada na *Teoria do Ser e da Verdade*.

Mas se a concepção mariniana de filosofia se acha marcada por uma leitura que lhe frisa a vertente zetética e se a teoria é impensável na sua determinação sem a terebrante actividade interrogativa e sem a suspensão do Autor, ou mais bem dito, as suas suspensões (pois elas só se devem pensar no plural em Marinho) recorrentes e cambiantes, suspensões que não constituem escolhos num percurso mais ou menos ordenado, antes, se identificam com o próprio pensamento que se aprofunda fora de qualquer esquema de linearidade, se isto assim ocorre, não deveremos crer que o cepticismo da *Teoria do Ser e da Verdade* apenas se nutra destes elementos.

Diz Sexto Empírico que: «o cepticismo é a capacidade de estabelecer antíteses com as aparências e com as coisas pensadas, seja de que maneira for, capacidade pela qual, em virtude da força igual [*isostenia*] que há nas coisas e nos raciocínios opostos, chega-se primeiro à suspensão do assentimento [*epoche*] e depois à tranquilidade *ataraxia*<sup>16</sup>». *Mutatis mutandis*, encontramos um uso alargado da [*antilogia*] na obra de Marinho, sem que, contudo, se possa entrever em tal emprego qualquer coisa de similar do intuito metódico do uso do princípio pelos pirrónicos sextianos, que claramente o subordinam à *epoche*, achando-se esta associada a um propósito eudemonista.

A mesma apresentação das noções que o Autor proclama as essenciais da sua teoria – «visão unívoca», «cisão» e «insubstancial substante» – e daquelas que ele declara «decisivas» – ou seja as de «interrogação fundamental», «patente e secreto na cisão» e «liberdade divina», para já não referir aqui o que é convocado pelas próprias noções e

---

<sup>14</sup> *Ibidem*, p.15.

<sup>15</sup> *Ibidem*, p.14.

<sup>16</sup> Sextus Empiricus, *Esquisses Pyrrhoniennes*, édition bilingue grec-français, Introduction, traductions et commentaries para Pierre Pellegrin, Éditions Du Seuil, Paris 1997, pp.56-57.

suas designações (como, afinal, o deixa claro o texto do livro propriamente dito) – essa mesma apresentação, insistindo na triádica arquitectura estruturante da *Teoria do Ser e da Verdade*, além de deixar transparecer a herança hegeliana, frisa-lhe (i.e., à *Teoria do Ser e da Verdade*) o dinamismo de viagem e a importância de que nela se reveste a figuração de contraposições e bipolaridades.

De uma ou de outra forma, estamos, por conseguinte, perante sinais manifestamente alusivos seja à temática céptica seja às correntes filosóficas e aos filósofos que melhor a desenvolveram e expuseram. A estas referências outras se vão acrescentando ao longo da exposição da *Teoria do Ser e da Verdade*, sendo que, tal como elas na obra vão aparecendo e se inserem, será difícil a quem as perscrute e sobre elas reflecta, desde que haja também dedicado algum tempo e meditação à consideração das filosofias cépticas, não releve de imediato a afinidade profunda que entrelaça à filosofia de Marinho a que, menos ou mais distantemente, desta ou daquela maneira, se filia na de Pírron.

Não nos propondo neste artigo um levantamento exaustivo dos elementos cépticos da *Teoria do Ser e da Verdade*, iremos antes agora atentar na presença de tais elementos já em «Introduções» inéditas da *Teoria do Ser e da Verdade*, três datando de 1953, uma de 1955 e a última já de 1960, porquanto nelas José Marinho se mostra sobremaneira explícito nas alusões que faz à filosofia céptica<sup>17</sup>, sendo que a sua análise poderá contribuir para uma melhor compreensão do papel do cepticismo na obra-prima de Marinho.

Na primeira dessas «Introduções», o Autor alude ao cepticismo no contexto da sua contraposição ao dogmatismo, mais bem dito, fala do cepticismo como parte integrante do binómio cepticismo/dogmatismo, chamando a essa contraposição separação. Diz ele: «A separação clássica entre cépticos e dogmáticos aparece neste ponto<sup>18</sup> como devendo ser referida. Pois bem, *nós dizemos que não há céptico ou dogmático consequente*. A oposição põe-se e acentua-se, quando se põe o problema do conhecimento e quando se discute pró e contra o sentido do ser, da vida e da existência. Formas ou atitudes diferentes, mais ou menos puras, mais ou menos extremas, podem então surgir com quaisquer designações, desde a antiguidade aos nossos dias<sup>19</sup>».

Nota-se aqui a consideração da contraposição como exorbitando do estrito âmbito gnoseológico (apesar de se frisar a sua importância e a sua acentuação a respeito do problema do conhecimento), e como não se achando tão-pouco limitada de um ponto de vista cronológico. Trata-se de uma oposição que, para Marinho, percorre toda a história da filosofia sob diferentes nomes e assumindo diversas formas, ou seja, uma tal que se revela essencial à filosofia no seu desenrolar e desenvolvimento. Ademais, há que

---

<sup>17</sup> Estes três textos, cuja generosa cedência assinalamos com reconhecimento, fazem parte dos constantes do segundo tomo do nono volume das «Obras de José Marinho», *Teoria do Ser e da Verdade*, edição preparada por Jorge Croce Rivera, (Imprensa Nacional-Casa da Moeda, 2011).

<sup>18</sup> MARINHO, *Op. cit.*, Tomo II, p. 748. Marinho no parágrafo precedente expusera que tudo quanto existe ou carece de sentido ou o confere.

<sup>19</sup> O sublinhado é nosso.

realçar a atribuição da inconsequência não apenas à atitude céptica mas também à que se lhe contrapõe, como se os dois termos estivessem condenados ao destino simétrico de elementos contrapolares que só no todo que os reúne, enfatizando o antagonismo, adquirem plenitude de sentido. Não se optando, então, por nenhum dos dois elementos, nem pela mera reapreciação de cada qual, a resolução do problema que a contraposição constitui, ou que ela denota, residirá no afastamento, na superação ou na reformulação do todo, declarando-se ambos os componentes como inconsequentes. É justamente o que faz Marinho nesta «Introdução». Muda ele de perspectiva de encarar o todo, por forma a que a separação, que ele, no fundo, já de certo modo apresentara como escondendo alguma unidade, deixe de constituir o insolúvel problema que constitui. Ou mais bem dito, os problemas poderão subsistir mas isso se passa de acordo apenas com uma concepção da filosofia interessada em «conceber, julgar, disputar» que é uma concepção repudiada com firmeza por Marinho como não sendo a sua. A perspectiva da que ele apresenta como sua mostra-se bem diferente, levando a que se reconsidere e se olhe de uma maneira bem nova para a contraposição de que a separação entre dogmáticos e cépticos não passa de um avatar. Assim, esta não mais será que o resultado de um enfoque deficiente porque desvia para o acidental ou secundário a dimensão argumentativa, o olhar do filósofo, o qual, antes, se deveria concentrar no essencial da filosofia: «A filosofia é essencialmente intuição do absoluto, ela consiste essencialmente em intuição<sup>20</sup>».

Numa outra «Introdução», da mesma época, o Autor chega mesmo a declarar abertamente que abraça o cepticismo, sendo que de modo manifesto aí identifica dúvida e negação: «Nós, tendo partido da convicção inalienável ou suposta tal de que o ser é e é absolutamente e de que essa absoluteidade implica absoluta verdade do ser, viemos a reconhecer o bem fundado da negação e da dúvida céptica<sup>21</sup>». Repare-se na identidade frisada pela concordância, identidade essa que na frase que de imediato àquela se segue é reiterada com a declaração da «adesão» do Autor ao pensamento céptico, aliás identificado como o da maioria dos pensadores<sup>22</sup>: «Nós também entrámos no imenso partido dos negadores e dos cépticos<sup>23</sup>». Esta entrada não significa, todavia, que Marinho abandone a consideração do par dogmático/céptico como um todo, como uma unidade. Creio bem que neste texto continua a fazê-lo. Simplesmente, a contraposição passa agora a ser compreendida como movimento inserido no tempo com um determinado sentido. Os dois exemplos históricos aludidos reforçam bem esta nova dimensão que a contraposição assume: «Nós também cometemos o ‘parricídio’ de que no *Sofista*, e em relação a Parménides, fala Platão. Assim também, seguindo a nosso pesar o caminho indicado por

---

<sup>20</sup> MARINHO, «Introdução» inédita à *Teoria do Ser e da Verdade*, *Op. cit.*, Tomo II, p. 746.

<sup>21</sup> *Ibidem*.

<sup>22</sup> Explicita-o Marinho: «... não apenas a maioria dos humanos de vária situação e de vária experiência o negam, ou poem em dúvida tal ser ou tal verdade, como o negam ou poem em dúvida a grande maioria dos que pensaram».

<sup>23</sup> *Ibidem*.

Hegel na *Fenomenologia do Espírito*, nós, dogmático por assim dizer conatural, viemos a descobrir o valor do cepticismo<sup>24</sup>». Reacção inevitável no percurso de uma evolução filosófica, quase diríamos, «bio-filosófica» que parte de uma postura natural para se determinar filosoficamente, a conversão do dogmático em céptico, comparada com a mutação de «inteligência angelical» em «razão humana» e a este avatar da queda metafísica de algum modo assimilada, é curiosa e muito significativamente por Marinho qualificada aqui como «transmutação espiritual»: «A condição do dogmático convertido a céptico, a condição do que perde as celestes asas para sofrer a transmutação espiritual para outro melhor que voar, não é, por certo, alegre<sup>25</sup>».

A mesma conversão do dogmatismo no seu reverso, o cepticismo, concebida como integrando um percurso evolutivo, aparece no terceiro texto em apreciação, o qual é aproximadamente de igual data e se intitula «Absolutização: tal a descoberta». Vem agora essa conversão referida como «trânsito do dogmatismo ao cepticismo<sup>26</sup>». Note-se que esta fórmula tende a reduzir fortemente se não mesmo a minimizar a dimensão de metamorfoseamento implicada na «conversão<sup>27</sup>». Neste texto, segurança e certeza são vistas como o território que constitui o ponto de partida de onde se lança a interrogação filosófica sobre o ser e a verdade. Frise-se que à interrogação confere Marinho uma missão de pensamento abissal: «Este outro abismo que está no espírito e que todo o autêntico pensamento supõe, mal é reflectido de muitos suspeitado<sup>28</sup>». Também se deve salientar que Marinho aqui patenteia que o seu «cepticismo» não se deve confundir com o cepticismo especificamente gnoseológico, referindo-se ao «problema da verdade» e não ao do «mais restrito problema do saber e do conhecimento do homem<sup>29</sup>».

A *Introdução* datada pelo Prof. Rivera de «circa 1957» revela-se não apenas uma síntese preciosa da *Teoria do Ser e da Verdade* mas de igual modo um não menos precioso testemunho da fina interpretação por Marinho feita do cepticismo, que vai direito a uma dimensão essencial deste, ultrapassando o constrangimento que a tradição mais usualmente lhe aplica, ou seja, aquele que se pode observar em autores que (no seguimento da tendência de que Santo Agostinho foi um precursor e Descartes, Hegel e Zeller representantes bem conhecidos) interpretam o cepticismo como um momento reactivo e essencialmente caracterizado pela negatividade inerente à perspectiva de uma compreensão evolutiva do crescimento filosófico. Nestas interpretações o cepticismo é mais que outra coisa qualquer um mero momento negativo necessariamente superável e

---

<sup>24</sup> *Ibidem.*

<sup>25</sup> *Ibidem.*

<sup>26</sup> MARINHO, *Op.cit.*, Tomo II, p. 731.

<sup>27</sup> Esta circunstância de o Autor falar em trânsito em vez de conversão faz-me sugerir que este texto poderia ser, na verdade, anterior ao precedente, houvesse outros indícios que o confirmassem.

<sup>28</sup> Marinho, «Introdução» inédita à *Teoria do Ser e da Verdade*, *op. cit.*, Tomo II, p. 772.

<sup>29</sup> *Ibidem.*

descartável, uma fase no desenvolvimento filosófico que vale sobretudo pela função que desempenha, esgotando-se a si mesmo e ao que nega para dar origem a algo superior. O cepticismo assim não parece ser encarado em si próprio mas tão só perspectivado dentro de um enquadramento teleológico.

A dimensão essencial do cepticismo a que nos referimos reside na incorporação da contradição, a qual, para mais, vem na leitura de Marinho associada a um encaminhamento filosófico centrado na instância interrogativa e na sua aplicação ao primordial e original. Diz José Marinho:

Assim, eu também, fui levado não a evitar a contradição mas a assumi-la [...] Assumir a contradição e toda a responsabilidade do erro e do mal, eis, não só o que o pensamento secretamente busca, mas eis o pelo que o pensamento se conhece e reconhece. Assim, do mesmo modo que o idealista se torna materialista, veio o dogmático a tornar-se céptico. *Céptico*, porém, *o veio ele a entender então no sentido próprio: não como o que nega*, como se houvesse negar sem afirmar, *não como o que duvida*, como se houvesse dúvida sem crença ou sem descrença, ou relação de vontade e abulia que àquela reduzem; *céptico o veio a entender*, o que aceitou o inevitável dogmatismo iniciático de todo o sentir e crer, saber e perceber, - *como o que interroga e procura infatigavelmente a ciência de interrogar*<sup>30</sup>.

O Autor substitui aqui, como bem se vê, a interpretação corrente e habitual do cepticismo, como filosofia da negação ou da dúvida a todo o transe, por uma outra bem mais subtil, que o encara na sua vertente interrogativa, a qual é vista como uma via seguida por reacção à falência de um dogmatismo, menos ou mais ingénuo, que não admita a autocontradição como parte de si integrante. Marinho será em grande parte aqui devedor de Hegel mas cremos que vai bem mais longe do que o Esturgardino na sua compreensão do cepticismo, aproximando-se singularmente dos autores que, marcados pelo encontro com o cepticismo em sua vertente mais abissal e rica, e na prossecução de uma filosofia própria, melhor desenvolveram a exploração da autocontradição.

O quinto e último texto introdutório à *Teoria do Ser e da Verdade* que temos em consideração é datado por Jorge Croce Rivera de «circa 1957», antecedendo, pois, de pouco a publicação do texto definitivo da obra. Nele como nos anteriores, José Marinho vale-se da contraposição entre cepticismo e dogmatismo para melhor acerrar o leitor da sua «atitude» filosófica: «Assim, também se se perguntarem qual a sua atitude como se pensar fosse acto que comportasse atitude, se se perguntarem qual a sua atitude filosófica, ele dirá que é o céptico dogmático, ou o idealista materialista ou o dialecta ontólogo<sup>31</sup>». O que aqui exemplarmente o Autor exhibe é que a sua filosofia apropria-se da contradição para o seu mesmo desenvolver-se, o que de uma maneira diferente volta a exprimir ao

---

<sup>30</sup> *Ibidem*. O sublinhado é nosso.

<sup>31</sup> *Ibidem*.

colocar na boca do leitor a pergunta: «... por que razão funda se ? o filósofo contraditório em o ser e o não-ser ?<sup>32</sup>».

Estes textos revestem-se do maior interesse para nós porquanto neles o Autor entretece a abordagem explícita de temas ou de noções cépticas com um tratamento cumprido com certo desenvolvimento e insistência de cruciais passos conceptuais da sua mesma teoria, tal como esta vem a aparecer formulada na versão final da *Teoria do Ser e da Verdade*. Cite-se, à laia de exemplo, o que diz respeito ao sentido do enigma interpretado como nele se radicando a filosofia e o concernente à interrogação filosófica. Ademais, testemunhamos ao longo destes textos, a par de um constante aprofundamento do sondar de questões cruciais, um desenrolar evolutivo no que concerne o tratamento do cepticismo, progressivamente o Autor com ele mais se identificando e o incorporando no seu pensar. É ainda de assinalar que Marinho se mostra particularmente sensível a facetas menos abordadas do pensamento céptico, explorando-as com inteira originalidade e numa via pessoal muito própria. Sublinhe-se que, ao fazê-lo, ele acaba por operar sínteses e aproximações inéditas entre modalidades distintas do cepticismo filosófico. Um excelente exemplo é a coexistência de uma zetética que, como vimos, bem evoca a do pirronismo de Sexto Empírico, e que por Marinho é reinvestida de significado e densidades inovadoras, com o aprofundamento de um niilismo céptico pouco consentâneo com o fenomenismo sextiano.

Sublinhe-se, ainda, a importância de que se reveste o tratamento dado por Marinho ao que acima designámos de dimensão essencial do cepticismo: a assimilação da contraditoriedade ínsita ao pensamento como base de uma filosofia que ao mesmo tempo seja minimamente consequente e responda à principal objecção por tradição colocada a qualquer tipo de pensamento que se assuma céptico, a de incorrer em autocontradição. Consistiria esta em o céptico, ao dizer-se céptico, ao afirmar e defender o cepticismo, estar, por isso mesmo, a renunciar ao seu cepticismo. Na realidade, a forma como nestes textos e, de resto, na própria *Teoria do Ser e da Verdade*, José Marinho leva a cabo a sua reflexão sobre os limites da contradição, incorporando o que nós chamamos de «autocontraditoriedade» na sua filosofia e no seu discurso, evoca, além de autores como Nicolau de Cusa, o pensamento pirrónico original da fase primitiva do pirronismo antigo (ou seja, aquela correspondente ao próprio Pírron de Élis e aos seus discípulos imediatos) tal qual ele vem sido interpretado pelos comentadores e historiadores que seguem a lição de Marcel Conche<sup>33</sup>.

---

<sup>32</sup> MARINHO, *Teoria do Ser e da Verdade*, op. cit., Tomo II, p. 840. O sublinhado é nosso.

<sup>33</sup> CONCHE, Marcel, *Pyrrhon ou l'apparence*, Éditions de Mégare, Villers sur Mer 1973.

NURIA SÁNCHEZ MADRID\*

## INSTINTOS E INSTITUCIONES. UNA CONFRONTACIÓN DEL PENSAMIENTO JURÍDICO-POLÍTICO DE KANT CON LA POSMODERNIDAD

### Abstract

The paper confronts Kant's grounding of public Right and of the State of Right with the dynamics of society according to the postmodernist approaches that G. Deleuze and F. Guattari have laid out in several of their writings. The main aim of this work is arguing for the claim that Kant's theory of Right might be read from the point of view of a history of normativity, inasmuch as the constitutive tenet of norms and rules would not be the collective desire of a community, but rather the subjective demands of the faculty of reason. I analyze the exam of G. Deleuze on the connection between instincts and institutions from the empirical tradition, the concept of norm and normativity framed by G. Canguilhem and the distinction between society and civil union argued in the *Doctrine of Right* of Kant's *Metaphysics of Morals*.

**Key words:** State, Public Right, Society.

**Authors:** Kant, George Canguilhem, Gilles Deleuze.

### Resumen

El artículo confronta la fundamentación kantiana del Derecho público y del Estado de Derecho con una aproximación posmoderna sobre los mecanismos de funcionamiento social como la que G. Deleuze y F. Guattari han propuesto en varios de sus escritos. El propósito principal del trabajo es argumentar a favor de la tesis, según la cual la teoría kantiana del Derecho puede interpretarse desde el mapa conceptual de una historia de la normatividad, siempre que el principio constitutivo de las normas y reglas no sea el deseo colectivo de una comunidad, sino las necesidades subjetivas de la facultad de la razón. Someto a análisis el examen de G. Deleuze a propósito de la conexión entre instintos e instituciones a partir de la tradición empirista, el concepto de norma y normatividad en G. Canguilhem y la distinción entre sociedad y unión civil formulada por Kant en la *Doctrina del Derecho* de la *Metafísica de las costumbres*.

**Palabras clave:** Estado, Derecho público, Sociedad.

**Autores:** Kant, George Canguilhem, Gilles Deleuze.

---

\* Facultad de Filosofía - Edificio A – Despacho 13 – Avda Complutense s/n – 28040 Madrid; nuriasma@ucm.es Este artículo resulta de la investigación realizada en el marco de los proyectos de

En este trabajo quisiera contribuir a comprender fundamentalmente una frase, algo enigmática, que Kant incluye en el tránsito del Derecho privado al Derecho público, a saber, aquella que sostiene que «[la unión civil] [*der bürgerliche Verein*] no es una sociedad [*Gesellschaft*], sino que más bien la hace» (RL, § 41, AA 06: 307). Con ese propósito, contrastaremos, *en primer lugar*, con ayuda de Deleuze, un modelo empirista de vida comunitaria como el de la *sociedad civil* de Hume, cuyo cemento es la simpatía y sus ampliaciones reflexivas, con un modelo de *constitución civil* como el de Kant, en el que la comunidad quiere, en tanto que se entiende a sí misma como obra de la razón, someterse a un ejercicio de sobredistanciamiento con respecto a sí misma, como cuerpo social, de la mano del concepto de *representación* política, el *forma dat esse rei* de los distintos gobiernos. «[T]oda verdadera república es —y no puede ser más que— un *sistema representativo* del pueblo» [*ein repräsentatives System des Volks*], leemos en el § 52 del Derecho público de la *Metafísica de las costumbres*<sup>1</sup>. *En segundo lugar*, intentaremos conectar la exigencia racional de abandonar el estado de *naturaleza*, como un estado no opuesto al *social* —al ser este un mero estado artificial, cuyos principios de organización pueden ser solidarios de los del *status naturalis*—, con el fin de entrar en un estado *civil* (RL, § 41, AA 06: 306), con una *historia de la normatividad* que incluya entre sus componentes aquellas leyes y reglas que tienen a su base no la fuerza vital de un organismo, sino la misma razón y sus mandatos, pues, a pesar de no sentir directamente, la razón «nota su carencia y produce merced al *impulso cognitivo* [*Erkenntnistrieb*] el sentimiento de su exigencia [*Bedürfnis*]» (*WhDo?*, AA 08: 39 n.). Es decir, la razón no es una pulsión, pero puede poner en acción los motores del ánimo con el fin de promover el cumplimiento de lo que considera fin en sí mismo. En efecto, es la razón, no la opinión ni la conveniencia de los individuos, la que fundamenta el postulado del Derecho público (RL, § 42), lo que universaliza su

---

investigación *Naturaleza humana y comunidad (II): H. Arendt, K. Polanyi y M. Foucault. Tres recepciones de la Antropología política de Kant en el siglo XX*, con financiación del MICINN (FFI2009-12402), y *Poetics of Selfhood: memory, imagination and narrativity* (PTDC/MHC-FIL/4203/2012) del CFUL, concedido por la *Fundação de Ciência e Tecnologia* del Gobierno de Portugal. Una versión preliminar del texto se presentó y discutió en la III Jornada *Procesos de subjetivación en la sociedad capitalista*, organizada por la Asociación Interdisciplinar de Filosofía de la UCM y el Decanato de la Facultad de Filosofía de la UCM. Agradezco a los lectores que tuvieron la gentileza de leer el escrito todas sus observaciones y críticas.

<sup>1</sup> Vd. KANT, *Metafísica de las costumbres*, «Doctrina del Derecho» (=RL), Tecnos, Madrid, 1989, § 52, AA 06, p. 341: «Pero en cuanto un jefe de Estado se hace representar personalmente (ya sea el rey, la nobleza o el pueblo entero, la unión democrática), el pueblo unido no sólo *representa* al soberano, sino que él mismo *es* el soberano; porque en él (en el pueblo) se encuentra originariamente el poder supremo del que han de derivarse todos los derechos de los individuos como simples súbditos (en su caso, como funcionarios del Estado)». Este texto explica, como recoge en una nota final Kant, el célebre «error estratégico» de Luis XVI al convocar a los Estados Generales. Todas las citas de obras de Kant se indicarán siguiendo las siglas publicadas por la *Kant-Forschungsstelle* de la Johannes Gutenberg-Universität de Mainz, seguidas de la numeración del volumen de la edición de la Academia al que pertenezca el texto referido y del número de la página, en arábigos en ambos casos.

mensaje y lo asocia a la misma condición humana sobre la Tierra. Por ello, todo pueblo debe poder encontrar por sí mismo el camino hacia la dignidad del Estado, pues alcanzar ese nivel de intensidad política lo volverá potencial enemigo, pero también potencial socio de otros, a los que pueda unirse en una federación —el célebre *Völkerbund* de ZewF—, federación «permanente y en continua expansión<sup>2</sup>», aunque este sustituto negativo de una república mundial no sea capaz de poner fin a la pulsión hostil al derecho que como el «furor impío» virgiliano, «grita horriblemente con sangrienta boca<sup>3</sup>», una vez cerradas las puertas de la guerra. *Finalmente*, presentaremos a la forma Derecho, un sistema axiomático de definiciones, deducciones y postulados, como una exigencia racional que la libertad humana se hace a sí misma con el fin de evitar su propia destrucción, exigencia susceptible de volverse intuitiva como un sistema de coacción recíproca. La asociación con la geometría euclídea no es baladí, pues este sistema de construcción jurídica se propone demarcar el *nómos de la Tierra* con arreglo a un principio de universalidad e igualdad recíprocas, irreductible a cualquier acontecimiento histórico.

### I. Instintos e instituciones

Comenzaremos con un planteamiento de la acción colectiva enormemente atento a la capacidad inventiva del hombre y a la solidaridad entre existencia humana y sociedad civil como es el de Hume. Para el autor del *Tratado de la naturaleza humana* virtudes como la *justicia* no resultan de ninguna captación de relaciones eidéticas<sup>4</sup>, sino de la capacidad para construirlas con nuestras pasiones. Las virtudes sociales son claramente *artificiales* y deben identificarse más bien con la conformidad y aprobación concedidas por los hombres en común a componendas y arreglos que responden con éxito a circunstancias y necesidades humanas. Nada de ello sería posible si el primer gesto, el más definitorio, de la vida humana sobre la Tierra no fuese la *invención*<sup>5</sup>, a saber, la creación de estrategias colectivas de acción, que comportan asimismo acuerdos, esto es, compromisos mutuos que una vez contraídos se vuelven un *ethos* del que no podemos escapar, porque ya son nuestro único *hábitat*. Esos pactos van construyendo la sociedad civil como si se tratase de «la erección de una bóveda en la que cada ladrillo caería de por sí al suelo, y donde la

---

<sup>2</sup> AA 08, p. 357.

<sup>3</sup> VIRGILIO, *Eneida*, I, vv. 294-296: «Furor impius intus, / saeva sedens super arma, et centum vinctus aenis / post tergum nodis, fremet horridus ore cruento».

<sup>4</sup> HUME, D., *Tratado de la naturaleza humana*, Tecnos, Madrid 1992, p. 666: «[E]l sentimiento de justicia no está basado en la razón, esto es, en el descubrimiento de ciertas conexiones y relaciones de ideas eternas, inmutables y universalmente obligatorias».

<sup>5</sup> HUME, D., *op. cit.*, 1992, p. 652: «[C]uando niego que la justicia sea una virtud natural utilizo la palabra *natural* en cuanto exclusivamente opuesta a *artificial*. Pero, en otro sentido de la palabra, así como no hay principio de la mente humana que sea más natural que el sentimiento de la virtud, del mismo modo no hay virtud más natural que la justicia. La humanidad es una especie inventiva; y cuando una invención es obvia y absolutamente necesaria puede decirse con propiedad que es natural, igual que lo es cualquier cosa procedente directamente de principios originarios, sin intervención de pensamiento o reflexión».

construcción sólo se sostiene gracias a la combinación y asistencia mutua de sus partes correspondientes<sup>6</sup>» y, así, van determinando a la libertad humana en relación con los propios dispositivos que la especie ha ido creando. Surge de aquí un modelo de vida social que no resulta de una secuencia conceptual, sino que desemboca en virtudes (justicia) y conceptos (elogio y vituperio) integrando simpatías, un fenómeno que desencadena *esquemas de acción común* que son en realidad los que constituyen el armazón social. Es especialmente oportuno aquí el elogio de Hume a los beneficios derivados del «esquema o sistema total» de conductas justas, impersonal y encarnado en los tribunales de justicia, frente a los estallidos naturales de bondad, individuales, generados por alguna pasión natural<sup>7</sup>. El salto a la impersonalidad, al *cualquiera*, es la única manera de que pueda interesarnos el bienestar de la *sociedad entera*. Lo provechoso aquí es la superación de la parcialidad del hombre —que es menos *egoísta* que *parcial*, subrayará Deleuze<sup>8</sup>— en virtud de una reflexión del interés, operada por la cultura, que amplía y corrige el curso de las pasiones, poniendo en marcha «un sistema positivo de empresas inventadas<sup>9</sup>». Nos parece que la lectura que Deleuze realiza de estos textos de Hume identifica el nervio del argumento empirista. La fórmula de la ley y del contrato expresa una misma convicción, a saber, adscriben a la sociedad rasgos *negativos*, como la carencia y la necesidad, o fuerzas que deben ser reprimidas y alienadas. Pero hay otra manera de aproximarse a lo social, a saber, la que reconoce su potencial inventivo y creativo, es decir, *positivo*, que se encarna en convenciones basadas en la utilidad —no en contratos— que confluyen en la formación de instituciones, la verdadera esencia de la sociedad, por las que habría que entender un «sistema de medios que representa la institución es un sistema indirecto, oblicuo, inventado, en una palabra, cultural<sup>10</sup>», esto es, un sistema organizado de medios. Hablamos, claro está, de instituciones sociales, no gubernamentales. Las formas convenidas por la pluralidad humana no comportan cierre ninguno, sino que comportan una llamativa apertura. Así, las culturas occidentales conocen una forma de matrimonio —respuesta social a la necesidad de satisfacer la sexualidad— y un régimen de propiedad —que satisface la avidez humana—, pero «[m]il variantes son posibles, y se las encuentra

---

<sup>6</sup> HUME, D., *Ensayo sobre los principios de la moral*, Alianza, Madrid 1993, Apéndice 3: «Algunas consideraciones más sobre la justicia», § 124, p. 197. Cfr. *op. cit.*, § 125, p. 199.

<sup>7</sup> HUME, D., *op. cit.*, 1992, pp. 579-580: «La única diferencia entre las virtudes naturales y la justicia está en que el bien resultante de las primeras surge de cada acto singular y es objeto de alguna pasión natural, mientras que un acto singular de justicia, considerado en sí mismo, puede ser muchas veces contrario al bien común: es solamente la concordancia de la humanidad en un esquema o sistema de conducta general lo que resulta provechoso. [...]

[N]o es cada acto particular de justicia lo que resulta beneficioso para la sociedad, sino el esquema o sistema total. Y es posible que tampoco sea ninguna persona determinada y que nos interese la que obtenga algún provecho de la justicia, sino la sociedad en su conjunto» [subrayado mío].

<sup>8</sup> DELEUZE, G., *Empirismo y subjetividad*, Gedisa, Barcelona 2002 (1953), pp. 32-33.

<sup>9</sup> *Ibid.*

<sup>10</sup> DELEUZE, *op. cit.*, 2002 (1953), pp. 41-42.

en otras épocas y otros países», sostiene Deleuze<sup>11</sup>. La tendencia o instinto se satisface *en* la institución, pero la institución no se explica a su vez *por* la tendencia o instinto, que no controla en todo momento los medios y cauces que producen su propia satisfacción, sino que deja de sorprender por los mismos. Así, pues, la urgencia del hambre deviene para la especie humana «la reivindicación de tener pan», esto es, la reclamación de un derecho, una exigencia tan inusitada como inútil para la supervivencia del animal. Desde este punto de vista, las tiranías se singularizan por restringir la potencialidad normativa de la existencia humana, acosándola mediante una sobredosis de leyes, mientras que las democracias convivirían admirablemente con tejidos institucionales y, en ese caso, las leyes ya no se aplicarían directamente sobre los cuerpos inermes, sino sobre el sistema de distancias entre individuos abierto por un esquema cultural<sup>12</sup>. El buen gobierno se refiere al conjunto de instituciones y dispositivos artificiales que vuelven lo más lejano cercano para los individuos y crean situaciones objetivas donde las dimensiones más perniciosas de la naturaleza humana no puedan manifestarse. El Estado se juega todo su poder en la capacidad para movilizar la creencia de los gobernados: «no tiene que representar el interés general, sino hacer del interés general un objeto de creencia<sup>13</sup>».

El escrito de Deleuze de los años '50 propone una noción positiva de la sociedad, a cuya luz ésta misma se encarga de inventar sus propios *agenciamientos* o *componendas*, como propone traducirlas J.L. Pardo<sup>14</sup>, que permiten volver la tierra un espacio más habitable, de suerte que la creatividad institucional emerja como alternativa a una ruptura revolucionaria con la norma hegemónica. Un texto posterior, *Philosophie et minorité* (1978), introduce una corrección —o elabora ulteriormente el paradigma institucional— por medio de la figura de la *minoría*, en la que no cabe reconocer tanto un subgrupo empírico enfrentado a la mayoría dominante, sino una resistencia virtual constante contra las falta de cobertura efectivamente universal del Derecho<sup>15</sup>. Veamos con atención un pasaje del escrito:

«[L]a mayoría, en la medida en que se comprende analíticamente desde una norma [*étalon*] abstracta, no es nunca nadie [*personne*], es siempre Nadie —Odiseo—, mientras que la minoría es el devenir de todo el mundo, su devenir potencial por cuanto desvía del modelo. Hay un “hecho”

---

<sup>11</sup> DELEUZE, *op. cit.*, 2002 (1953), p. 43.

<sup>12</sup> El texto más oportuno para perseguir este conjunto de observaciones es el prefacio de DELEUZE, *Instincts & institutions*, Hachette, Paris, 1953: VIII-XI.

<sup>13</sup> DELEUZE, *op. cit.*, 2002 (1953), p. 48.

<sup>14</sup> Vd. PARDO, «Máquinas y componendas. La filosofía política de Deleuze y Foucault», in J. MUÑOZ - P. LÓPEZ ÁLVAREZ (eds.), *La impaciencia de la libertad. M. Foucault y la política*, Biblioteca Nueva, Madrid 2000, p. 64, n. 34.

<sup>15</sup> Vd. PARDO, J.L., *op. cit.*, 2000, p. 80: «No hay Estado universal, pero sí hay Minoría (devenir minoritario, devenir cualquiera) como figura universal, y la reclamación contra el Derecho del Estado no lo es por su universalidad, sino por su falta de ella. Es decir, que se trata de una reclamación hecha, en cierto modo, al Derecho Internacional o, dicho de otro modo, de una reclamación ética que promueve un Derecho verdaderamente universal (anacional), basado en esa figura de la universalidad que no es la figura abstracta de una mayoría, sino la de una universalidad singular o singularidad universal (la cualquieridad) de los cualquiera».

mayoritario, pero es el hecho analítico de Nadie, que se opone al devenir-minoritario de todo el mundo. Por ello, debemos distinguir: lo mayoritario como sistema homogéneo y constante, las minorías como subsistemas, y lo minoritario como devenir potencial y creado, creativo<sup>16</sup>».

La minoría puede ponerse en relación con la *Unmündigkeit* imputable, esa renuncia voluntaria a la facultad de pensar por uno mismo que es la razón con la que comienza el escrito kantiano *Respuesta a ¿Qué es la Ilustración?*, en la que cabe reconocer una minoría de edad asociada a la incapacidad de expresarse por uno mismo. Deleuze explora las razones de esa incomunicación entre los miembros de la oposición binaria kantiana mayor de edad/menor de edad, con el fin de considerar si la minoría, como «fórmula de las multiplicidades<sup>17</sup>» no albergará una específica productividad política, por tanto, ontológica, que puede resultar beneficiosa para la máxima extensión de la cobertura jurídica sobre la Tierra. Identifiquemos, en relación con el pasaje, algunas determinaciones propias del nada empírico devenir minoritario. *Por de pronto*, es capaz de un devenir creador de normas, que se enfrenta al carácter tautológico e identitario de la mayoría, de la norma *standard*. *En segundo lugar*, la minoría practica una micro-política que se enfrenta a una macro-política propia del Estado-nación, lo que la convierte en agente de conquistas democráticas, en el *Pueblo efectivo*, al hacer suyos los derechos de nadie, de cualquiera, y preferentemente de los excluidos del «juego de la ciudadanía<sup>18</sup>», en la que no cabe reconocer un estado fijo, sino el resultado de dinámicas sociales susceptibles de modificación. Es ésta una línea que comparte más de un propósito con la intención regeneradora de la política que H. Arendt expresa al describir la cadena, no estrictamente causal, que conduce de las deficiencias del Estado-nación, unidas al avance del antisemitismo y del imperialismo, a su colapso y a la emergencia del fenómeno totalitario. El ejercicio fenomenológico de Arendt parte de la necesidad de instituir un nuevo principio político, atento a la satisfacción del *derecho a tener derechos* y sometido a «una nueva ley de la Tierra, cuya validez debe alcanzar esta vez a toda la humanidad, y cuyo poder deberá estar estrictamente limitado, enraizado y controlado por señales territoriales nuevamente definidas<sup>19</sup>». *En tercer lugar*, el carácter sintético de algunos [*quelques uns*] se opone a la naturaleza analítica del *Nadie* [*Personne*] del universal abstracto de la macro-política, producto de la normalización homogeneizadora. *En cuarto lugar*, la minoría ofrece agenciamientos de poder abiertos, cuyas intervenciones descodificadas minan y bloquean las distribuciones operadas desde estructuras de oposición binaria, con las que opera la forma-Estado. *Finalmente*, la minoría se resiste a su asunción como subsistema patológico de la norma hegemónica mediante la operatividad de una universalidad intensiva, no cuantificable<sup>20</sup>, que, como los potenciales ciudadanos a los

---

<sup>16</sup> DELEUZE, G., «Philosophie et minorité», *Critique* 369 (1978), p. 155.

<sup>17</sup> DELEUZE, G., *Mille plateaux*, Minuit, Paris 1980, p. 590.

<sup>18</sup> Vd. BALIBAR, É., «Droit et territoire», Prefacio a Enrica Rigo, *Europa di confine. Trasformazioni della cittadinanza nell'Unione allargata*, Meltemi Editore, Roma 2007.

<sup>19</sup> *Los orígenes del totalitarismo*, Alianza, Madrid 2006, p. 27.

<sup>20</sup> Vd. SIBERTIN-BLANC, G., *Politique et État chez Deleuze et Guattari. Essai sur le matérialisme historico-machinique*, PUF, Paris 2013, pp. 226-227.

que se refería Hume, se inclina a inventar relaciones entre elementos heterogéneos y a practicar dinámicas de alianzas entre ellos. Este conjunto de determinaciones señalan que la minoría no es una clase más, sino una instancia de reclamación transversal de derecho, un eterno *alter* con respecto al Estado (pero por el bien del mismo), cuyo interlocutor es una norma universal mejorable y cuya fuerza motriz es la creatividad institucional. Pero ¿cuál sería su eficacia política? Basándonos en lo manifestado por Deleuze con cierta impaciencia e indignación ante la pregunta de Claire Parnet sobre los Derechos humanos —en la entrevista *Abécédaire* de 1988, difundida después de la muerte del primero—, parece que tal eficacia consiste en intervenciones directas, insertadas en una determinada situación, creadoras de *jurisdicción*. Hablamos, pues, de intervenciones creadoras de Derecho, supuestamente con ayuda del Juicio reflexionante<sup>21</sup>, que introducen e inventan nuevas fronteras y límites, no arbitrarios, sino tendentes a suprimir situaciones abominables e intolerables *aquí y ahora*<sup>22</sup>. De esta manera, el *nómos de la Tierra* se convierte en un *nómos nomádico*, que ahora funciona como instancia de *deslimitación* y cuya divisa es «devenir todo el mundo», en clave de *creación* de situaciones organizativas *concretas* con vistas a *crear* derechos *concretos*. La justicia telúrica, procedente de la toma de la tierra, deja de ser fundamento de la justicia conmutativa y distributiva, de la economía y de la sociedad, y la *Tierra* deja de operar como medio de proporción entre *Poder* y *Derecho*, como exigía la obra de Schmitt, al que separa de Kant la negativa de que la mera posibilidad de la toma y reparto de la Tierra como punto de partida del Derecho no se corresponda con el orden propio de una cultura, con un orden concreto, sino precisamente con el *noûs praktikós*, es decir, con la razón en su uso práctico, que ocupa el lugar de nadie y de todos al mismo tiempo<sup>23</sup>. Cuando lo último ocurre, no hay mera jurisdicción propia de las «costumbres en común<sup>24</sup>», por muy saludables que éstas sean al encontrar salidas

---

<sup>21</sup> Una lúcida lectura de la teoría política de Deleuze y Guattari que se sirve de la capacidad de autolimitación de la prudencia aristotélica se encontrará en el valioso trabajo inédito de INGALA, E., «Antropología de lo impropio, filosofía política y ciencia de los límites en Deleuze y Guattari», presentado a finales de mayo de 2012 ante los miembros del Grupo de Investigación UCM *Metafísica, Crítica y Política*.

<sup>22</sup> Acerca de la conexión entre el surgimiento de las normas y el *pragma* de una situación concreta, no previsible ni controlable de antemano, vd. MACHÉREY, P., *De Canguilhem à Foucault. La force des normes*, La fabrique, Paris 2009, p. 136ss.

<sup>23</sup> La disconformidad de Schmitt con la operatividad política del *noûs*, al ser común a muchos, puede advertirse en su contestación a la lectura dominante de los primeros versos de la *Odisea* —en *Il nomos della terra*, Adelphi, Milano 1991, p. 67ss.—, según los cuales (trad. de Voss), Odiseo habría visto muchas ciudades y conocido muchas costumbres humanas. A juicio de Schmitt, carece de sentido que el poeta sostenga que Odiseo haya conocido, desplazándose a una multitud de ciudadelas, lo que es común a todos los hombres, toda vez que toda comunidad política nace desde el momento en que demarca su propio territorio, que lo separa de —no lo acerca a— los demás grupos humanos.

<sup>24</sup> Se encontrará un magnífico análisis de la obra de THOMPSON, E.P. (*Costumbres en común*, Crítica, Barcelona 1995) in MAURA ZORITA, E., «La comunidad, lo común, la libertad. Consideraciones sobre la *common people*», ponencia leída en el Congreso *¿Qué es comunismo?*, organizado por el Decanato de

provisionales y locales, conscientes de sus propias limitaciones, a problemas urgentes, sino que toma forma un *postulado de la razón práctica* que pone de manifiesto que la Política aplica el Derecho —no en vano Kant la califica como *ausübende Rechtslehre*, que evita su conversión en una mera pragmática coyuntural—, y que en el Derecho se encarna un principio llamativamente impersonal, al que llamamos *razón* y al que Grecia se refería con el término mencionado —*noûs*—, ligado a «lo común a muchos», como el *lógos* de Heráclito. ¿No será el nombre de la *minoría* y sus reivindicaciones uno de los muchos nombres bajo los que la *razón* elige resguardarse, víctima de la traición de algunos de sus sedicentes productos?

## II. Normas, normalización y normatividad

El modelo institucional bajo el que Deleuze —y el Hume de Deleuze— comprenden la acción colectiva puede enmarcarse genéricamente en la órbita de la genealogía nietzscheana, que considera todo proceso de normalización como un proceso simultáneamente vital y social, aunque entre ambos ejes sólo quepa reconocer una *par ratio*, suficiente para establecer alguna analogía entre sus respectivas evoluciones. Desde este punto de vista genealógico, consideramos que la virtud artificial de la justicia, en la que repara el Hume del *Tratado*, puede considerarse una expresión más de un concepto dinámico y polémico, en ningún momento estático, como el concepto popular de *lo normal*<sup>25</sup> —frente al técnico de *norma*—, encarnado en un dispositivo que corrige, endereza y disciplina *lo real*. Pues bien, lo decisivo de esta noción, y aquello por lo que parece especialmente oportuna para llevar bajo conceptos la creación institucional de la que hablábamos, es que a su base se encuentra siempre una preferencia, por tanto, una decisión, mediante la cual un estado de cosas insatisfactorio es sustituido por otro más deseable. De ahí que cuando se trata de identificar normas, tenga siempre prioridad la infracción, a saber, la confirmación fenoménica del valor expresado por el tipo normal, de suerte que lo *lógicamente* segundo se convierte en *existencialmente* primero. Nada de ello sería posible si la subjetividad no identificara de antemano algo —una situación dada— como anormal, de suerte que la conciencia de la privación produzca la exigencia de una corrección, en una secuencia que Kant había abordado como propia de la razón al inteligir ésta sus propias carencias en el escrito sobre cómo orientarse en el pensamiento. Canguilhem describirá este proceso mediante una fórmula de inspiración kantiana: «la condición de posibilidad de las reglas coincide con la condición de posibilidad de la experiencia de las reglas<sup>26</sup>». En relación con esta normalización genérica, la lógica, la filosofía y el derecho serían el resultado de la adopción de un punto de vista determinado sobre la vida, y formas sociales como la misma forma jurídica se insertarían en una historia natural de las normas. La subjetividad se

---

la Facultad de Filosofía y la Asociación de Estudiantes *La Caverna*, y celebrado del 28 de noviembre al 5 de diciembre de 2011 en la Facultad de Filosofía de la UCM.

<sup>25</sup> Vd. CANGUILHEM, G., *Le normal et le pathologique*, PUF, Paris 2005 (1966), pp. 176-177.

<sup>26</sup> CANGUILHEM, *op. cit.*, 2005, p. 179.

muestra así como un radical estado de *insatisfacción*<sup>27</sup>, pero como una insatisfacción fértil, que sabe discernir con precisión entre lo deseable y lo indeseable, entre lo prometedor de pervivencia y lo que le amenaza con su destrucción. Llamaremos *subjetividad* a la reacción de la existencia ante el *principium rationis insufficientis* de la realidad, situación que abre por primera vez el puesto del hombre en el cosmos y visibiliza las cargas libidinales, las investiduras del deseo que revisten, por ejemplo, de sentido a determinaciones como la desnudez, la luminosidad o la fuerza de la verdad<sup>28</sup>, es decir, a las imágenes que sostienen al *cogito* y a la voluntad.

A juicio de Canguilhem, la vitalidad del sujeto resiste y se escinde de su constitución histórico-social. Ahora bien, esa capacidad de salvación de uno mismo más fértil que cualquiera de las formas jurídicas no procede de algo así como la *transgresión*<sup>29</sup> que libera a los cuerpos de la progresiva estatalización de mecanismos disciplinarios, sino de la confianza de Canguilhem en la capacidad del sujeto para crear continuamente nuevas normas<sup>30</sup>, de suerte que la *normalización* no resulte la causa de la alienación del ser humano en sociedad, sino las prácticas de clausura que constituyen la *normatividad* social. Desde una confrontación con su maestro Canguilhem, autor de una «antropología filosófica de la vida ordinaria<sup>31</sup>», Foucault parece haber renunciado a la *cotidianidad de la invención*, que en cambio rehabilita Deleuze, prefiriendo considerarla como un fenómeno raro y excepcional, del que cabe derivar su peculiar ejemplaridad, con la que cierta amistad, levantamiento revolucionario y práctica del pensamiento puede contestar a las relaciones sociales imperantes<sup>32</sup>. Estas prácticas *raras* de *subjetivación*, a diferencia de la más usual *sujeción* [*assujettissement*], escapan a la pareja de elementos heterogéneos que componen el derecho de soberanía y la mecánica de la disciplina social, frente a los que habría que reivindicar «un nuevo derecho, que fuera antidisciplinario, pero que al mismo tiempo estuviera liberado del principio de la soberanía<sup>33</sup>», basado en la ficción de un sujeto autónomo del derecho natural y previo a su constitución por las relaciones de poder.

---

<sup>27</sup> CANGUILHEM, G., *Études d'histoire et de philosophie des sciences*, Vrin, Paris 1968.

<sup>28</sup> La fuente más adecuada en este caso es inequívocamente BLUMENBERG, H., *Las realidades en que vivimos*, Paidós, Barcelona 1999, p. 119; cfr. BLUMENBERG, *Trabajo sobre el mito*, Paidós, Barcelona 2003, pp. 16-17.

<sup>29</sup> FOUCAULT, M., «Préface à la transgression», in Id., *Dit et Écrits*, t. I, Gallimard, Paris, pp. 233-250.

<sup>30</sup> CANGUILHEM, *op. cit.*, p. 87.

<sup>31</sup> SIBERTIN-BLANC, G., *Canguilhem et la vie humaine*, PUF, Paris 2002, p. 363. Para Canguilhem la noción foucaultiana de *épistémé* no es un concepto normativo, lo que quiere decir que silencia o mantiene en reserva, implícitas, las normas que sostienen un discurso científico; vd. CANGUILHEM, G., «Mort de l'homme ou épuisement du cogito», *Critique* 242, p. 612.

<sup>32</sup> Vd. SIBERTIN-BLANC, G., *op. cit.*, 2002, p. 282: «La vida social no tiene normatividad propia, atrapada entre la interrupción de las normas en el pensar, el olvido de las normas en la amistad y su inversión en ciertas formas de levantamiento».

<sup>33</sup> FOUCAULT, M., *Hay que defender la sociedad*, Akal, Madrid 2003, p. 42, clase del 14 de enero de 1976.

La apertura constante de los procesos de subjetivación en el ser humano analizado por Canguilhem da la medida de una *existencia constantemente errante*, donde las desviaciones [écarts] de la norma resultan siempre posibles, justamente porque ninguna componenda espera sobrevivir a su origen coyuntural. Tal y como lo expresa G. Sibertin-Blanc:

Las normas no contestan necesariamente a los sujetos, sino que atestiguan su existencia normativa. El peligro no reside, así, en la normalización propiamente dicha, sino en un solapamiento tal de la normatividad por la normalización, que la normatividad social ya no pueda ejercerse en la normalización<sup>34</sup>.

Las normas expresan, así pues, en Canguilhem frecuencias y articulaciones ganadas sobre el fondo de un caos tan inhabitable como real, que los individuos consideran significativas durante un tiempo indeterminado, como las instituciones analizadas por Deleuze perduran mientras satisfacen a una tendencia, pues ninguna de esas expresiones de validez supera a su propio escenario de producción. Sin tal conexión entre satisfacción subjetiva y norma se produciría el fenómeno que Judith Butler ha calificado muy hegelianamente como «violencia ética», citando el siguiente texto de Adorno:

Nada es más degenerado que la especie de ética o de moralidad que sobrevive bajo la forma que toman las ideas colectivas una vez que el Espíritu del mundo ha dejado de habitarlas —por utilizar la expresión hegeliana como una suerte de estenografía. Una vez que el estado de la conciencia humana y el de las fuerzas sociales de producción han abandonado esas ideas colectivas, éstas se vuelven violentas y represivas<sup>35</sup>.

Las normas deben ser creíbles y, sobre todo, sostenidas por una subjetividad que las hace suyas. Una distinción como aquella con que Kant separa al *fin último* del *fin final* de la naturaleza puede servir de ejemplo de la normalización de que hablamos, concerniente esta vez a una *subjetividad* que se entiende como *ánimo*, esto es, como campo de juego de diversas familias de reglas reunidas en torno a facultades (Lyotard). En más de una ocasión, Kant señala que no es la facultad de la razón, entendida como capacidad para proponerse fines, condición de toda cultura (KU, § 83), la que concede al hombre su estatuto de *fin final*, sino en todo caso de *fin último* de la cadena natural. Para tener valor por sí mismo el hombre debe introducir en el mundo una vara de medir que no sea natural, esto es, temporal, sino que dibuje sobre la tierra el *nómos* de la personalidad. Para ello, es preciso abrirle a la razón práctica un espacio sobre la Tierra. En efecto, la *razón* puede compararse en su proceder técnico con un *instinto*, en el que la naturaleza expresa su voluntad, pero «no nos da la dignidad», leemos en la Introducción del curso de Derecho natural de 1784<sup>36</sup>, que impide que seamos sustituidos por un equivalente. El poder proponerse fines

---

<sup>34</sup> SIBERTIN-BLANC, G., *op. cit.*, 2002, p. 303.

<sup>35</sup> ADORNO, Th., *Problems of Moral Philosophy*, Stanford U.P, Palo Alto 1963, p. 17. Cfr. BUTLER, J., *Giving an Account of Oneself*, Fordham U.P, 2005.

<sup>36</sup> KANT, *Naturrecht Feyerabend*, AA 27, p. 1322.

por uno mismo no es suficiente para que el hombre adquiriera algo más que un valor de uso, superado siempre por el valor del medio universal del cambio, a saber, el dinero<sup>37</sup>. Solamente la *libertad* puede constituir la condición suprema y suficiente para que un ser humano sea un fin en sí mismo, pero al mismo tiempo no hay nada tan temible como ser libre en ausencia de leyes, como sabía bien Robinson Crusoe al percibir que estaba acompañado —¿por un enemigo?— en la isla que presumía desierta. ¿Cómo se sustrae entonces el hombre a esta condición aporética? La respuesta kantiana es inequívoca: *la libertad ha de darse leyes a sí misma, ha de encontrar la vía para ser ella misma ley*<sup>38</sup>. He aquí una situación normativa motivada por la exigencia de que el ser libre sea un fin en sí mismo, escapando así a la determinación causal de la entera naturaleza, sobre la que podrá intervenir por primera vez con un criterio propio.

### III. El comienzo fenoménico de los Estados y su principio sustancial

El Derecho se ocupa en Kant de una tarea muy precisa, a saber, encontrar un sistema de coacción recíproca que proteja a cada uno del obstáculo que el arbitrio de otro puede significar para el uso externo de su libertad según una ley universal. Esta protección está adherida al reconocimiento a cada individuo de una facultad para impedir efectivamente, desde una eficacia que procede de la razón y no de la fuerza o violencia, que el arbitrio de otro tome o use lo que es suyo. La *positividad* de esa coacción [*Zwang*], por emplear el vocabulario institucional de Hume-Deleuze se expresa con la compleja expresión, que encierra una oposición real, «impedimento de un obstáculo de la libertad» [*Verhinderung eines Hindernisses der Freiheit*]<sup>39</sup>, operación mediante la cual se respeta el principio universal del Derecho, que está ligado a la capacidad de coaccionar a quien lo viola<sup>40</sup>. Las relaciones jurídicas no gestionan el resultado del reconocimiento de las propiedades provisionales, declaradas tales por una voluntad unilateral, que quedarían sancionadas como perentorias, sino que el hecho de que cada uno de los hombres se vea arrojado a una parte de la Tierra viene a ser el mínimo de intuición imprescindible para que cada uno de los miembros de la especie humana se sienta ligado a los demás mediante obligaciones de justicia recíprocas. Dicho de otra manera, el postulado que hace posible la *posesión*, a diferencia de la mera *tenencia*, pone de manifiesto que el uso externo de la libertad debe estar ligado a la facultad para coaccionar y que la *prior aprehensio*, a saber, el acto del arbitrio con que una voluntad unilateral ocupa algo exterior, debe ser ratificada por una voluntad *a priori*, omnilateral, unificada y legisladora. La precedencia que una voluntad omnilateral y puramente racional posee en toda proposición jurídica, hace posible extender la sensibilidad hacia el Derecho a toda la Tierra, al tratarse de la única modalidad de coexistencia que garantiza la consecución de la paz, convertida por

---

<sup>37</sup> KANT, *Metafísica de las costumbres*, «Doctrina de la virtud» (= *TL*), § 11, AA 06, p. 434-435.

<sup>38</sup> KANT, *Naturrecht Feyerabend*, AA 27, p. 1322.

<sup>39</sup> *RL*, «Introducción a la RL», § C, AA 06, p. 231.

<sup>40</sup> *RL*, «Introducción a la RL», § D, AA 06, p. 231.

Kant en fin final de la ciencia jurídica<sup>41</sup>, lejos de un presunto blindaje de los propietarios supuestamente originarios, a los que parece favorecer la *lex permissiva*. La racionalidad del Derecho justifica su aplicación a todos los puntos del globo terrestre: «se ha avanzado tanto en el establecimiento de una comunidad (más o menos estrecha) entre los pueblos de la Tierra que la violación del derecho en *un* punto de ella repercute en *todos* los demás<sup>42</sup>» y un Derecho cosmopolita es el complemento jurídico del Derecho público que contribuye a alcanzar la paz perpetua. La Doctrina kantiana del Derecho confirma la afirmación de Deleuze y Guattari según la cual la revolución copernicana «pone el pensamiento directamente en relación con la Tierra<sup>43</sup>», desplegando sobre ella un tejido jurídico semejante al de la geometría euclídea y consistente en axiomas, postulados, definiciones y deducciones.

Kant señala la existencia de una antinomia en la «crítica de la razón práctico-jurídica», consistente en dos declaraciones contrapuestas, cuyo conflicto sólo puede resolverse mediante el postulado de la razón práctica concerniente al Derecho. La tesis sostiene, por un lado, que «*Es posible* que yo tenga algo exterior como mío, aunque no esté en posesión de ello». La antítesis, por otro, declara que «*No es posible* que tenga algo exterior como mío, si no estoy en posesión de ello<sup>44</sup>». Los estudiosos mantienen posiciones enfrentadas con respecto a este conflicto racional en punto a la posibilidad de lo jurídico<sup>45</sup>, pero

---

<sup>41</sup> RL, «Conclusión», AA 06, p. 355: «[E]ste establecimiento universal y duradero de la paz no constituye sólo una parte, sino la totalidad del fin final de la doctrina del derecho, dentro de los límites de la mera razón, porque el estado de paz es el único en que están garantizados mediante *leyes* lo mío y lo tuyo [...]; pero la regla de tal constitución no ha de tomarse —como una norma para otros— de la experiencia de aquellos a los que hasta ahora les ha ido mejor con ello, sino que ha de ser sacada por la razón *a priori* del ideal de una unión jurídica entre los hombres bajo leyes públicas en general, porque todos los ejemplos (en cuanto que sólo pueden aclarar, pero no pueden probar nada) son engañosos, y necesitan sin duda una metafísica, necesidad que admiten incluso involuntariamente los que se burlan de ella, cuando dicen, por ejemplo, como hacen a menudo: «la mejor constitución es aquella en que tienen el poder las leyes y no los hombres»».

<sup>42</sup> ZewF, AA 08, p. 360.

<sup>43</sup> Vd. DELEUZE, G. - GUATTARI, F., *¿Qué es filosofía?*, Anagrama, Barcelona 1990, pp. 86 y 102): «El concepto no es objeto, sino territorio. No tiene un Objeto, sino un territorio».

<sup>44</sup> RL, § 7, AA 06, p. 255.

<sup>45</sup> Vd. KERSTING, W., «Freiheit und intelligibler Besitz: Kants Lehre vom synthetischen Rechtssatz a priori», *Zeitschrift für Philosophie* 6 (1981), p. 38: «[El postulado afirma] el derecho al dominio [*Herrschaftsgewalt*] sobre objetos externos [como] un título natural de la libertad del arbitrio [que] no puede ser restringido legalmente. Toda regulación legal, cuyas normas restrinjan o hasta nieguen el derecho de libertad de dominio sobre el reino de objetos, debe ser rechazada. El postulado constituye una relación trascendental del Derecho entre la libertad de arbitrio como tal y los objetos externos, confiere a la libertad del arbitrio un poder legal absoluto sobre objetos externos». BRANDT, R., «Das Erlaubnisgesetz, oder: Vernunft und Geschichte in Kants RL» in Id. *Rechtsphilosophie der Aufklärung*, W. de Gruyter Berlin/New York 1982, pp. 233-275, y PINZANI, A., «Chi è il soggetto della *Dottrina del Diritto*», in V. ROCCO - M. SGARBI (eds.), *Diritto e storia in Kant e Hegel*, Verifiche, Trento 2011, p. 35ss., han señalado algunas dificultades, por cuanto no dejan de ver en un acto arbitrario, a saber,

seguiremos a K. Flikschuh en su consideración de que el postulado de razón práctica concede a cada una de las afirmaciones su parte de razón, corrigiendo sustancialmente a ambas. Así, por ejemplo, la *tesis* aboga por una relación inteligible entre el arbitrio del sujeto y un objeto exterior a su arbitrio, como si bastara la voluntad de uno para legitimar la exclusividad de la propiedad, mientras que la *antítesis* expresa reservas con respecto a una posesión exclusiva de objetos externos, atendiendo al derecho que cada cual tiene a hacer un uso igualmente amplio de su capacidad de adquisición. A diferencia de las proposiciones antinómicas, el postulado restringe la validez de toda declaración de propiedad al principio universal del Derecho:

Es posible tener como mío cualquier objeto exterior de mi arbitrio, es decir, es contraria al derecho una máxima según la cual, si se convirtiera en ley, un objeto del arbitrio tendría que ser *en sí* (objetivamente) un objeto sin *dueño* (*res nullius*)<sup>46</sup>.

Poco más adelante, este postulado se considera una *lex permissiva*, a saber, una ley que ni prescribe ni prohíbe, sino que autoriza una transgresión provisional del principio universal del Derecho, que la razón «quiere que valga como principio<sup>47</sup>». De esta manera, se vuelve posible la escena en que alguien adquiere un objeto externo y reclama su legítima posesión frente al arbitrio ajeno, recibiendo como réplica la reivindicación del prójimo de contar con un derecho igualmente válido. La Naturaleza misma quiere que el Derecho triunfe —«quiere a toda costa que el Derecho conserve, en último término, la supremacía» (ZewF, AA 08: 367)—, si bien su poderoso marco retórico no puede sustituir la necesaria obra legal de los hombres con vistas a poner a la vida sobre la tierra en *estado de Derecho*. La razón quiere la escena de la agresión de un sujeto a los derechos de posesión de otro como una componenda provisional que permita probar que la historia de la libertad en su uso externo comienza también con el mal, y por ello debe ser corregida desde la razón<sup>48</sup>. Este es el tránsito racional del único derecho innato, la *libertad*, al derecho adquirido de

---

el de la *prior apprehensio* del § 14, la base empírica irreductible de la doctrina racional del Derecho de Kant, lo que vicia de antemano toda operación de la justicia distributiva, condenada de antemano a sancionar como perentoria una desigualdad inicialmente tan provisional como arbitraria.

<sup>46</sup> RL, § 2, AA 06, p. 246.

<sup>47</sup> RL, § 2, AA 06, p. 247.

<sup>48</sup> Del mismo modo, la vida interestatal ve garantizado el equilibrio de sus diversas fuerzas por medio de un equilibrio mecánico de fuerzas entre los Estados; *vd.* KANT, *Hacia la paz perpetua*, «De la garantía de la paz perpetua», AA 08, p. 367: «[L]a voluntad de todo Estado (o de su autoridad suprema) es llegar a la situación de paz duradera dominando a todo el mundo, si es posible. Pero la *naturaleza quiere* otra cosa. —Se sirve de dos medios para evitar la confusión de los pueblos y diferenciarlos: la diferencia de *lenguas* y de *religiones*; estas diferencias llevan consigo, ciertamente, la propensión al odio mutuo y a pretextos para la guerra, pero, con el incremento de la cultura y la paulatina aproximación de los hombres a un más amplio acuerdo en los principios, estas diferencias conducen a coincidir en la paz, que se genera y garantiza mediante el equilibrio de las fuerzas en una viva competencia [*durch ihr Gleichgewicht im lebhaftesten Wetteifer derselben*] y no con el debilitamiento de todas las energías, como ocurre en el despotismo (cementerio de la libertad)».

la *propiedad*. La *lex permissiva*, lejos de sancionar el «derecho del más fuerte<sup>49</sup>», evidencia que no hay uso externo de la libertad que no se suprima a sí mismo por obra de la violencia mutua si los sujetos persisten en no abandonar su punto de vista unilateral y se resisten a ingresar en el Derecho público<sup>50</sup>. Por ello, toda adquisición originaria de algo exterior ha de realizarse mirando hacia la idea de un estado civil, si bien la adquisición será provisional al producirse antes de la realidad de ese estado, del que no se deriva, pero de cuya normatividad depende su legitimidad perentoria<sup>51</sup>. El favor de ley [*Gunst des Gesetzes*] que acompaña a una adquisición provisional del suelo depende del consentimiento dado por otros, durante el tiempo en que se resistan a entrar en un estado civil<sup>52</sup>. Este ritmo doble, entre el reconocimiento dado por los *singuli* a los autores de la *prior apprehensio* y el reconocimiento de la igualdad ante la ley recuerda poderosamente la exposición hegeliana del origen doble del Estado, en el que cabe reconocer, por un lado, la lucha por el reconocimiento como su origen fenoménico —un «comienzo fenoménico»— y, por otro, el principio sustancial<sup>53</sup>. Ni siquiera los hombres se conducirán injustamente si disputan y mantienen posiciones contrapuestas —porque «lo que vale para uno vale también recíprocamente para el otro, como en un convenio<sup>54</sup>»—, pero desde el punto de vista de la razón no hay mayor injusticia, pues persisten en un estado indigno de la razón práctica de los hombres, en el que nadie puede estar seguro frente a la violencia ejercida por otro<sup>55</sup>. Por ello, el postulado de la razón práctica referente al Derecho no puede sino desembocar en un postulado de Derecho público que sostenga lo siguiente:

---

<sup>49</sup> Vd. *RL*, § 54, AA 06, p. 344: «[L]os Estados considerados en su relación mutua externa (como salvajes sin ley), se encuentran por naturaleza en un estado no jurídico; [...] este estado es un *estado de guerra* (del derecho del más fuerte)».

<sup>50</sup> Vd. FLIKSCHUH, K., *Kant and Modern Political Philosophy*, CUP, Cambridge 2000, pp. 141-142: «Mi intento de demostrarte que estás ahora (subsiguientemente a mi adquisición) bajo una obligación de justicia hacia mí me conduce a reconocer que ya estoy (como resultado de mi adquisición) bajo una obligación de justicia hacia ti. El juicio reflexionante hecho posible por la *lex permissiva* no me confirma en mi exigencia de tu obligación hacia mí, sino que me previene con respecto al hecho de mi obligación previa hacia ti. De esta manera, mi obligación de justicia hacia ti se sigue como un corolario del ejercicio de mi libertad de arbitrio y acción» [trad. mía].

<sup>51</sup> *RL*, § 15, AA 06: 264. Cfr. GUYER, P., «Kant's Deductions of the Principles of Right», in M. TIMMONS (ed.), *Kant's Metaphysics of Morals, Interpretative Essays*, Oxford U.P., Oxford 2002, p. 63: «Pero, toda vez que las condiciones psicológicas y físicas de nuestra existencia son tales que inevitablemente intentaremos exigir derechos de propiedad en circunstancias en que nos llevará a enterar en conflicto con otros, también tenemos un *deber* de exigir tales derechos con la mirada en la condición civil y, a su vez, de producir la condición civil» [trad. mía].

<sup>52</sup> *RL*, § 16, AA 06, p. 267.

<sup>53</sup> Vd. HEGEL, *Enz.*, § 433.

<sup>54</sup> *RL*, § 42, AA 06, p. 307.

<sup>55</sup> La identificación y reconocimiento del sujeto individual en el universal del Derecho será ulteriormente elaborado por Hegel, *GPhR*, § 260: «El Estado es la realidad efectiva de la libertad concreta. Por su parte, la *libertad concreta* consiste en que la individualidad personal y sus intereses particulares, por un lado, tengan su total *desarrollo* y el *reconocimiento de su derecho* (el el sistema de la

[E]n una situación de coexistencia inevitable con todos los demás, debes pasar de aquel estado [del Derecho privado como estado de naturaleza] a un estado jurídico, es decir, a un estado de justicia distributiva. La razón para ello puede extraerse analíticamente del concepto de *Derecho* en las relaciones externas, por oposición a la *violencia (violentia)*<sup>56</sup>.

La anterioridad cronológica de la adquisición unilateral (o incluso bilateral, si procede de un pacto con otro) de un terreno, por ejemplo, se convierte, de la mano de la *lex permissiva* en ocasión para reconocer la necesidad de que la idea de posesión original en común de la Tierra (*communio fundi originaria*) rija de antemano para la legitimación de todo título de propiedad. Esta posesión común, «dada la unidad de todos los lugares sobre la superficie de la Tierra como superficie esférica<sup>57</sup>», nada tiene que ver con la distribución progresiva de un stock originario compartido, como parece lógico derivar de la ficticia *communio primaeva* de Grocio y Pufendorf, sino que introduce a la idea de una voluntad originalmente unida como X necesaria para reconocer el derecho a la propiedad de algo externo, a pesar del acuerdo que coyunturalmente pueda producirse entre dos sujetos. Con ello, las relaciones jurídicas dejan necesariamente de considerarse como un *enlace entre un sujeto y un objeto*, para considerarse primariamente como *relaciones entre sujetos*, que deben conducirse con arreglo a la coexistencia de la libertad externa de sus arbitrios respectivos, relaciones de las que se derivan posteriormente relaciones de sujetos con objetos del arbitrio:

Quien piense que su derecho se liga, no inmediatamente a personas, sino a cosas, tendrá que representarse ciertamente lo siguiente (aunque sólo de un modo oscuro): puesto que al derecho de una parte corresponde un deber de la otra, la cosa exterior, aunque la haya perdido el primer poseedor, permanece siempre, sin embargo, obligada a él; es decir, se resiste a cualquier otro presunto poseedor, porque ya está unida a aquél; y así mi derecho, semejante a un *genio*, que acompaña a la cosa y la preserva de todo ataque extraño, remite siempre a mí a todo poseedor extraño. Es, por tanto, absurdo imaginar obligaciones de una persona con respecto a cosas y viceversa, aun cuando sea lícito de todos modos hacer sensible la relación jurídica mediante tal imagen y expresarse así. [...] Por mi arbitrio unilateral no puedo obligar a nadie a abstenerse de usar una cosa, a lo cual de otro modo no estaría él obligado: así pues, sólo puedo hacerlo mediante el arbitrio unificado de todos en una posesión común. De no ser así, tendría que pensar el derecho a una cosa como si la cosa tuviera una obligación para conmigo y derivar de ahí el derecho frente a todo poseedor de la misma; lo cual es un modo de representación absurdo<sup>58</sup>.

---

familia y de la sociedad civil), y por otro se conviertan por sí mismos en interés de lo universal, al que reconozcan con su saber y su voluntad como su propio *espíritu sustancial* y toman como *fin último* de su *actividad*», trad. de J.L. Vermal.

<sup>56</sup> RL, § 42, AA 06, p. 307. P. Guyer se ha ocupado de argumentar a favor de la articulación deductiva que enlaza en una misma secuencia lógica al principio universal del Derecho, al postulado del Derecho privado y al Postulado del Derecho público, *op. cit.*, 2002, p. 64.

<sup>57</sup> RL, § 13, AA 06, p. 262.

<sup>58</sup> RL, § 11, AA 06, p. 260-261. La misma idea, a saber, toda relación de derecho media entre personas, y no entre personas y cosas, puede encontrarse en RL, § 17, AA 06, p. 268: «[L]a eliminación

Esta manera de relacionarse los arbitrios, propia de la justicia distributiva (*RL*, § 44) —en la que, por primera vez, cada uno puede mantener lo suyo (*suum cuique tribuere*)—, que ninguna voluntad puede sancionar unilateralmente, al ponerse fin a la controversia y disputa de los derechos, no puede alcanzarse en un estado no-jurídico como el *status naturalis*, pero tampoco en un estado social, como *status artificialis*, sino sólo en un estado basado en la *unión civil*, esto es, un estado de subordinación —entre el soberano y súbditos—, que hace posible una sociedad, como sistema de sujeción de los ciudadanos colegisladores a leyes comunes. Esta clasificación está calcada sobre la doctrina de Derecho natural de Achenwall<sup>59</sup>, que manejaba una doble distinción. Una primera discernía entre *estados sociales*, donde una multiplicidad de sujetos comparten un fin común y duradero<sup>60</sup>, y *estados extra-sociales*, donde no hay fines compartidos, como ocurre con los individuos que se encuentran en un desierto o al ladrón y su víctima. La segunda distingue entre un *estado originario*, previo a todo *factum* jurídico, y *estado adventicio*, que Pufendorf había usado con anterioridad<sup>61</sup>, identificable con todo estado social. Kant critica la primera, pero hace uso de la segunda para regular mediante una idea práctico-jurídica el marco de los actos de adquisición. La materia del Derecho privado no recibe ningún aditamento del Derecho público. Lo que se añade en realidad es «la forma jurídica de la convivencia», que ahora precisa de la promulgación universal del cuerpo legal. Tal promulgación se realiza en nombre de una voluntad omnilateral, originalmente unificada, que debe regular también el mercado público (*RL*, § 39, AA 06: 303), sin intervenir paternalista y despóticamente en él, dado que su dinámica interna pertenece al modo en que los individuos persiguen su felicidad. Es interesante reparar en el hecho de que, si bien el legislador supremo o soberano, representante del pueblo, no puede ser un propietario como los demás, pues en ese caso podría reducir a los ciudadanos al estado de siervos de la gleba, privados de toda libertad, «también puede decirse que *posee todo*, porque tiene el derecho de mando sobre el pueblo (el de adjudicar a cada uno lo suyo), al que pertenecen todas las cosas exteriores (*divisim*)<sup>62</sup>». Esa posesión universal e ideal no se inmiscuye en las operaciones comerciales ni en las transacciones vinculadas a la justicia conmutativa que pueda albergar una unión civil, pero allí donde el hambre y la precariedad pongan en peligro la conservación del cuerpo estatal (*salus publica suprema lex esto*), el legislador

---

u omisión (abstracción) de esas condiciones sensibles de la posesión, como relación de la persona con *objetos* que carecen de obligación, no es sino la relación de una persona con *personas*, que consiste en *obligar* a todas ellas, en lo que se refiere al uso de las cosas, por la *voluntad* de la primera, en la medida en que ésta coincide con el axioma de la libertad exterior, con el *postulado* de la facultad y de la *legislación* universal de la voluntad pensada como unificada *a priori*; lo cual, por tanto, es la *posesión inteligible* de las cosas, es decir, la posesión por el mero derecho, aunque el objeto (la cosa que poseo) sea un objeto sensible» y en *Vor. zur RL*, AA 23, p. 213 y 227.

<sup>59</sup> *RL*, § 41, AA 06, p. 306-307.

<sup>60</sup> ACHENWALL, *Ius naturale*, *Prol.*, § 82.

<sup>61</sup> *De iure*, I.1, § 7; *De officio*, II.1, § 2 y II.II, § 1.

<sup>62</sup> *RL*, «Observación general» al § 49, § B, AA 06, p. 324.

tiene legitimidad para no permanecer indiferente, instando al gobierno a obligar a quienes más tienen a procurar sustento a los indigentes mediante los cauces que parezcan más oportunos, por ejemplo, aquellos que les permitan recuperar su independencia civil en lugar de perpetuar la dependencia de otros:

La voluntad universal del pueblo se ha unido para configurar una sociedad que ha de conservarse perpetuamente y se ha sometido al poder estatal interno con el fin de conservar a los miembros de tal sociedad incapaces de mantenerse por sí mismos. Por tanto, gracias al Estado es lícito al gobierno obligar a los poderosos a procurar los medios de subsistencia a quienes son incapaces de ello, incluso en lo que se refiere a las necesidades más básicas; porque es en su existencia, como acto de sumisión a la protección y previsión de la comunidad, que les es necesaria para existir, y a la que se han obligado, donde el Estado funda ahora su derecho de obligar a los poderosos a contribuir con lo suyo a la conservación de sus conciudadanos. Esto puede realizarse gravando la propiedad de los ciudadanos o de su comercio o mediante fondos establecidos y sus intereses, no para satisfacer las necesidades del Estado (que es rico), sino las del pueblo; pero no simplemente por medio de contribuciones *voluntarias* [...], sino por medio de contribuciones obligatorias como cargas públicas<sup>63</sup>.

Naturalmente, estudiosos atentos como Kersting han considerado que una medida como la anterior tiene una naturaleza meramente pragmática, lo que nosotros matizaremos de la manera siguiente: ningún legislador tiene legitimidad, a juicio de Kant, para mermar la vida económica de la sociedad civil, pero no puede dejar de pronunciar su veto a ciertas prácticas en aquellos casos en que el compromiso de conservación perpetua del cuerpo estatal se vea amenazado. Kant calla con respecto al origen de la pobreza y necesidad que se quiere combatir. Ya sea la naturaleza que vuelve a introducirse en el seno civil, ya sean *poderes salvajes* tolerados por el Estado, el desequilibrio que introducen en la vida en común debe ser combatido por medidas legales, de suerte que el Derecho público no se convierta en un mero ritual estatutario, administrativo y y meramente técnico, sino que siga actuando como la única matriz de las condiciones que hacen posible la vida sobre la Tierra en términos de dignidad y justicia<sup>64</sup>. No puede hacerse de Kant

---

<sup>63</sup> RL, «Observación general» al § 49, § C, AA 06, p. 326. Para una lectura de la equidad social conectada con el fin final del Derecho, vd. RIVERA-CASTRO, F., «Social Equality and the Highest Political Good of Perpetual Peace», *Jahrbuch für Recht und Ethik* 16 (2008), pp. 251-273. Cfr. GUYER, P., «Kantian Foundations for Liberalism», *Jahrbuch für Recht und Ethik* 5 (1997), pp. 137 y 123, cuya interpretación del derecho público kantiano nos parece excesivamente subjetivista y poco atento a la voz de la razón que protagoniza el paso del estado de naturaleza social al estado civil, del que naturalmente se derivan beneficios objetivos para todas las partes como un todo jurídico.

<sup>64</sup> La negación del derecho de ciudadanía, es decir, de voto, a los individuos que están condenados a vivir en condiciones precarias, en virtud de su carencia de un patrimonio propio, se debe, a juicio de Kersting, «al miedo de la clase burguesa propietaria frente a un escenario democrático que deje a cada uno la misma cuota de poder político y legislativo», KERSTING, W., «Kant's Concept of the State», in H. WILLIAMS (ed.), *Kant's Political Philosophy*, University of Wales Press, Cardiff 2002, p. 153. Vd. comentarios críticos de esta postura en CARANTI, L., «Politica», in S. BESOLI - C. LA ROCCA - R.

un defensor del *Estado social de derecho* [*sozialer Rechtsstaat*], que además aparece en la Filosofía del Derecho de la mano de formas de mandato más despóticas que republicanas, y sin duda rayanas con un paternalismo que confunde la protección de la libertad como único derecho innato con el suministro a los ciudadanos de algo así como la felicidad que ellos deberían procurarse por sus propios medios. El Estado —sostiene por ejemplo Lorenz von Stein— no puede desentenderse de la realidad social, es decir, del régimen de dependencias ligado a la inserción social de cada ciudadano. El individuo carece de existencia real, más allá de la mera existencia latente que le brinda su psicología, si no encuentra su lugar en las articulaciones institucionales del Estado, y el Estado será una mera abstracción en caso de no interesarse por las determinaciones que la sociedad civil impone a la vida de los individuos. Kant encontraría una cierta apología del despotismo por filantropía a nuestro entender en la «monarquía de reforma social» preconizada por juristas como L. von Stein<sup>65</sup>, por lo que la conexión entre sociedad y unión civil pensada por su Doctrina del Derecho no puede reducirse a una jerarquía orgánica, sino más bien a una pluralidad de esferas, dotadas de un fin distinto —la felicidad y la libertad—, lo que no es óbice para que entren en conflicto, pero sí descarta que la solución dependa de que la superior subsuma a la inferior.

---

MARTINELLI (a cura di), *L'universo kantiano. Filosofia, scienze, saperi*, Quodlibet, Macerata 2010, pp. 366-367, de los que participamos plenamente.

<sup>65</sup> A juicio de von Stein, cuando en una sociedad predomina la desigualdad de clase, la mera proclamación constitucional, como principio jurídico supremo, de la igualdad del Derecho público [*Gleichheit des öffentlichen Rechts*] equivale a la anteposición del efecto a la causa, dado que, sin garantizar la independencia social de las clases inferiores —en lo que supondría una *Hebung der niederen Klassen* (*Geschichte der sozialen Bewegung in Frankreich* =GsB, I, p. 48)—, no se extenderá a las mismas un ejercicio efectivo de la libertad política. El Estado cuenta con dos planos fundamentales de acción (GsB, I, p. 48): a) en punto a su *constitución*, promulga el principio de igualdad de Derecho público y b) en punto a la *administración*, debe tomar medidas para elevar a las clases inferiores a un estado de independencia social suficiente, garantizando así a todos el acceso a los bienes espirituales y materiales [*geistige und materiale Güter*] (GsB, III, 104), ahora bien, para conseguirlo un cuerpo administrativo de funcionarios deberá mantener una absoluta neutralidad por relación a la clase dominante, favoreciendo la elevación de la clase inferior y políticamente sometida, que von Stein identifica con una «monarquía de reforma social» (GsB, III, p. 41), con la que digamos que se pierde lo que se gana, desde un punto de vista republicano, con esta atención a lo social por parte de una teoría política. Para una discusión sobre el surgimiento y propósito de la obra de von Stein vd. WASZEK, N., «Aux sources de l'État social à l'allemande: Lorenz von Stein —et Hegel». *Revue germanique internationale* 15 (2001), pp. 211-238) y «Peut-on, avec Kant, passer de l'État du droit (*Rechtsstaat*) à un État de droit social (*sozialer Rechtsstaat*) ?», in O. AGARD - F. LARTILLOT (dir.), *Kant : l'anthropologie et l'histoire*, L'Harmattan, Paris 2001, pp. 185-200.

FERNANDO EVANGELISTA BASTOS\*

## UTOPIA E PODER

*Com alguma desta fê e audácia poderemos ainda desarmar as inteligências castradas que se preparam agora para mascarar a sua insanidade e impotência políticas num sacrifício de toda a vida aos seus rituais dementes e aos Deuses Nucleares. Nessa vitória, se a alcançarmos, não procuraremos a utopia num horizonte histórico de um futuro longínquo, e muito menos na Lua ou num planeta remoto. Encontrá-la-emos nas nossas próprias almas e na terra, debaixo dos nossos pés, ainda disponível para alimentar as forças da vida e do amor, e para restaurar no próprio homem o sentido das suas potencialidades mais-que-humanas.*

Lewis Mumford

### Resumo

Uma sociedade capaz de criar utopias demonstra o seu vitalismo próprio, o seu desejo de perfectibilidade, o seu inconformismo... Contudo, dever-se-á ter sempre presente que qualquer utopia proposta deve ter as suas raízes e o seu alcance na dimensão de um possível temporalmente aceitável. Caso contrário, a utopia ficará prisioneira de um *não-lugar* meramente metafísico, com pouca utilidade política, e onde apenas o discurso da ficção científica lhe poderá dar, eventualmente, um uso adequado. Por outro lado, não pode esquecer-se que a utopia não faz sentido como máscara do poder a que se contrapôs e lhe deu origem, sob pena de por em causa as razões da sua criação.

**Palavras chave:** Utopia, Poder, Política, Sociedade, Indivíduo.

**Autores:** Lewis Mumford, José Antonio Marina, Alain Touraine, Adalberto Dias de Carvalho, Jean Servier.

### Abstract

A society capable of creating utopias demonstrates its own vitalism, its desire of perfectibility, its nonconformity... However, it should be remembered that any proposed utopia must have its roots and its scope the size of a temporally acceptable possible. Otherwise, utopia will be imprisoned in a purely metaphysical *non-place*, with little political utility, and where only the discourse of science fiction may possibly give it an adequate use. On the other hand, we cannot forget that utopia does not make sense as the mask of power against which it stood and to which it gave birth, at risk of jeopardizing the reasons for its creation.

---

\* Investigador do Instituto de Filosofia da Universidade do Porto / Gabinete de Filosofia da Educação. Email: fembastos@gmail.com.

**Keywords:** Utopia, Power, Politics, Society, individual.

**Authors:** Lewis Mumford, José Antonio Marina, Alain Touraine, Adalberto Dias de Carvalho, Jean Servier.

Quando analisamos as utopias políticas produzidas na história do pensamento, podemos verificar que elas nos remetem sobretudo para a conceptualização de projectos cuja estrutura visa a perfeição totalizadora do sistema político e dos modos como se disciplina a relação entre os homens de uma sociedade, e entre os homens e as organizações que os supervisionam.

O homem é apenas considerado como um todo e raramente como unidade indivisa com vontade própria<sup>1</sup>. Aliás, a primeira condição, transversal a qualquer uma das grandes utopias, consiste precisamente em justificar a alienação da vontade individual como pré-requisito à harmonia e preservação do projecto. Cremos, por isso, que aqui reside o primeiro grande problema e o obstáculo decisivo à sua implementação. A dimensão social sobrepõe-se ao indivíduo, ideologizando-o como elemento servil e, por isso mesmo, secundarizado, condição fundamental à sua concretização e preservação – como já referimos. Nesse sentido, o *cidadão massa* é dócil e passivo porque se desconhece como tal. Como consequência, a cidadania *autorizada* e valorizada pela utopia é a que *narcotiza* os cidadãos na sua acção e capacidade crítica, sem contudo o tornar visível, uma vez que o bem-comum e o sistema ideológico da utopia assim o reclamam.

Deste modo, existe a necessidade de uma alteração do paradigma utópico<sup>2</sup> capaz de reunir condições diferentes à sua implementação sem os constrangimentos ou resistências que o passado manifestou. O ponto de partida deve fundar-se primeiramente no indivíduo, na sua perfectibilidade, na sua libertação, na recusa da aceitação da injustiça, da humilhação e da afirmação da resistência:

---

<sup>1</sup> Quando analisamos as utopias políticas ao longo da história verifica-se uma preocupação centrada numa nova organização social e no modo como cada indivíduo se lhe pode adequar contribuindo, assim, para a superação do que se quer ultrapassar. As direcções e os pressupostos das utopias políticas são eminentemente sociais, o valor do indivíduo reside na capacidade de acomodação a esse projeto reforçando desse modo a importância da harmonização, ou seja, da disciplina que cada um impõe a si próprio como modo de não hipotecar o coletivo.

<sup>2</sup> A alteração do paradigma utópico proposto implica uma reconfiguração dos pontos de partida. Para se promover uma alteração do projeto social é necessário, antes de mais, provocar uma mudança individual, «Apenas indivíduos autónomos podem originar sociedades autónomas. A inversão desta fórmula explica, quanto a nós, todos os fracassos utópicos, todo o desnorre que a História registou como tentativas de aperfeiçoamento da sociedade humana. Só partindo de uma utopia do individual, no sentido em que a libertação e dignificação só poderão ser alcançadas se primeiramente soubermos promover em cada um de nós a autolibertação, se poderá tornar viável a construção de uma sociedade livre e verdadeiramente autónoma. Assim, não é uma sociedade autónoma que faz cidadãos autónomos, são, pelo contrário, os cidadãos autónomos que, para o serem efetivamente, exigem uma comunidade autónoma» (BASTOS, Fernando Evangelista, *Arqueologia(s) do poder – Espaço público: um projecto político, antropológico e poético*, Edições Afrontamento, Porto 2012, p. 327).

Esta forma de resistência contém em si mesma uma afirmação de si, não só como actor social mas como sujeito pessoal. A destruição da ideia de sociedade só nos pode salvar de uma catástrofe se levar à construção da ideia de sujeito, à procura de uma acção que não vise nem o lucro nem o poder nem a glória, mas afirme a dignidade de cada ser humano e o respeito que ele merece<sup>3</sup>.

A época clássica bem como a Idade Média encontram-se, na realidade, mais próximas de nós do que, à partida, poderíamos imaginar, na medida em que a sua herança enforma um espesso substrato do nosso mundo: as tradições parlamentares, a vida urbana, os estados nacionais, as línguas europeias e o ensino superior, são alguns dos domínios em que nos encontramos em débito para com ela. Os alicerces conceptuais de Platão, Aristóteles e Agostinho não só continuam presentes nos tempos que lhes seguiram, como se mantêm vivos nas utopias e no sentido crítico com que todas as épocas se nos apresentam e são, por nós, olhadas.

As promessas, nunca concretizadas, que encontramos nesses projectos revelam-nos que a força motriz que implode as utopias, nunca chegou verdadeiramente a estar afastada do espírito dos homens. Na raiz dessas propostas (Platão, Aristóteles e Agostinho), sobrevive essa mesma marca reescrita para além deste mundo, simulacro, cópia e expressão do mutável e do corruptível; expressão, por seu lado, de uma incompletude que, gerando insatisfação, projecta a existência humana para a esperança (que não é passível de corroboração): o Mundo das Ideias, o Mundo Supra-sensível, a Cidade Celeste.

Não será por isso estranho que a utopia dos primeiros mil e quinhentos anos da nossa era esteja configurada como uma utopia das alturas<sup>4</sup>, condição que lhe permitia sobreviver à corruptibilidade e ao desgaste evanescente que o confronto com a realidade criada impunha, pelo iniludível fracasso das empresas humanas no que à organização social e política dizia respeito. Utopia nascida de um tipo de desistência, o que parecendo à partida paradoxal, não o é de facto. Enquanto a produção mitológica situava a sua concretização num *sem-tempo imemorial* do passado e o sentido escatológico num futuro terminal da história, a utopia projecta-a num futuro e num espaço conceptual, não imaginário apesar de imaginado, porque o seu *telos* não é ficar prisioneiro dessa produção imaginativa mas, pelo contrário, servir de modelo às transformações do mundo. A utopia como *sem-lugar*, como reino das ideias, é, afinal, lugar concreto, produto transformado de uma ideia urgente que quer apagar um presente sofrido, pondo em seu lugar a possibilidade de uma vida configurada eternamente num estado de felicidade.

Se, por um lado, os homens estão cientes que já nenhum projecto consegue resistir à diversidade e interesses humanos, uma vez que o caos, a guerra, a revolta, a usurpação do bem transformado em mal e do mal imposto como bem, amesquinham o olhar e o impedem de criar visões optimistas, por outro lado, logo que vislumbram a utopia,

---

<sup>3</sup> TOURAINE, Alain, *Um Novo Paradigma*, Instituto Piaget, Lisboa 2005, p. 103.

<sup>4</sup> Esta utopia das alturas marcou as propostas político-religiosas de grandes pensadores da Igreja de S. Agostinho a Campanella e que se caracterizaram, entre outros aspetos, por idealizarem modos de organização humana com vista à salvação dos homens a partir desta vida.

mesmo que seja de *escape*, como suficientemente salvaguardada para se impor como convergência atractiva para a aceitação de uma nova realidade, os homens, por mais miseráveis que se sintam ou vivam, porque necessitam desse suporte utópico, logo se abrem a essa predisposição<sup>5</sup>.

Neste sentido, toda a ancestral produção religiosa teve a sua origem nessa necessidade utópica que a reflexão ontológica sobre o sentido do mundo, do homem e da vida, impuseram à angústia presente no humano. A posterior *ilha da utopia*, projecto político-antropológico, foi pois uma actualização da *ilha dos bem-aventurados*, dos descrentes na vida, para quem este mundo não tinha futuro e a vida nele presente era apenas castigo e expiação. As manifestações públicas de fé eram a evocação dessa disponibilidade e da renúncia a uma realidade que castrava a utopia da imortalidade. Mais poderosa do que qualquer outra convicção, esta utopia religiosa sobrevive ontologicamente no coração dos homens<sup>6</sup>.

Conformados com um mundo imperfeito, que já não tem solução, repleto de dificuldades e desesperanças, de mal, de injustiças e de *pecado*, a solução apenas poderia residir na aposta numa vida ainda não vivida, situada para lá do tempo, salvaguardada pela ignorância do que não é possível saber, pelo modo como se sabe que neste mundo já nada há a fazer. O refúgio da vida após a morte acaba, assim, por dar continuidade a uma matriz que os três pilares da civilização ocidental já haviam anunciado: uma conformação inconformada de apelo. Apelo que uma imaginação da perfeição, demasiado poderosa, dita como recusa de um poder não-ser; perfeita e completa, a utopia é imperativa e impõem-se ontologicamente por intermédio de uma manifestação de *maravilhamento* sentida pelo seu criador e em todos aqueles que por ela, acordam a esperança... a sua esperança. A utopia é, assim, um mundo paralelo que se opõe a este, como lugar de abundância, de paz e de reconciliação universais; é pensamento de um lugar que é um outro lugar que, parecendo lugar de parte nenhuma se quer lugar concreto de algum lugar; de um lugar acessível que nos albergue no seu seio, que nos salve, nos preserve e negue a decadência e a corrupção em que se vive<sup>7</sup>.

Esta concepção, tendo esmorecido com as energias optimistas do renascimento, não a anulou, antes a recolocou na dimensão silenciosa e emotiva dos homens, razão pela qual

---

<sup>5</sup> «Partindo das suas variações semânticas ao longo da história, podemos caracterizar a utopia como uma forma de pensamento político e social que alia a crítica à criatividade, a reflexão ao imaginário, a razão à esperança. A conjugação harmónica destes factores, aparentemente antitéticos, constitui a especificidade do discurso utópico, do mesmo modo que a distância entre as realizações concretas e o ideal sonhado constitui o denominador comum entre as várias utopias. O pensamento utópico é portador de aspirações e esperanças» (FREITAS, Manuel Costa, «Utopia» *Logos, Enciclopédia Luso-Brasileira de Filosofia*, vol. V, Editorial Verbo, Lisboa/São Paulo 1992, p. 369).

<sup>6</sup> A utopia da imortalidade é aquela que resiste e persiste como a mais densa projecção do homem, na medida em que nenhuma sociedade terrena, por mais perfeita que se considere, resolve a fome de eternidade (nas palavras de Unamuno) que habita nos corações dos homens.

<sup>7</sup> «A utopia é uma negação do mundo e dos seus conflitos, oferecendo aos homens a visão de uma sociedade perfeita» (SERVIER, Jean, *Histoire de l'utopie*, Gallimard, Paris 1982, p. 356).

(entre outras), o sentimento religioso permanece como marca e sobrevive às convulsões da História. O que o Renascimento permitiu foi uma abertura ao homem de encontro a si mesmo, neste mundo e para este mundo, mesmo que marcado pela inevitabilidade dramática do seu sentido escatológico que a esperança, alimentada pela fé, permite manter. O homem criou, desta forma, uma brecha para a política como instrumento de transformação das sociedades: *enquanto não se morre, que se viva o melhor possível*. Não será por conseguinte estranho que a partir dessa época, as teorias políticas e as vivências a ela associadas, tenham ocupado uma parte significativa das preocupações e reflexões dos homens<sup>8</sup>.

Se num primeiro momento podemos considerar a construção de utopias como um vitalismo esperançoso, como uma força ou um impulso vital adequado a uma perspectiva de que o mundo pode ser melhor, capaz de mobilizar, assimptoticamente, vontades humanas para uma perfectibilidade pessoal e, sobretudo social, não devemos omitir que

Quase todas as utopias são críticas implícitas da civilização em que se enquadram e representam também uma tentativa de revelar potencialidades ignoradas pelas, instituições em vigor ou soterradas debaixo de uma espessa crosta de costumes e tradições<sup>9</sup>.

Nesse sentido, toda a demanda presente nas configurações propostas nas utopias, revela, por um lado, o oferecimento de algo que se quer verdadeiramente novo, como resposta efectiva à estagnação e degradação de um presente e, por outro, a convicção de que o passado, que se quer transfigurar, se anula de imediato, sem lastro ou possibilidade de afectação/contaminação do novo ideal.

Esta ilusão de que é possível começar a partir de um *apagamento* que, até aí, tinha sido inscrito na natureza social e pessoal, pela vivência histórica, acaba por transformar as utopias adiantadas, como fossilizadas na sua constituição, comprometendo assim o objectivo da sua criação. Ou seja, as utopias propostas não foram capazes de ultrapassar a rigidez demasiado disciplinar em relação àquelas utopias que inauguraram a matriz da civilização ocidental.

«Disciplinar para bem viver», acabou por se transformar na essência da maior parte dos projectos utópicos, enredando-se na imposição de

uma disciplina monolítica a toda a variedade de actividades e interesses entrecruzados da sociedade humana, através da criação de uma ordem demasiado inflexível e da imposição de um

---

<sup>8</sup> «O Renascimento marca o início da concepção secular, hoje tão generalizada, do conhecimento do homem e do seu meio. O homem e o mundo deixaram de ser vistos apenas dentro de um contexto religioso e de ter lugar definido na hierarquia do Ser; as suas acções deixaram de ser julgadas unicamente em termos do drama da sua salvação e o mundo e o seu conteúdo de ser vistos como pouco mais do que os sinais exteriores de um significado teológico interior. Tanto o homem como o mundo passaram a ser estudados e entendidos por e para si próprios» (TROWER, James, *Breve História do Ateísmo Ocidental*, Edições 70, Lisboa 1982, p. 80).

<sup>9</sup> MUMFORD, Lewis, *Histórias das Utopias*, Antígona, Lisboa 2007, p. 10.

sistema de governo demasiado centralizado e absoluto para permitir qualquer alteração de padrão ou ir ao encontro de novas expectativas de vida. Por outras palavras, cada utopia era uma sociedade fechada organizada para impossibilitar o crescimento humano; quanto maior era o sucesso das instituições utópicas em gravar a sua marca no espírito dos seus membros, menores seriam as possibilidades de florescimento para uma mudança criativa e significativa. Esta tendência estática das utopias era acompanhada por uma concepção da vida, também ela, estática<sup>10</sup>.

Caracterizada por uma insistência transformadora, a utopia pretende reconfigurar os projectos políticos, as práticas sociais e as formas de estar e de ser dos indivíduos que constituem a comunidade ou o povo a refundir. Dissimuladas, ou não, as utopias políticas assentaram numa estratégia de contra-poder, de transformação revolucionária de mentalidades e de formas de vida. É nesta perspectiva que algumas dessas propostas sempre foram conotadas como tentativas ideológicas de condicionamento histórico-político. É neste sentido que também A. D. Carvalho procura problematizar a dimensão antropológica essencial da utopia, quando afirma que toda

a utopia acarreta um efeito de vertigem em tudo o que ele tem de positivo ou de negativo, ou seja, enquanto exerce um poder enorme de atracção, quase que de sedução, ou provoca uma reacção, quase instintiva de repulsa e de medo. Assimilada ao fascínio – e ao risco – da intervenção transgressora da imaginação, ela não deixa, contudo, de ser igualmente vista como uma estratégia da prepotência totalizadora e totalitária da razão em busca de um controlo das peripécias da evolução: perda da segurança da sua fundamentação transcendente, a razão ver-se-ia atirada, sem o reconhecer, para os compromissos ideológicos da sociedade e da história, correndo o risco de se tornar, de uma só vez, sombra e motor das tumultuosidades que aí continuamente afloram<sup>11</sup>.

Pensar sobre a utopia é apelar, numa primeira instância, ao sentido optimista quer do projecto, quer da intencionalidade de quem a produz. O seu sentido holístico procura, encarando a sociedade como um todo orgânico, estabelecer um receituário suficientemente poderoso capaz de traçar directrizes para todas as dimensões que contribuem para as dinâmicas do indivíduo, enquanto célula de um organismo social e, desse modo, celebrar uma interacção entre funções, instituições, desenvolvimento e bem-estar humanos. Interação que é, em simultâneo, ruptura, pois criar utopias, ou reconhecê-las, é assinalar um contraste entre duas realidades distintas; ruptura que anima o *desejo-de-utopia*<sup>12</sup>.

Utopia que uma vez criada se configura como o modelo perfeito, indispensável à concretização de ideais de perfectibilidade que transformam a vida social e pessoal dos cidadãos numa espécie de «paraíso terrestre». Por essa razão, muitos sentem-se legitimados a realizar acções de imposição disciplinar, pois se é bom para todos, é bom para cada um.

---

<sup>10</sup> MUMFORD, *Histórias das Utopias*, op. cit. p.12.

<sup>11</sup> CARVALHO, Adalberto Dias de, *Utopia e Educação*, Porto Editora, Porto 1994, p. 15.

<sup>12</sup> «Só a futura entre o mundo do quotidiano e o sobremundo da utopia traz a percepção do papel que esse desejo-de-utopia desempenhou nas nossas vidas; só então podemos encarar a nossa utopia como realidade separada» (MUMFORD, *Histórias das Utopias*, op. cit., p. 19).

O carácter disciplinar da utopia pretende garantir, de alguma forma, a sua aplicabilidade política num tempo ainda sem tempo no presente, mas que se crê, sobretudo para quem a idealiza, mais próxima do que a maioria julga. A utopia está ligada a uma idealização de um lugar, ou melhor, *do lugar*, daquele lugar que, no presente, ainda não existindo, existe de algum modo: é, apenas, *ainda-um-não-lugar*. Como bem salienta Freitas, a utopia

Longe de ser uma ilusão, um alibi a distrair dos nossos afazeres imediatos e concretos, mostra-se uma força incoercível a opor-se eficazmente a todas as tentativas de redução ideológica e de poder totalitário (...). Ao imaginar um não-lugar, um não-tempo (ucronia), a utopia preserva e mantém em aberto o campo do possível, impedindo que o horizonte das mais legítimas expectativas humanas se identifique com o campo das experiências passadas ou humanamente possíveis.

No entanto, apesar de constituir a réplica mais radical à função conservadora e integradora das ideologias, não raro, como a história demonstra, as formas utópicas degradam-se em outras tantas ideologias, em outras tantas lógicas de pensamento ao serviço dos poderes constituídos (distopias)<sup>13</sup>.

Se tais propostas se designam por utopias, querendo com isso designar o ideal (o lugar sem-lugar), o perfeito, o fantástico, o irreal ou mesmo o impossível, não é essa a convicção inicial do *produtor de utopias*. Ela transforma-se afinal em pessimismo, quando por obstáculos vários se cria o convencimento de que um tal projecto é inconcretizável, não pelo que o projecto é em si mesmo, mas antes pela incompreensão e pela resistência da natureza humana em se transformar para o viabilizar. É nesse momento que o optimismo antropológico se transforma em pessimismo e a utopia ganha o significado de irreal, impossível, de não-lugar. Recorde-se que Platão apenas se convenceu que a sua *República* não era realizável neste mundo *imperfeito*, depois do falhanço da sua tentativa de implementação em Siracusa e do pessimismo antropológico que resultou da aposta em Díon como seu filósofo-Rei<sup>14</sup>.

A sua intenção inicial, claramente expressa na sua vasta obra, não só na *República*, representa a persistente procura do homem em buscar, ou criar, um lugar perfeito para viver. Lembre-se a exaltação entre os antigos de uma mítica idade de ouro, renovada no Renascimento com o surgimento de utopias que, de alguma forma, procuraram recuperar essa ancestral tendência para gerar *lugares de nada*, novos e imaculados, onde se queria construir uma sociedade perfeita<sup>15</sup>.

---

<sup>13</sup> FREITAS, «Utopia», art. cit., pp. 370-371.

<sup>14</sup> «Um belo dia, julgará que a hora chegou. Um jovem príncipe, Díon, sobrinho e cunhado do senhor de Siracusa, Dinis I, mostra possuir dons e uma natureza de excepção. Díon no trono, Díon prestando-se à experiência... quem sabe? Poder-se-ia, talvez, realizar em Siracusa qualquer coisa de muito superior (...). A aventura siracusana acaba mal. A via curta mostra-se impraticável» (KOYRÉ, A., *Introdução à Leitura de Platão*, 2ª ed., Editorial Presença, Lisboa 1984, p. 85).

<sup>15</sup> Se bem que a grande parte dos interesses dominantes do Renascimento tivessem surgido nos finais da Idade Média, de facto, o Renascimento marca o início de uma nova era e de uma nova forma de olhar o mundo, o que acabou por se repercutir numa renovada ontologia, assente num antropocentrismo crescente, fruto de uma confiança na razão que ia dando claros sinais de poder explicar o

Criar utopias é ter esperança, é projectar para o futuro o que o passado e o presente reclamam como salvação; é, simultaneamente, carência e fuga a essa carência. Por conseguinte, a partir de uma consciência crítica realizada às conjunturas reais, empíricas e ao funcionamento de uma sociedade historicamente considerada, propõem-se configurações alternativas e, não raras vezes, simetricamente opostas a um certo modo de organizar e hierarquizar as inter-acções sociais e os valores tidos como os mais desejáveis.

Neste sentido, as utopias possuem uma dupla função: elas são radicalmente orientadas para a crítica à organização política de uma sociedade concreta – assumem-se, portanto, como contra-poder – e são antítese, através de um outro modelo de organização social e político, obviamente muito mais aprazível – onde se sublima a degradação do presente e, por ele, se anima o sentido de futuro. Conceber utopias é, antes de mais, descrever um projecto social regido por princípios ideais de convivência humana, baseado no bem-estar e felicidade humana.

Não obstante, o neologismo *utopia* estaria bem mais próximo daquela configuração paradisíaca, se fosse utilizado o termo *eutopia* (lugar de felicidade) como expressão de qualidades positivas, agregadas às concepções de bem e de perfeição ontológica, realizadas num tempo antropológico privilegiado, capaz de substituir o chamamento nostálgico de um mundo inteligível ou *edénico*, situado para lá dessa temporalidade.

Projecto direccionado para a concretização de uma organização social e política, orientado por princípios de justiça moral e económica, e regulado por um nexu normativo que acomoda favoravelmente os comportamentos humanos (na perspectiva do seu criador), à construção de uma harmónica e justa convivialidade dos cidadãos no seu espaço político. Este foi, desde sempre, o que animou, o que presidiu, às elucubrações deste tipo de propostas de transformação. Assim, a criação de utopias não deve ser afastada da complexa, mas atávica, manifestação da luta pelo poder<sup>16</sup>.

Esta sociedade futura, essa sociedade completamente outra, é uma sociedade que na maioria dos casos, exige a unanimidade, a uniformidade e a transparência. Daí que o conceito de utopia esteja associado à figura platónica do rei-filósofo, cujo poder

---

que outrora apenas estava reservado à teologia. Contudo, não deixa de ser exagerada e até distorcida, a leitura de alguns historiadores do século XIX, que associaram o Renascimento e o Humanismo a um certo ateísmo. Como veremos, os intelectuais da época, mesmo desligando-se de alguns dos aspectos mais dogmáticos do cristianismo, não deixam de ser crentes, apesar de o mundo lhes surgir sobre um outro olhar: «O resultado foi a criação de novos valores, e de uma nova maneira de olhar para as coisas. (...) Daí que inicialmente a mudança associada ao Renascimento tenha sido sobretudo uma mudança de perspectiva. Durante este período, começou a ter cada vez mais aceitação a ideia de que este mundo merecia a atenção das melhores inteligências e de que o homem, independentemente de ter ou não uma origem sobrenatural, era digno de ser estudado» (TROWER, *Breve História do Ateísmo Ocidental*, op. cit., p. 80).

<sup>16</sup> As propostas utópicas são tendencialmente disciplinares e prescritivas. Neste sentido, quem disciplina e quem prescreve ocupa um dos polos do poder, como criador e como opositor a uma ordem social e política real. As visões utópicas confrontam o poder instalado e revelam, neste sentido, uma luta de poder.

sacerdotal garante a justiça e a sabedoria humana e marcou, de forma perene, a essência de toda a esperança política utópica que lhe seguiu. Perenidade e universalidade que se actualizam – mesmo que de modo diversificado –, na manifestação do pensamento e na sua propensão em gerar de utopias capazes de mobilizar os procedimentos humanos em busca de sublimadores e idealizantes modos de viver numa comunidade melhor, porque única, mais justa e mais perfeita. Esse era já, como antes descrevemos, o tema central da *República* platónica: utopia que tem sempre subjacente a ideia de uma harmonia que resulta de uma obediência e de um unanimismo auto-esclarecidos.

Quer o tema da justiça, quer a solução apresentada para a realização de uma sociedade ideal, assente numa rígida hierarquia social e numa relação estabelecida entre justiça (configurada como boa ordem da Cidade) e especialização, proposta por Platão, vão estar presentes em numerosas utopias posteriores (sobretudo renascentistas). É pois compreensível, à luz destes pressupostos, que toda a utopia vise, *a priori* e *a posteriori*, a supressão do conflito e, afinal, da própria política, pois esta vive da indeterminação, do risco e da deliberação, aspectos que a utopia recusa nos seus moldes tradicionais. Quando a utopia assume o poder e se quer concretizar, fecha-se sobre si própria numa inércia salvadora, porque só esse imobilismo a pode proteger.

Quando a utopia cria o seu *estado*, elimina-se a si própria e apenas subsiste como ideia romântica sublimada em acções de auto-preservação e justificação. Quando a utopia se *transmuta* em poder, impõe autoritariamente aos seus cidadãos uma paixão artificial, porque os quer *eternamente apaixonados*, prisioneiros na sua adesão, disciplinarmente submetidos à necessidade da ordem e da geometrização contidos na concetualização utópica de origem. Quando isto acontece, a utopia é apenas poder, poder sem autoridade, poder inútil, poder autoritário<sup>17</sup>, poder sem justiça<sup>18</sup>.

O poder tem sentido das realidades, por isso é capaz de domesticar a realidade, é capaz de a dominar por via autoritária, o que parece fácil; mas também é capaz de o fazer através de instituições (que se autoneameiam, se autoproclamam, ou ditas) democráticas o que certamente revela o seu natural engenho para a liderança consentida, querida e amada pelo “Bom” povo de ontem, pelo “Bom” povo de hoje. Sim, porque o “Mau” povo nada tem que ver com este negócio, é posto entre parêntesis, desaparece mesmo, depois de uma hábil “epoqué” transcendental<sup>19</sup>.

---

<sup>17</sup> Como bem esclarece Miguel Morgado: «A tendência mais comum e recorrente é para se confundir *autoridade* com o *poder* ou com a *força*. Na verdade, o exercício bruto do *poder* ou o uso da *força*, denunciam um colapso da autoridade, o que levou vários autores a afirmarem que a autoridade é o *contrário* do poder ou da força» (MORGADO, Miguel, *Autoridade*, Fundação Francisco Manuel dos Santos, Lisboa 2010, p. 13).

<sup>18</sup> Como nos recorda Nietzsche, a «justiça (equidade) encontra a sua origem entre homens pouco mais ou menos *com igual poder* (...). A justiça é, portanto, retribuição e permuta, com a condição prévia de um poderio aproximadamente igual» (NIETZSCHE, Friedrich, *Humano, Demasiado Humano*, Relógio D'Água, Lisboa 1997, p. 94).

<sup>19</sup> SOUSA, Carmelita Homem de, «Poder da Filosofia ou Filosofia do poder», *Revista Portuguesa de Filosofia*, Tomo XXXIV-2/3, Universidade Católica, Braga (1978) p. 263.

Se podemos constatar várias visões utópicas contidas nos mitos e nas religiões, foram circunstâncias muito especiais de grande efervescência cultural, de profundos conflitos sociais e de toda uma ambiência psicológica, decorrente das descobertas marítimas, que vieram definitivamente acabar por promover as condições ideais para a eclosão da esperança utópica como realidade que merecia ser pensada e desafiada em termos filosóficos. O fascínio de terras longínquas e paradisíacas – de África ao Novo Mundo –, veio emprestar um sentido telúrico e ontológico à noção de utopia. Essas descobertas acabaram por funcionar como a manifestação do que de mais fundo nos apresenta o próprio conceito: *não-lugar*.

Este *não-lugar*, que existia antes apenas na imaginação dos homens, veio renovar a esperança de que todo o *não-lugar*, toda a utopia, será *lugar* um dia, tal como essas terras imaginadas de abundância e salvaguardadas do que pior apresentava a sociedade humana ocidental, se tornavam agora realidade acessível. A literatura da época, combinando eventos reais e ficcionais, acabou por aumentar o fascínio sobre uma *terra* que correspondia a um certo estado original, capaz de ser transformada naquilo que cada um gostaria que fosse.

O projecto utópico era pois possível. Não mais se tornava necessário esperar pela além-vida (utopia típica da proposta agostiniana e, afinal, religiosa); ele era executável e tangível. O *ainda-não*, subjacente à concepção utópica, parecia, assim, comprimir-se no tempo anunciando a esperança de um *já, logo ali*.

Aliás, é por este processo de inacabamento, num *ainda-não-Ser*, que se pode procurar explicar o fascínio transversal no homem de todos os tempos, para a sua inclinação, o seu impulso, na geração de utopias. Esse *ainda-não-Ser* habita nos homens desejando concluir-se como Ser. É por esta busca de realização, em resultado dessa tensão ontológica, que a história dos homens regista, com persistente pontualidade, manifestações utópicas como se elas fossem necessárias, em justaposição, aos seus desejos de perfectibilidade; como *ainda-não-Ser* que se quer completar, finalmente, em Ser. Nesse momento de fechamento teleonómico, a utopia deixa(ria) de o ser, bem como toda a esperança que, aí, encontraria a causa limite do seu próprio esgotamento.

Paradoxalmente, a utopia passa a ter lugar no mundo, já que se tornou efectivamente possível e, nessa medida, se perdeu como propriamente utópica. Na verdade, num mundo em que a representação utópica deixa de ser uma possibilidade ilusória, passando a ser uma “possibilidade possível”, num mundo povoado pela utopia como “impostura”, perde-se, com a recusa da efectiva impossibilidade da utopia, a sua força mobilizadora. Num mundo totalmente mobilizado, constata-se a total incapacidade de mobilização<sup>20</sup>.

A possibilidade de pensar para além da vulgar ordem das coisas acaba assim por se constituir como um dos princípios centrais da própria necessidade de emancipação humana, que as utopias parecem poder concretizar.

---

<sup>20</sup> NASCIMENTO, Eunice P. Póvoas do, «A Dimensão Filosófica-Antropológica da Utopia em Paul Ricoeur», *Da Ética à Utopia em Educação*, Edições Afrontamento, Porto 2004, p. 217.

Pensar transcendentemente, potenciou a construção de ideias inovadoras e progressistas que, ao longo da história, acabaram por servir de matriz a movimentos de transformação social e política, bem como a novas configurações antropológicas. Deste modo, as utopias, ao celebrarem uma ligação entre o presente e o futuro, colocam-se de modo imanente na dinâmica do presente, que em mudança, acabam por o influenciar e, correlativamente, por ser influenciado por ele.

Neste sentido, as utopias são sempre, de um modo ou de outro, expressão das circunstâncias históricas e de projeções ideológicas; são sempre manifestação do que ainda *não sendo, pode-vir-a-ser*, repercutindo-se por essa via (explícita ou implicitamente), como um *elan vital* das forças inspiradoras das práticas pessoais e sobretudo sociais<sup>21</sup>.

Muitos consideram que a utopia, mesmo reconhecida a sua força mobilizadora, é ilusão sublimadora porque remetendo para esse não-lugar, só o futuro o possui, enquanto o presente se degrada pelas condições alienadas de um homem que, projectando-se nesse ideal, soçobra perante a ausência de condições efectivas de transformação do presente. Esquecem-se, contudo, que mesmo esse aparente fracasso confronta cada homem histórico com os seus próprios limites, com os limites impostos à sua situação vivida e, por conseguinte, a utopia tem sempre essa função de clarificar o passado e o presente e introduzir o limiar da marcha da perfectibilidade do humano, dos horizontes de ser...

Torna-se assim fundamental ter presente que uma sociedade que perde a sua capacidade utópica está irremediavelmente perdida porque é preferível viver no fracasso tentado, do que num mundo sem ideais.

Aprende-se não aceitando nunca que se faça da utopia da contemporaneidade a contemporaneidade da utopia, ou seja, não se convertendo a perfectibilidade em puro e simples aperfeiçoamento, processo no qual, falhando-se ou ganhando-se, falharia o próprio homem, derrotado ou realizado para sempre. Derrotado ali porque, subsumida a sua posição no constrangimento de uma situação, deixaria de poder vislumbrar horizontes. Derrotado, afinal, aqui também porque, coincidindo, na sua realização, o horizonte com a sua posição, deixaria de ser confrontado com os limites da situação vivida. A busca e a construção do sentido – função da imaginação utópica – desapareceria, afinal, em ambos os casos e, com ela, a actividade subjectiva.

Aprende-se quando se percebe, finalmente, que muito pior do que viver num mundo em que os ideais se vão realizando, ou fracassando, é viver num mundo sem ideais<sup>22</sup>.

---

<sup>21</sup> «A utopia não desempenha apenas a função de um sonho, mas dirige-se à realidade, pois é acompanhada da intenção de realização de mudança do estado de coisas. (...) A utopia, enquanto valorizada pela sua radicalidade crítica, traduz-se numa atitude de reflexão que se manifesta numa outra concepção de sujeito através da abertura do homem a ele mesmo, ao mundo e ao tempo. Tal situação conduz a uma concepção de tempo que é, sobretudo, marcada pelo *dever*, o que se repercute na ideia de homem como *ser-em-possibilidade*» (NASCIMENTO, «A Dimensão Filosófica-Antropológica da Utopia em Paul Ricoeur», op. cit., pp. 256-258).

<sup>22</sup> CARVALHO, Adalberto Dias de, «Subjectividade, perfectibilidade e utopia em educação» *Revista Itinerários de Filosofia da Educação*, nº 3, 1º Semestre, Edições Afrontamento, Porto (2006), p.p. 18-19.

Entendida como processo dialéctico, como demonstração argumentativa dos seus princípios, a utopia corre sempre o sério risco de, como ideia desejada e projectada, permanecer nessa condição, incapaz de actuar sobre o real e de o transformar. Por isso, arrisca a fossilizar-se como mera ideologia impotente<sup>23</sup>, castradora da esperança<sup>24</sup> e da possibilidade de ser, uma vez que a idealização utópica para o futuro acaba, desse modo, por criar um corte sincrónico com um movimento real e presente que se quer ultrapassar. Ou seja, a utopia só faz sentido como acção, ou melhor, como geradora de acção. Se o não conseguir, não passa de sublimação que domestica e dociliza a acção, transformando-a em inacção.

Este risco pode aprisioná-la pois, permanecendo numa circunscrição meramente abstracta, ou ilusória, apenas pode ser rompido se ela conseguir fundar-se na acção histórica concreta e se transfigurar naquilo que Ernst Bloch<sup>25</sup> designa por *utopia real* ou *concreta*: tendência utópica para gerar movimento de avanço, de ignição do próprio princípio de esperança que por sua vez alimenta uma dinâmica optimista da humanidade doando sentido a esse novo projecto, de um *vir-a-ser* mais justo, mais feliz e mais harmonioso. A utopia não poderia apenas ter um valor literário porque na sua génese, e na sua essência, é marcadamente social e política. Ela deve ter, sobretudo, um valor dinamizador, assente na necessidade de um *optimismo militante*.

Se as utopias não tiverem um *lugar*, não deixarão de ser apenas sublimação de uma singularidade pessoal ou colectiva, de uma subjectividade, e, nesse caso, apenas se podem afirmar como ideologias sem lugar, e mesmo sem sentido, pelo menos em termos filosóficos. Sem *lugar*, a utopia, aprisiona o homem domestica a sua imaginação a uma acomodação re-ligadora com a própria inacção:

O cenário da utopia é o de um mundo às avessas, na expressão de Raymond Ruyer, que prega, como norma, tudo o que no nosso mundo seria inusitado e chocante, uma forma indirecta de sublinhar as aberrações da sociedade real. A utopia assenta numa fé no Homem e apresenta-se como modelo de felicidade, não necessariamente individual, mas pelo menos colectiva, sendo que a primeira decorre directamente da segunda. Na utopia, está-se perante um Homem novo, harmoniosamente bem integrado.

---

<sup>23</sup> Impotente no sentido de permanecer como mero discurso, incapaz de estabelecer um nexo entre o ideal e o real, de permanecer fechada como narrativa, mas sem capacidade de inocular nos homens a sua estrutura de transformação do real.

<sup>24</sup> «Agora, o homem tem para sempre o vaso da felicidade em casa e pensa que maravilhoso tesouro aí tem; está ao seu serviço, ele deita-lhe a mão quando lhe apetece; pois não sabe que esse vaso, que Pandora trouxe, era o vaso dos males, e toma pela maior benesse o mal que ficou para trás – é a esperança. É que Zeus queria que o homem, mesmo por muito atormentado que fosse pelos outros males, todavia não rejeitasse a vida, mas continuasse sempre a deixar-se atormentar de novo. Para isso, ele dá ao homem a esperança: ele é, na verdade, o pior de todos os males, pois prolonga o tormento dos homens» (NIETZSCHE, *Humano, Demasiado Humano*, op. cit., p. 86).

<sup>25</sup> BLOCH, Ernst, *O Princípio Esperança*, Vol. I, trad. de Nélio Schneider, Contraponto/Ed. UERJ, Rio de Janeiro 2005; BLOCH, Ernst, *O Princípio Esperança*, Vol II, trad. e notas de Werner Fuschs, Contraponto/Ed. UERJ, Rio de Janeiro 2006.

A utopia passou, assim, de género literário a sonho de perfeição. Mas, como essa perfeição não existe em parte nenhuma, esse sonho pode ser vão, ilusório e até perigoso. E o perigo seria duplo: enquanto refúgio imaginário, a utopia impede a acção e, parafraseando Marx, torna-se uma espécie de “ópio do pensamento”; por outro lado, se o sonho induzisse a aplicar à realidade aquilo que só em imaginação é possível, acabaria por ter consequências inquietantes e até totalitárias<sup>26</sup>.

A configuração das utopias pode ser mais ou menos interessante, mais ou menos apelativa, consoante os modelos que possuímos interna e conceptualmente sobre a forma de nos organizarmos, de nos relacionarmos e de habitar este mundo. Mas, sem uma utopia capaz de propor alternativas à relação de força, ou seja de poder, que também passe por uma abolição do mau uso ou abuso do poder, nenhum optimismo poderá sobreviver aos acontecimentos que os homens produzem na história. Não devemos esquecer que quando a utopia ganha contornos de mero poder, outro poder se lhe contrapõe, pelo que mais importante do que as configurações utópicas sobre o modo como organizamos a sociedade é o de sermos capazes de criar utopias de controlo do próprio poder<sup>27</sup>.

Em nome da dignidade humana, a utopia da política, não pode continuar a forjar justificações religiosas e onto-metafísicas da superioridade do Ser em relação aos entes porque, se para o crente o homem é humilde e criatura do criador, no mundo da política (da democracia), o homem é cidadão entre cidadãos, é *par*, com o mesmo estatuto, a mesma dignidade, com uma vontade que vale como qualquer outra. A autoridade é a que radica na força das ideias, das ideias que elevam o homem e a comunidade em que vive, de cuja razoabilidade eclodem infinitas possibilidades, mas onde nenhuma delas oprime porque deve existir «náusea» quer no aceitar ser subjugado, quer no oprimir<sup>28</sup>.

É por essa razão crucial que todos os poderes fácticos dizem de si para si: “Se Deus não existisse, seria preciso inventá-lo”. Se a religião, em particular o cristianismo, inventa um Deus senhor e um homem escravo que lhe corresponde, então a tradução política dessa transmissão de autoridade será um governante senhor – no singular ou no plural, pouco importa – e governados

---

<sup>26</sup> DROUIN-HANS, Anne-Marie, «Utopia», *Dicionário de Filosofia da Educação*, Porto Editora, Porto 2006, pp. 354-355.

<sup>27</sup> Como nos chama a atenção José Antonio Marina: «A história ensina-nos que para nos protegermos dos excessos do poder, a solução não é eliminá-lo, pois isso seria inútil. Todas as revoluções derrubaram um poder para o substituir por outro. A solução é controlá-lo» (MARINA, José Antonio, *A Paixão do Poder*, A Esfera dos Livros, Lisboa 2009, p. 35).

<sup>28</sup> «Existirá dignidade na aceitação da submissão, na anulação dos sonhos, dos desejos e das ideias, na resignação e na humilhação? E que dignidade sobrevive naquele que submete?

Qual é a dignidade das antropologias que interiorizam e promovem no homem a endoutrinação da limitação e da impotência enquanto sobrelevam a onnipotência e a onisciência, em sentido ontológico? Esta matriz antropológica do Senhor e do Escravo é, então, transferida para a relação ontológica entre os entes e o Ser. Por consequência, o crente assina, quantas vezes, com a sua angústia e a sua dor – transmutada em júbilo e feliz resignação – o contrato da humilhação dos seres» (BASTOS, Fernando Evangelista, «A dignidade como fundamento ontológico da condição humana», *Problemáticas Filosóficas da Educação*, Edições Afrontamento, Porto 2004, pp. 46-47).

escravos que lhe correspondam. A resignação na obediência política é apenas a imagem temporal da resignação à submissão celestial. Em suma, “se Deus existe, o homem é escravo”, o que vale por dizer: na teoria e na prática, neste mundo e no outro, na carne e no espírito, porquanto a autoridade de Deus sobre o homem traduz-se na esfera política inevitavelmente pela autoridade do homem sobre o homem<sup>29</sup>.

Nietzsche afirmava aos quatro ventos da necessidade de um *novo homem*... Um novo homem capaz de se opor ao homem sistemático, apenas preocupado com formas de manutenção de poder, pelo culto da obediência, mesmo que legitimada ou justificada. Um homem que bipolariza politicamente a sociedade – entre quem possui poder, e o procura preservar, e quem apenas obedece por intermediação dos instrumentos criados e aperfeiçoados pelos primeiros –, deve ser superado. A contratualização por pactos voluntários, o poder da maioria, o poder do voto... mostram, no seu entender, que só uma transvaloração, uma superação do homem num *além-homem* que recuse uma moral de escravos e, por conseguinte, recuse uma moral do rebanho, pode permitir romper com esquematismos ancestrais e criar as condições para a construção de uma *além-comunidade*.

Esta é a dimensão da sua *grande política* que apela ao que o homem possui de superior e se opõe a toda a *pequena política* que amesquinha, ilude e remete o Homem para o círculo indiferenciado dos que carecem (os fortes que passam a carecer e os fracos que sempre se encontram nessa situação).

A utopia que nos apresenta, ao contrário das anteriores, não visa uma reconfiguração dos sistemas ou das organizações políticas mas, antes de mais, potenciar a metamorfose do homem em *além-homem*. A sua convicção consiste em apelar às forças criadoras presentes no indivíduo, na presunção que uma sociedade melhor só poderá acontecer no futuro, como acontecimento posterior à consolidação dos eus individuais: transmute-se o homem em além-homem e o mundo mudará. Talvez tenha razão. Talvez mereça que experimentemos esta solução...

Uma sociedade capaz de criar utopias demonstra o seu vitalismo próprio, o seu desejo de perfectibilidade, o seu inconformismo... Contudo, dever-se-á ter sempre presente que qualquer utopia proposta deve ter as suas raízes e o seu alcance na dimensão de um possível temporalmente aceitável. Caso contrário, a utopia ficará prisioneira de um *não-lugar* meramente metafísico, com pouca utilidade política, e onde apenas o discurso da ficção científica lhe poderá dar, eventualmente, um uso adequado. Por outro lado, não pode esquecer-se que a utopia não faz sentido como máscara do poder a que se contrapõe e lhe deu origem, sob pena de por em causa as razões da sua criação.

---

<sup>29</sup> MORGADO, Miguel, *Autoridade*, op. cit., p.p. 19-20.

PEDRO BAPTISTA \*

## A MAGIA DO TEMPO NA GÊNESE DO LOGOS

### Abstract

This article's objective is to characterize and articulate the several expressions of the philosophical speech in *stricto sensu*, and to identify the philosophical thought behind different literary expressions, to equate the spacio-temporal convergence and divergence in poetry and philosophy, trying to detect a sub-linguistic communication able to assume the onticity of Being through rhythm, in the secret and magic numerology of the cadence, while communicational structure of a philosophical exotericism.

**Key words:** Time, reason, rithm, *logos*.

### Resumo

Procuram-se caraterizar e articular as diversas expressões do discurso estrita e explicitamente filosófico; intenta-se identificar a filosofia ínsita nas diversas expressões literárias, equacionando a convergência e dissidência espaço-temporal na poesia e na filosofia; procura-se caminhar ao encontro de uma comunicação sub-linguística suscetível de assumir a onticidade do ser através do ritmo, numa numerologia secreta e mágica da cadência, enquanto estrutura comunicacional de uma exoteria filosófica.

**Palavras chave:** Tempo, razão, ritmo, *logos*.

O pensamento expressa-se, na sua forma discursiva ou literária, numa língua verbal, em duas, ou em mais, sendo cada uma delas uma expressão diferente ou mesmo pensamento diferente, uma vez que toda a tradução é impossível a não ser em termos re-creativos, nos limites de uma correspondência aproximativa.

Como sabemos o pensamento também se pode expressar através de outras linguagens não verbais, em conjunto com verbais, ou unicamente em signos imagéticos, procurando metáforas figurativas, simples expressões de olhares e sentires, interesses e leituras particulares, explosões ou mensagens íntimas, mas não poderíamos afirmar ser este especificamente o caso das artes plásticas, procurando um impacte emocional na

---

\* Investigador do Instituto de Filosofia da Universidade do Porto e do East-West Institute for Advanced Studies, Macau, China. Email: pedroluisbaptista@gmail.com

estesia, porque o mesmo se aplicaria à literatura, à poesia, ao cinema, à ópera ou ao teatro falado.

Quando distinguimos literatura e arte, não operamos nenhuma distinção de fundo, apenas a indicação – aliás pouco consistente – da verbalidade da primeira, de acordo com a indicação etimológica, em contraponto com a sinalética predominantemente imagética da segunda, por vezes excluindo, outras vezes incluindo, a criação musical, uma arte talvez axial em relação a todas as outras, talvez genericamente contida em todas as outras, implicando tratamento reflexivo e analítico à parte.

Ora se podemos encetar o esforço de tradução e transliteração entre diversas línguas verbais, também poderemos proceder ao tentame de uma correspondência entre as diversas expressões literárias e artísticas, através de criações inspiradas nas leituras de outras formas expressivas.

Todas estas leituras são particulares e individuais, juntando-se, neste tipo de re-criação, a subjetividade da leitura com a da re-expressão, o que é mais comum do que possa parecer, se atentarmos no facto de o criador estar ínsito no mundo, situado e portanto agente *passivo* (ativo porque leitor re-criador e porque criador) das expressões literárias e plásticas que o rodeiam e que nem consistem apenas nas construídas por poetas ou pintores, romancistas ou escultores, contistas ou músicos, porque os elementos existem na natureza constituindo conjuntos caprichosamente expondo-se, insinuando-se ou escondendo-se, capazes de impressionarem os sentidos do artista, e capazes também de se plasmarem osmóticos na sua sensibilidade e imaginação onde, pela ação criativa, evoluem na produção artística.

Todavia a expressão e a produção do seu conteúdo não são simultâneas. Diz-se, ou há quem diga, que pensamos com palavras, mas as palavras escritas ou proferidas, tal como, de resto, qualquer outra forma de expressão do pensamento, são um sucesso relativo, acarretam invariavelmente uma frustração, nunca são mais do que uma tentativa, a saída possível, expressiva e comunicacional, na génese do momento. Contudo, imperfeita, impotente... Verdade expressiva relativa, mentira...

Do nosso ponto de vista, muito a montante, na epigénese, é que se passa, talvez, o que mais conta, hoje objeto das neurociências, no grande útero demiúrgico, embrião onde ondulam, se misturam e entrechocam, nos vários compartimentos e nos mares livres prenhes de correntes, marés, segredos, monstros e fantasmas, as águas maternas e primordiais das sinapses neuronais a erguerem-se dificilmente, entre bonanças e tempestades, canículas e nevões, em débeis estruturas lógicas que se erguem e soçobram, se desestruturam e se reestruturam, primeiro solipsas, depois em conjuntos, donde, em amnióticos fluídos de águas que se escapam e confluem, emergirá a expressão...

Expressão sempre incompleta, sempre relativizada, sempre diminuída, contida, domada, castrada, em relação ao turbilhão complexíssimo da produção intelectual ansiosa de expressão total, de explosão iniciante, de libertação pletórica...

Ou se não, se, pelo contrário, expressão ordenada segundo as figuras lógicas e métricas impostas pela vontade, na liberdade de se controlar si-própria, tentativa de expressão de uma engenharia mental conduzida radicalmente pela racionalidade e para ela orientada,

frustração anunciada perante a plástica do mundo, incapacidade pungente e trágica para o abraçar com a palavra...

Ideias prévias nascituras com o homem, instaladas na sua essência como arquétipos capazes de permearem o real, negando a imagem distorsora, o conhecimento falsificado pelos sentidos impondo-lhes a penumbra de uma sombra ilusória?

Ou ideias, pelo contrário, vindas das imagens e nelas intrometidas, conforme a etimologia, do *eidōs* para a *eidea*, dados recolhidos pelos sentidos na contingência fenoménica a elevarem-se nos conceitos, em construção das representações do real?...

Ou da imagem para a ideia através da metáfora ocasional pousada na natureza, no acaso das coisas, perscrutada pelo criador, esse caçador de deuses? Já não ele detentor de ideias coletoras? Ou criação deliberada pelo artista capaz de mergulhar no invisível, tornando-o percuciente ao olhar, também ele re-criador, do leitor?

Num caso ou noutro, já neste momento genesíaco a montante da expressão, a produção do pensamento é situada. O caldo em que se produz é preenchido pelo emaranhado vivencial do autor, pela sua instrução, cultura, idiossincrasia e psiquismo, sendo ainda que, no terreno da liberdade, a vontade decide de forma criacional, marcada pela personalidade e pelo génio de cada um, ao ponto do próprio Nietzsche indicar que uma filosofia é sempre a biografia do filósofo.

Universalizante e universalista por natureza, a filosofia produz-se, expressa-se e desenvolve-se dialogicamente em espaços e tempos concretos, recebendo necessariamente as influências dos meios em que se cultiva. Dialogicamente quer dizer que tende no seu desenvolvimento a polarizar-se em pontos de vista diversos, animando a controvérsia e a polémica, formas de diálogo não necessariamente sectários nem irreduzíveis, como nos exemplificam os clássicos sokráticos. Mas que ainda quando se polarizam, e até quando se cristalizam de forma sectária, em duas posições ou dois agrupamentos de posições irreduzíveis, deixam registados, para o julgamento da posteridade, o que mais interessa que são os argumentos dirimidos.

No entanto, se olharmos para a história das ideias em geral, e para a das ideias filosóficas em particular, não será difícil vislumbrar como as visões universalizantes e universalistas, bem como a forma de encarar o mundo e as próprias metodologias do conhecimento, se erigem e agrupam, na coincidência e na dissidência, na confluência e na divergência, de acordo com as correntes culturais, até com as características civilizacionais, em cada momento, de cada povo ou nação.

Não sendo também aí impossível discernir, no *modo de ver* e no modo de expressar, o chamado *modo de ser* de cada povo, a sua idiossincrasia ou temperamento coletivo, as suas inclinações maioritárias; sendo que, entraremos em terrenos onde as indicações controversas e polémicas acabam por ser mais fecundas no lavradio literário-cultural do que propriamente no terreno científico, *desideratum* que constituiu sonho de pensadores da segunda metade do Século XVIII e do Século XIX, em torno do *Volksgeist* do nacionalismo cultural e romântico de Herder, continuado por Savigny já mergulhado no *Sturm und Drang*, que se prolongou na pulsão nacionalista e étnica, em antropólogos e geógrafos entretanto animados pela ilusão positivista, mas que falhou.

Designaremos provisoriamente por pensamento filosófico, para o particularizar no pensamento em geral, o que procura a essência ou a substância dos fenômenos, ora através da interrogação aos fundamentos do seu prolapado conhecimento, ora através do estilhaçamento, também por via questionante, dos limites espaciais e temporais em que se situam os conceitos conhecidos, provocando, através do aprofundamento reflexivo, a ereção de novas conceptualizações.

Tendendo, como toda a ciência, para ser geral e universal, a reflexão filosófica pode, porém, motivar-se e iniciar-se em torno ou adentro os mais diversos objetos e nos momentos mais particulares e singulares, sobre fenômenos identificados, ingerindo-se em esconsos suspeitos de realidades canonizadas pelos saberes e pelas ciências, ou em desafios improváveis (senão mesmo impossíveis) do imaginário. Verdades, mesmo apodíticas, sacralizadas no dogma do ostensório institucional ou em vagas discretas de heterodoxias montantes em heresias, a firmarem-se devastando ímpias todo o estabelecido.

Também do outro lado do ser, do sonho coletivo e do individual, do mítico para o épico, do épico para o cénico e deste para o onírico e o fantástico, enchendo ou projetando o reverso com que se constrói um outro transcendental capaz de superar em cor e fogo, o vazio com que a realidade flagela e frustra o desejo e a vontade...

Entre as diversas expressões formais e estilísticas do pensamento filosófico através da linguagem verbal, listaríamos predominantemente as seguintes:

O *tratado*, em torno de um tema concreto de uma área do conhecimento, geralmente estruturado por uma intenção especulativa mas didática, com uma expressão discursiva expositiva, analítica, ordenada, sistematizante e objetiva, com uma pretensão integral e exaustiva, como o fizeram, entre muitos outros, Aristóteles, Hegel, Espinosa, Kant, Marx, Wittgenstein, Jean-Paul Sartre ou José Marinho; poderíamos talvez, numa sistematização mais minuciosa, distinguir no tratado o género do tratado breve e o das vastíssimas porque ilimitadas *Investigações*;

O *ensaio*, expressão de um ponto de vista próprio, preferencialmente problematizante e conjeturante, por vezes altamente especulativo e controverso, sem excessiva preocupação de demonstração dedutiva sistemática nem exigência totalizante, apontando incisivamente um ou mais caminhos, analíticos e reflexivos, por vezes conclusivos embora não necessariamente, como em Francis Bacon, John Locke, Friedrich Schiller, Maria Zambrano, Agostinho da Silva, Albert Camus, António Sérgio, Teixeira Rego, Teixeira de Pascoaes, Fernando Pessoa, Amorim de Carvalho, António Paim, Eduardo Lourenço ou, presente nos atuais escaparates mundiais, Alain de Botton;

O *diálogo filosófico* ou científico edificando a metafísica através da retórica argumentativa, tal o fez Platão como ninguém, sobretudo com o personagem Sócrates, género seguido igualmente pelo seu discípulo Aristóteles em obras que não sobreviveram, tal como o viriam a fazer Leão Hebreu, Garcia da Orta, Galileu, Voltaire, W.H. Mallock, Berkeley, Ernest Renan ou Leonardo Coimbra;

A *autobiografia filosófica* em que o autor em lugar de apresentar um ponto de vista sobre como entende que as coisas são, se reduz prudentemente à dimensão de narrador

de como as coisas consigo ocorreram, por vezes sob a forma de confissão, como fez genialmente Santo Agostinho, assim como Descartes, Hume, Kierkegaard, Nietzsche, Régio ou Karl Jaspers, aguardando-se com ansiedade que venha à luz a curta autobiografia de Delfim Santos;

As *máximas, reflexões e aforismos* onde formas muito sintéticas, por vezes metafóricas, outras paradoxais, insinuem ou indicam um mundo a desbravar, como em Hipócrates, Epicteto, Litchenberg, La Rochefocauld, Pascal, Novalis, Nietzsche, António Patrício, Jean Baudrillard, José Marinho ou Vergílio Ferreira, sendo que, na esmagadora maioria dos casos, como veremos, é muito difícil traçar uma fronteira com a expressão literária;

Finalmente, o *comentário*, como em Averróis, Guilherme d' Ockam, Pedro Hispano, Pierre Bayle ou Berkeley, entendido que a maioria dos autores apontados a título exemplificativo utilizaram, além do método referido, vários outros.

Na mesma perspetiva, podemos elencar formas de expressão literária ou artística, estritamente verbais ou com componentes não verbais, que conterão pensamento filosófico susceptível de extravasão discursiva.

A distância entre os diálogos filosóficos ou científicos escritos ou os diálogos escritos para a cena dramaturgica, no plano discursivo e argumentativo, não é muito grande. As falas e as urdiduras das comédias de Aristófanos desancando na vida intelectual, mormente em Sócrates, como em *As Nuvens* ou em *As Rãs*, ou a verve demolidora das suas alegorias como em *As Aves* ou *Mulheres na Assembleia*, não estão assim tão longe das metáforas argumentativas socráticas criadas por Platão no *Protágoras* ou no *Fédon*, e das que Aristóteles terá promovido sem deixar rasto, embora com significantes de sinal oposto. Assim como se encontrará, embora de forma indireta, mais implícita ou menos explícita, tanta filosofia política em *As Suplicantes* ou na série *Oresteia* de Ésquilo, na *Antígona* ou no *Édipo-rei* de Sófocles, na *Medeia* ou no *Orestes* de Eurípedes, ou ainda no *Prometeu Agrilhoado*, quem quer que tenha sido o seu autor, como na maiêutica e na ironia dos diálogos com Sócrates, essa dramatização estritamente literária e livresca, que se desdobra da *Apologia de Sócrates* a *As Leis*, em toda a obra de Platão.

Se saltarmos para a contemporaneidade, encontraremos tanta metafísica, ética ou, de novo filosofia política, nos diálogos de Sartre para representação cénica, mas também para mera leitura literária, de *As Moscas*, de *Os Sequestrados de Altona*, de *As Mãos sujas* ou de *Huis Clos* como nos ensaios *O Ser e o Nada*, *A Crítica da Razão Dialética* (cujo segundo volume é assumido como tratado), *Reflexão sobre a questão judaica* ou na famosa conferência *O Existencialismo é um humanismo*.

Precisamente o mesmo se dirá de Camus com as peças *Calígula*, *Estado de Sítio*, *Os Justos* ou *Os Possessos (Os Demónios)* colocados ao lado dos ensaios *O Mito de Sísifo*, *O Homem revoltado*, *Reflexões sobre a guilhotina* ou do carteiro ficcional de intuítos ensaísticos *Cartas a um amigo alemão*.

Ou de Gabriel Marcel, entre tantos outros, com as peças *Um Homem de Deus* ou *Mundo partido* se emparelhados com o seu ensaio de estreia *Ser e ter* ou com a sua última obra de ensaio filosófico intitulada *Para uma Sabedoria trágica*.

Se é verdade que nas metáforas do diálogo dramático há imagens sobretudo, porque há cena, situação, personagens carnis e movimento, também é verdade que há ideias, na sua força da generalidade, abstração e universalidade, não apenas, como por vezes, no conteúdo explícito dos diálogos, como também no seu sentido implícito, que surge da presença da fala em cena na situação concreta, desprovido que seria de sentido (ou desse sentido) se fosse proferida em outro contexto situacional e em outro momento.

Há pois as ideias discursivas explícitas das falas dialogais, monologais ou *silenciosas*, tal como a dos colóquios filosóficos e como as provenientes das situações dramáticas, toscamente esboçadas, por vezes, no diálogo filosófico, mas agora no drama assumindo-se como arte teatral e decidindo-se a fazer dela, no conjunto, o corpo do evento.

Pois é também verdade que no diálogo filosófico, escrito para ser lido, mas algumas vezes vindo a ser dramatizado pelo menos em parte, há imagens, porque há personagens nominados, que podem até, embora raramente, movimentar-se, e porque na trama dialógica os protagonistas engendram situações exemplificativas ou recorrem à alegoria ou metáfora para se expressarem, para questionarem o interlocutor, para subtilmente o arrastar para a situação propícia, ou para o colocar na contradição fecunda consigo próprio, conforme a maiêutica socrática. Ou até para dar-se por vencido quando, na verdade, é o vencedor.

Mas o peso maior, o corpo principal, da expressão do diálogo filosófico está nas ideias explicitamente concebidas ou concetualizadas num processo construtivo que se explicita sempre, de forma mais acabada ou insinuada, no abstracionismo e universalismo da conclusão mesmo quando é apenas equação problematizante e interrogativa.

Ora na expressão dramatúrgica, seja em cena seja na leitura, a representação presencial num espaço coletivo ou imaginada consoante as indicações de encenação, com os recursos adjacentes mais ornamentativos ou mais estruturantes, como a música, o ritmo das falas e da sucessão das cenas, os gestos e a mímica, tudo constituindo a arte do autor, ou do conjunto do autor, do encenador, dos atores e de outros, traz para o espectador ou para o leitor estesiados, toda a carga emocional que transporta a ideia da inocuidade meramente livresca ou doutrinária à dinâmica comunicacional e ao impacto social concreto, quando não ao estrondo emocional e à explosão catártica, no conjunto dos espectadores e em cada um, interferindo violentamente nas consciências e nos estados psíquicos do público.

Mas será a ideia em situação cénica a mesma que a construída na evolução dialógica estritamente verbal? Ou o facto de serem *expressões* diferentes implicará que estejamos a tratar de *ideias* diferentes?

É na verdade, do ponto de vista teórico e intelectual, possível extrair, através da narrativa analítica e do esforço sintético, o ideário implícito ou explícito no emaranhado cénico, construído para celebrar uma ou mais situações, e portanto momentos espaço-temporais concretos e limitados. É possível construir essa correspondência didática sendo que, no entanto, na primeira temos arte e na segunda temos, quando muito, filosofia, mesmo que seja filosofia da arte. O que podendo dizer-se ser *a mesma coisa* faz, todavia, toda a diferença, do ponto de vista, não apenas prático, como do da *realidade* da obra.

A mesma equação pode colocar-se em torno da ficção narrativa literária e da filosofia. No conto, na novela, no romance, na fábula, no epistolário, na autobiografia, na crônica, nos relatos de viagens efabulados ou fantásticos, na narrativa religiosa, no ensaio, estaremos assim tão incapacitados da extração de um sumo filosófico, em muitas dessas obras? Será impossível, em grande parte, delas arrancar conceitualmente uma filosofia subjacente, centrada na conceção do mundo, da existência humana, do sentido da vida, da natureza, do bem, da beleza e da ideia de Deus? Estará assim tão distante do discurso estritamente filosófico? E se relativamente distante, a que distância?

Por que razão afirmamos ou podemos afirmar, no *romance*, que *A Religiosa* de Diderot, *Justine* ou *Aline e Valcour* de Sade, *Os Irmãos Karamazov* de Dostoiewsky, *A Montanha mágica* ou o *Morte em Veneza*, de Thomas Mann, *O Processo* ou a *Metamorfose* de Kafka, o *1984* de Orwell, *A Náusea* ou *As Palavras* de Sartre, *O Estrangeiro* ou a *Peste* de Camus, o *Salomé* de Miguéis, o *Manhã Submersa* ou o *Até ao fim* de Vergílio Ferreira, o *Esteiros* de Soeiro Pereira Gomes, o *Condição Humana* de Malraux, como o *Assim foi temperado o aço* de Ostrowski ou a novelística de Wasilewska são romances filosóficos? Pondo propositadamente de lado, para já, romances de explícita didática filosófica como *O Mundo de Sofia* de Jostein Gaarder?

Podemos dizer que são obras filosóficas porque para lá da *mensagem* de toda a trama, em algumas delas, o autor enquanto narrador ou os personagens criados pelo autor refletem explicitamente em temas filosóficos, equacionando-os e tomando ou não partido por opções; ou, em outras, a partir do narrador ou dos personagens, propagam teorias filosóficas em tiradas doutrinárias, nem sempre conseguidas do ponto de vista literário, para olhar com bonomia algumas dessas inserções.

Mas também, em outras obras de ficção literária, podemos e devemos considerar tratar-se de obras filosóficas, porque no autor, no narrador ou nos personagens, nas suas atitudes, nas suas reflexões, nos seus sentires no contexto da trama narrativa e na sua globalidade, está contida uma filosofia, enquanto equação ou enquanto mensagem, agora num sentido mais adicionado de cosmovisão, de uma filosofia da natureza e de uma filosofia do homem, da sua atitude face ao mundo, face à vida dos outros e à própria vida, face à morte e à transcendência, face à crença e à dúvida, alargando-nos e penetrando em disciplinas específicas como a ética, a estética, a filosofia do conhecimento e a metafísica em geral.

Nas obras referidas – estas como poderiam ter sido muitas outras – encontramos as temáticas do iluminismo, do existencialismo ateu e do cristão, da liberdade e da solidão, da responsabilidade em situação, do debate estético entre o romantismo e o naturalismo, do debate entre a prevalência da estética e da ética, do sentido transcendental da vida através da ação revolucionária, da inexistência de sentido do niilismo, da teoria da luta de classes e da estética do neorrealismo ou realismo socialista, grande parte dos temas filosóficos que atravessaram a contemporaneidade, porque nestas obras está contida, introvertida, uma ou várias correntes filosóficas.

Está contida uma filosofia, mas *não é* uma filosofia.

Pode ser extravertida uma filosofia mas isso não está feito, na prosa do narrador nem nas cogitações, por mais meditabundas que sejam, dos mais introvertidos, curiosos e complexos personagens... Está implícita, mas não está explícita, o que é muito diferente!

Porque para extrair a filosofia é preciso *fazê-la*.

E se podemos dizer que a filosofia *está* na ficção narrativa, também podemos e devemos dizer que *é* uma outra coisa, diferente ou até bastante diferente, da ficção narrativa. Porque se a filosofia está ínsita então na literatura, não só *não é* literatura como *é* algo muito diferente dela.

Dará tanto *trabalho*, se assim nos podemos exprimir, retirar a filosofia ínsita na literatura construindo o discurso filosófico inteiramente à parte, como deu o *trabalho* que o romancista assumiu de construir a sua obra dotando-a, consciente ou inconscientemente, de um conteúdo filosófico a ser extravertido pelo produtor do discurso filosófico na construção de um discurso novo.

Mas enquanto, como referimos, o trabalho de criação literária, e portanto de criação artística, geralmente, não se preocupa por incluir, de forma deliberada, um conteúdo filosófico, antes surge na construção da obra de arte através do *milagre* criativo ou da *magia* criacional, o trabalho de construção do discurso filosófico é, na sua estruturação e na maior parte do trabalho de edificação, completamente diferente do da criação literária. Parte da análise, procura aprofundá-la e alargá-la aos aspetos visíveis e invisíveis, à construção deliberada e inconsciente do autor, ou até dos personagens criados pelo autor, que ganham autonomia, enquanto pessoas, no decorrer da obra.

Ora o mesmo ocorrerá com as outras formas de ficção narrativa que elencamos como a *fábula*, de origem oriental onde continua profundamente disseminada, que Esopo assimilou para a Europa, pelo Século VII e VI A.C., constituída por um pequeno conto, geralmente protagonizado por animais variados com pensamentos, sentimentos e comportamentos humanos, donde, com uma visão do vício e da virtude entrelaçados na inteligência, se retira uma lição moral. Este género literário elementar, que se generalizou desde os primórdios do homem atual, por todo o mundo, mesmo antes do registo escrito, do Oriente para o Ocidente e do Sul para o Norte, através da tradição oral e de registos gravados em desenhos sem escrita, nos mais diversos objetos, não é filosofia moral, nem sequer é moral, mas nela está uma mensagem moral e um conselho comportamental. Que poderá passar, através de uma reconstrução, para o discurso filosófico e como tal crescer e se desenvolver. Mas não será o mesmo.

Enquanto a fábula serve o objetivo de passar a mensagem moral de forma animada altamente comunicativa e com o impacto da insinuação significativa, podendo questionar ou alterar o comportamento de cada um, o discurso da filosofia moral tem um longo caminho a percorrer, axiologia adentro, na busca dos valores sólidos, mas dinâmicos, que permitam a fundamentação crítica do comportamento moral em geral, ou, no caso da ética aplicada, nas situações mais difíceis, exigindo de si e do homem muito mais do que uma correção circunstancial, acrítica e quase inconsciente do comportamento quotidiano.

Em contrapartida, se a fábula tem uma imensa capacidade educativa e eficácia comunicacional, o discurso filosófico, procurando o máximo de concetualizações e de rigor definatório, por melhor que o pensador se exprima na língua em que o fizer e por mais cortês que seja o seu colóquio, terá sempre um público mais reduzido, um alcance comunicacional mais restrito, não apenas pela dificuldade reflexiva do discurso nas suas exigências lógicas como pela, geralmente inevitável, insipidez do discurso abstrato ou abstratizante, embora por vezes, na matéria, se assistam a verdadeiros milagres de comunicação, quando é possível incidir sobre situações dramáticas concretas do homem ou delas partir para a edificação filosófica, como é o caso dos discursos éticos de Peter Singer.

Perto da fábula, aparece o *aforismo* que já referimos, utilizado por escritores, filósofos, ou pensadores que, alguns, na escrita, não fizeram mais do que isso, comum pois à literatura e à filosofia sendo, como vimos, neste género expressivo, muito difícil, e até inconveniente, delimitar um terreno do outro, de tal forma são uma osmótica zona de contacto e mútuo permeio.

O aforismo filosófico, literário ou seja de que for, é constituído por um juízo curto ou por uma definição com forte conteúdo simbólico e metafórico, por vezes bastante complexo e de sentido nem sempre muito perceptível, contraditório, controverso ou polémico, muitas vezes deliberadamente paradoxal, nem sempre distante dos aforismos populares e dos provérbios, expressões do senso comum, por vezes entendido como sabedoria popular e considerado por alguns, como Gramsci, expressão de uma verdadeira filosofia popular, caracterizando-se pelo empirismo experiencial na identificação de situações e na criação de soluções ambíguas, capazes não só de permitirem várias inserções analíticas, como de permitirem conclusões díspares, mesmo que antagónicas, mas geralmente satisfatórias no plano psicológico.

Sendo de fácil registo e expressando um nível elementar de concetualização, o aforismo serviu para a iniciação à produção filosófica de vários pensadores como Nietzsche em *Humano, demasiado humano...* ou em *A Gaia ciência*, em José Marinho com *Aforismos sobre o que mais importa* ou em *Pensamento invertebrado* de Sant'Anna Dionísio.

Mas também foi a forma de registo utilizada por muitos escritores e filósofos para as anotações nos seus cadernos, que os auxiliaram em obras ulteriores ou que ficaram registados e viriam a ser publicados como livros de aforismos, máximas e pensamentos.

Foi o caso dos do poeta e dramaturgo António Patrício, recentemente publicados, sob o título de *Fragments poéticos*, em Macau e de *Aforismos* em Portugal, os já referidos de Hipócrates sobre medicina, de Epicteto, de Litchenberg, de La Rochefocauld, de Pascal, de Novalis, de Jean Baudrillard, e obras literárias de pendor claramente aforístico como surgem em Sá de Miranda, Francisco Manuel de Melo, Manuel Bernardes ou, na contemporaneidade literária portuguesa mais recente em *Aforismos* de Teixeira de Pascoaes, organizados por Mário Cesariny, *Aforismos* de Agustina Bessa-Luís ou no *Pensar* de Vergílio Ferreira, entre outros.

Com grandes dificuldades em delimitar o conteúdo temático através dos géneros literários expressivos continuamos no *epistolário*, onde nos poderíamos debruçar sobre as 900 cartas de Giacomo Leopardi, mas, desta vez, para ficarmos apenas entre nós,

refiramos as *Cartas portuguesas* atribuídas a Soror Mariana Alcoforado, provavelmente ficcionadas e de pendor sobretudo literário, e como carteiro autêntico, mas nem por isso com menor interesse intelectual, atendo-nos a obras compiladas e publicadas, o *Epistolário português de Unamuno*, *Epistolário Ibérico* de Pascoaes, abordando a literatura e a filosofia, a *Correspondência* de Delfim Santos ou a *Correspondência* entre Delfim Santos e Álvaro Ribeiro de características filosóficas ou sobretudo sobre filosofia.

Como se vê, não é o género expressivo que implica o conteúdo da obra ou que o molda, para mais quando ele é utilizado amiúde por vultos que se destacaram nos mais diversos terrenos do saber e da vida pública, como a ciência e a política.

O que acontece também com a *autobiografia* e as memórias autobiográficas que vêm das *Sentenças*, ainda seiscentistas, de Francisco de Portugal, às *Reflexões* setecentistas de Matias Aires, até, no oitocentismo e na contemporaneidade, se tornar um dos géneros mais utilizados para expressar a criação literária, o pensamento filosófico, e a memória e pensamento políticos.

O mesmo, de resto, sucede com o ensaio, género que tanto abarca a temática literária como a filosófica, em geral e em cada uma das suas disciplinas, sendo que, aqui, se entenderá por temática sobretudo o que se prende com o objeto do ensaio, que poderá ser a literatura, a filosofia, disciplinas de entre elas, ou outros ramos do vasto campo das ciências humanas e sociais, incluindo naturalmente a ciência política e obras de análise e intervenção políticas.

E sendo que o *ensaio* pode ter cariz filosófico, pela sua pretensão universalizante, concetualizante, abstratizante ou essencialista e ter como objeto a literatura, embora já dificilmente a obra literária possa ter como objeto deliberado a filosofia.

Mas enquanto o tratado filosófico se obriga aos cânones apontadas à filosofia, o ensaio, de qualquer ordem, protegido pelo próprio nome, permite uma maior liberdade ao discurso e excuro do autor, podendo problematizar de forma menos comprometida do ponto de vista lógico, como conjeturar sem a exigência apertada da demonstração ou polemizar utilizando os recursos da retórica argumentativa, canónicos ou não, que o ensaísta entenda propositados.

A filosofia explicitamente como objeto da literatura tem sido, todavia, alvo de algumas tentativas conseguidas em diversos aspetos, destacando-se o *romance de didática filosófica*, que não é o mesmo que o romance implicitamente filosófico, em que não se pode deixar de reconhecer o sucesso filosófico e didático numa obra como *O Mundo de Sofia* de Jostein Gaarder, que tem como objeto a didática da filosofia, sem dúvida um caminho que poderá vir a ser seguido, pelo filósofo-artista, que consegue em torno das situações e dos diálogos romanescos desenvolver o seu pensamento filosófico e divulgar o dos filósofos.

Constitui, no entanto, um velho sonho dos filósofos romancistas, habitualmente falhado em torno do objetivo da construção do *romance-ensaio*. Já que são geralmente falhadas, no nosso entender e antever, as inserções de carácter doutrinário nas falas dos personagens romanescos, como se a obra, vinda, por exemplo do calor da alcofa ou de um lânguido passeio pelo rio, entre os ulmeiros, se compaginasse com a evolução, mais

ou menos súbita, para um debate sobre as variiegadas concepções do mundo, da arte, do estado, ou de deus, cada interlocutor dirimindo os seus mais acabados e conseguidos argumentos filosóficos ou expressando as suas melhores peças retóricas em prol da sua boa causa...

A injunção do ensaio com o romance poderia ser a resposta ao grande desafio colocado pela ficção literária e pelo discurso filosófico, sentida desde sempre e intentada pelo menos desde os tempos da *Aufklärung*, aí se destacando a pena de Montaigne.

Está presente nos momentos menos bons de *Os Maias*, nos artificiais debates sobre teoria da arte, como está em certos momentos decepcionantes de Mann, como está, por vezes em Vergílio Ferreira que, nomeadamente com *Aparição*, chegou a almejar objetivamente a criação e aceitação de tal híbrido género, com a superação da distância entre o labor ensaístico e o romanesco, uma real contradição entre o seu interesse filosófico e a sua produção literária.

A verdade é que a polémica de doutrina estética consigo próprio e com o movimento neorrealista obcecava o escritor beirão neste findar dos anos 50. Embora já tivesse produzido a *Manhã Submersa*, Vergílio Ferreira precisa de ajustar contas em termos ideológicos e estéticos, sobretudo contra si próprio que, vindo do neorrealismo e em evolução para o existencialismo, havia produzido o *Vagão J*, só reeditado após a sua morte, talvez das piores obras de ficção narrativa algumas vez impressas em Portugal, até à chegada dos modernos meios de composição e impressão e ao término de qualquer critério.

É nesse contexto que surge, em 1959, a tentativa de romance-ensaio protagonizada por um Alberto Soares em *Aparição* onde se centralizam as discussões literárias do tempo. Tentativa que o escritor e pensador abandonou vindo posteriormente a superar a dicotomia, através de um estilo superior e inconfundível do que por vezes se chama narrativa filosófica, como se poderá chamar romance de ideias, ou as mais variadas etiquetas ao arbítrio da criatividade dos analistas e leitores.

Romance-ensaio falhado é o caso também, nos escaparates dos nossos dias, da obra de J.M. Coetze, nomeadamente de *Diário de um ano ruim*, que representa uma mistificação romanesca, porque não é por se colocarem conferencistas como personagens a perorarem, num cálido cruzeiro de veraneio, sobre as mais variadas doutrinas e em torno dos mais estrambóticos assuntos, de Guantánamo a Tony Blair, da origem do estado à das universidades, a renderem no enchimento das páginas, que se alcandora o tão mítico como dificultosamente atingível romance-ensaio, como quem diz e ao que parece, a quadratura do círculo.

Senão era um faltar de romances-ensaios a partir da Wikipédia da Internet!

Mas, porque as palavras não podem dizer tudo o que se quer, nem é fácil saber-se sempre o que se quer dizer, realcemos não ser o caso de Gonçalo M. Tavares, por exemplo em *Aprender a rezar na era da técnica*, como não o é no Kirilov do dostoiéwskiano *Irmãos Karamazov*, porque aí, produzindo-se teoria, ou doutrina, em curtíssimas frases lapidares, sente-se que a verve criacional se faz na evolução do enredo da tensão narrativa e, o que será substancial, até essencial, para a ordem moral e para a ordem política, aparece como

acidental, como rama, na *ordem* da criação da trama e do crescimento dos seus personagens, a única que conta e que só se realiza quando assume essa radical autonomia!

Há artifício como em toda a arte, não artificialismo como em nenhuma!

Atitude bem radical no jovem Gonçalo M. Tavares onde os personagens, as suas características psíquicas, os seus comportamentos sociais, as suas opções morais e políticas, são implicitamente a doutrina que se *esconde transparentemente* em cada um, não precisando (nem devendo sob pena de estragar) de peroras doutrinárias a partir da subida dos personagens à tribuna, tão pouco do narrador...

Porque se sente que Gonçalo M. Tavares não quer fazer ensaio, não quer fazer doutrina, apenas fazer o seu trabalho de romancista, com o conteúdo ideo-psicológico dos personagens arribando naturalmente, uma vez que lhes está na carne e no sangue, a crescerem no caldo de cultura literária do escritor, uma vez que são pessoas particulares e concretas e portanto cada uma delas tem e é uma história.

Donde as dificuldades estruturais da assunção da construção do romance-ensaio, o seu risco tremendo de nem conseguir uma coisa nem outra, podendo, por outros caminhos, conseguir as duas, mas uma de cada vez e uma em cada processo criacional autónomo.

Mas, afinal, por que não haverá *arte* também no ensaio?

Ao contrário do tratado, com obrigação central de abstrair, conceptualizar, sistematizar, exaurir e universalizar um campo específico do saber, o ensaio parte de um ponto de vista particular pensado, mas também sentido, ou mesmo intuído, por via da reflexão aprofundada e prolongada, ou por via da observação do quotidiano. Não se sente obrigado à sistematização, nem procura abranger os diversos pontos de vista sobre qualquer assunto. Balanceará argumentos mas bombardeará ou pulverizará concepções adversárias que pretenderá destruir no todo ou em parte. Procurará amiúde alguma abstração e alguma generalização nas conclusões ou nas conjeturas finais, mas a isso não é absolutamente obrigado. Qualquer noção de ensaio é extremamente vaga, sendo os seus limites pouco definidos e nesse espaço de liberdade prevalece o estilo pessoal do autor, a firmeza da mão do escritor, a incisividade dos seus recursos retóricos, a capacidade de comunicar e arrastar os leitores para um discurso potencialmente enfastante que só a verve polemizante do ensaísta pode superar.

Ora a isto chama-se capacidade literária. Só um bom escritor é um bom ensaísta. Também só um bom pensador será um bom ensaísta. O ensaio implica pensamento e arte, implica sobretudo, estilo e génio criador. Montaigne é o grande ensaísta dos *Ensaio*s porque é um grande escritor e um grande pensador. O mesmo diríamos de António Sérgio que, ao que se saiba, mais não fez do que ensaios com os seus *Ensaio*s. Como de Alberto Ferreira com *Diário de Édipo e Real e realidade*. Porque o ensaio não poupa recursos, da racionalidade, da intuição, da emoção, da persuasão... Da profundidade, da contradição e da comunicação. Do bom pensamento e da boa escrita.

O que, no contexto, não nos poderia deixar de transportar à interrogação: que dizer, da construção do mais puro discurso filosófico? Dispensará ele, então, qualquer capacidade artística? E antes de tudo, dispensará ele a imaginação?

Seria possível o pensamento filosófico sem capacidade imaginativa para encontrar as brechas de um sistema a derrubar global ou parcialmente? Seria possível construir novos sistemas sobre as ruínas dos derrubados sem o fluxo da imaginação a desbravar caminhos e pontos de partida no grande delta da construção dum sistema novo? A procurar a essência sob o acidente, a substância sob o atributo? E refletir sobre o que representa o próprio imaginário como representação e a própria imaginação como sua seiva? Como pensar sem imaginar? Como fazer filosofia sem imaginar? Como *descobrir* os fundamentos sem usar a imaginação nessa prospeção. Como construir uma metafísica sem imaginar? Como entender o ser? E o tempo?

A tradição racionalista ocidental procurou genericamente opor a imaginação à razão, tal como a imagem à ideia, deixando-lhe um mero papel instrumental de espécie de dobradiça entre a sensação e a ideia, função desenvolvida depois, no campo da cultura filosófica mais empirista, pelo escocês David Hume a considerar a imaginação como o instrumento que permite representar os dados sensitivos suscetíveis de se associarem.

Foi, de certo modo, nesse caldo, que Kant introduziu o conceito de imaginação transcendental conseguindo obter uma síntese ontológica da sensibilidade e do entendimento firmada no tempo originário, onde Heidegger pôde entrever a entidade constitutiva do tempo, entendido como a sucessão ordenada do passado, do presente e do futuro mesmo que, do seu ponto de vista, este caráter genesiaco e essencial da imaginação transcendental choque com o acatamento do imperativo categórico, que considera uma espécie de sentimento da razão prática também ele primordial.

Afinando pelo mesmo diapasão e mais ou menos pela mesma altura, José Marinho assinalou com perspicácia que na imagem há a passagem da instância arcaica da memória enroupada no eu empírico, para a do futuro, através da lembrança inserida na dinâmica da potência que se faz ato, fundamentando assim a ideia de Vieira da saudade do passado e do futuro.

Construindo o ser e o tempo, a imaginação tem pois, na filosofia, enquanto busca dos fundamentos primordiais da edificação metafísica, uma função de importância central, sendo pois um erro elementar, *imaginar*, seja o desencadeamento dos processos de reflexão crítica, seja a construção lógica dos conceitos e dos sistemas, como o exercício de uma racionalidade positiva pura.

Porque a filosofia também inventa, a filosofia também cria!

Embora concluamos que a imaginação não é estranha à construção lógica e que a filosofia não é apenas lógica e racionalidade, mas também invenção e criação, devemos reafirmar que a imaginação, na ficção narrativa, em particular no romance, tem um peso e um sentido bastante diferente da do discurso filosófico, uma vez que o escritor lida com pessoas que não são só racionais e lógicas, mas dotadas de sentimentos e de inconsciente.

Aliás é consabido que boa parte da tensão narrativa romanesca é devinhação conjunta do escritor com o público à procura do comportamento previsível ou imprevisível dos personagens, que se avizinha pelas razões mais perceptíveis ou mais escondidas no esconso de cada personagem – ou de cada leitor, preparando a surpresa do próximo passo...

A produção estética vem dos inconscientes, dos sonhos, dos desejos e dos fantasmas, enquanto a produção filosófica, em princípio, decorre da vigília, quanto mais desperta mais operativa...

Objetar-se-á, entre vários episódios narrados, com o sonho de Mendeliev a completar a sua tabela periódica das valências. Sem discutir o tipo de estado onírico que enfrentamos, nem referir o prosaico travesseiro como bom conselheiro, muito menos pondo em causa a epistemologia psicanalítica bachelardina, afirmamos que falamos de filosofia, não de ciência. Havendo lugar ao sonho, em filosofia, dir-se-á, com Pascal, que quem quiser concretizar os sonhos terá de estar bem acordado. Todavia a máxima também se aplicará à produção literária e até à ação cívica e política.

Há porém, cada vez mais, uma tendência para tornar a filosofia perceptível para um largo público, evitando a concetualização nominal excessiva, procurando um léxico acessível à maioria, o que leva necessariamente à utilização do exemplo (que de resto os filósofos sempre utilizaram) ou seja de particulares concretos susceptíveis de indicarem uma abstração de difícil acesso por parte do público e portanto de a substituir.

Temos então aqui uma curiosa aproximação da filosofia à literatura capaz de ajudar a compreender porque tantos grandes filósofos foram produtores de obras literárias, o que se poderá sintetizar na expressão lapidar de Camus, quando afirmou, nos *Cadernos*, em 1936: *se queres ser filósofo, escreve romances*; também capaz de ajudar a compreender a dificuldade com que muitos deles distanciaram os dois campos... E na controvérsia, ainda atual, à volta de saber-se se Camus deve ou não ser considerado um filósofo, toda a equação desta temática está implícita em sua plenitude.

Talvez haja aqui lugar de novo à entrada do conceito de romance filosófico (diferentemente do romance-ensaio) representando na prática os compromissos entre o abstrato e o concreto, tentativa, pela metáfora e simbólica artísticas, de implicitar o universal no particular, assim como de proceder à articulação entre a racionalidade e a emotividade.

Mas poderemos dizer estar a arte inteiramente absente do discurso filosófico? Será da natureza do discurso filosófico a ausência radical da procura de impacte emocional nos interlocutores, nos leitores ou nos ouvintes? Será indiferente para o discurso filosófico a estesia com que possa ser recebido, a afeção que provoca? Sendo a filosofia, como vimos, também criadora, também inventiva?

Não esqueçamos que as emoções são uma caixa de ressonância dos valores. E que estes, se erigidos racionalmente na sua formulação são, porém, escolhidos pela sensibilidade moral, pela capacidade de *sentir* a diferença entre o bem e o mal, mais do que pela de a saber enunciar.

Nem que expressando-se por palavras e sendo portanto comunicação, tem um vigor emocional que vai da provocação do choque emocional à procura do agradável na exposição.

Porque a clareza, a simplicidade e ao mesmo tempo profundidade da argumentação, o encadeamento das diáfanas evidências, a univocidade das premissas, a decorrência necessária das conclusões, mesmo que sob a égide do espírito matemático, podem levar

o leitor a experimentar o sentimento estético de quem acabou de ler uma obra literária o mais conseguida, ou mesmo um poema.

Quanto à *narrativa religiosa*, George Simmel e Newton de Macedo distinguiram religião e religiosidade, considerando que esta não decorre de qualquer crença num ser supremo, mas simplesmente de uma contração do homem perante a realidade e os elementos que a compõe.

Esta separação concetual ainda se aprofundará de forma mais radical se nos aproximamos do Índico e do Extremo-Oriente. Mas, de forma aparentemente paradoxal, no conceito de religiosidade, o Este e Oeste, o Norte e o Sul, quanto ao conteúdo são bastante semelhantes para não dizer idênticos. As grandes diferenças encontram-se para lá da religiosidade popular ou, se preferimos, para cá desta.

O sociólogo alemão que, praticamente oitocentista, aparece amiúde embrulhado como pós-modernista, afirma que a religião é o mundo objetivado da religiosidade; o pensador português em texto da segunda década do século XX, alinha no mesmo pensar comparando a religiosidade à água-mãe e a religião à mera espuma. Também Leonardo Coimbra, companheiro deste último e seu colega de magistério, se referiu à religião como a *coisificação* da religiosidade.

Deste ponto de vista, não só a religiosidade precede a religião como não depende dela. Pelo contrário, o edifício religioso institucional, quando se constitui, faz-se tendo como alicerce a religiosidade humana. É nesse contexto que é possível compreender o carácter popular da mítica religiosa incluindo as narrativas, muitas delas produzidas a nível popular, com contornos lendários e enriquecidas de geração para geração, ainda por cima com um carácter universal nas suas múltiplas expressões. Que são fundamentais, pois são elas que vão referenciar e qualificar os eventos quotidianos a partir dos exemplos míticos. Assim os eventos terrestres que o homem vive passam a ser inseridos num quadro cósmico, o que lhes permite respirar espiritualmente a sua religiosidade de base, almejando o transcendente. A leitura ou qualquer outro tipo de proclamação da narrativa é essencial mas, ao contrário das narrativas laicas, esta deve ser feita em termos rituais porque só o rito lhe permite a atualização e portanto a eficácia.

Ao participar nas festas religiosas, ou seja nas *celebrações*, o crente salta vertiginosamente o tempo e passa a ser contemporâneo dos deuses. Vai fluir no tempo originário com o demiurgo. *Naquele tempo* é o nosso tempo porque saltamos para lá num golpe de mágica ritual religiosa. A narrativa religiosa é pois atemporal. *Mutatis mutandis* estando fora do quotidiano é permanentemente atualizada para se tornar interveniente através do enquadramento ritual.

Também diríamos que a narrativa religiosa se coloca fora do espaço. É sempre muito difícil identificar os espaços originários da narrativa religiosa, porque eles procuram-se particularmente recônditos, o mais intocáveis possível e exclusivos para o rito, pois tais são as condições para a luminescência do sagrado. O texto da narrativa religiosa é geralmente metafórico e alegórico, renovando-se na repetição ritual e assim se enriquecendo com as experiências litúrgicas da sucessão de gerações. Por isso os textos ao mesmo tempo

que se refinaram do ponto de vista poético, também se tornaram mais subtis e ambíguos aumentando a possibilidade da pluralidade das leituras.

Mas a maior ambiguidade na leitura ou audição rituais da narrativa religiosa estará entre a *certeza* da origem imaginária dos factos narrados pelos escritores religiosos e a *certeza* da sua onticidade, ou seja da sua *Verdade*, interessando que, no confronto das certezas, a segunda esmagará sempre a primeira. Por isso o crente o é; e não só não se dispõe a aceitar, como reiterará a inspiração divina dos escritores, senão mesmo a escrita do próprio deus, em pessoa, se assim podemos dizer, a escrever, a ditar ou mesmo a produzir a obra num ápice da sua onnipotência... Entre a onticidade e a hermenêutica do Grande Evento ou dos Grandes Eventos, o crente optará sempre pela segunda, porque a hermenêutica do sagrado, na sua narrativa interpretativa, cria a autenticidade do facto e portanto a *verdade* do seu ser.

De onde a inserção da narrativa religiosa no género da ficção narrativa ficará sempre pendente da atitude de cada um, numa situação em que, no leitor ou ouvinte crente, a estesia se misturará com a crença e portanto com o impacto emocional do rito que também será diferente num crente ou num não crente.

Também as palavras poéticas mais antigas que reconhecemos são as *sagradas* que ainda hoje ouvimos. No entanto, o crente, em lugar de as receber como poemas, entende-as como a verdade radiosa e irradiante, ao mesmo tempo, a mais pura e a mais misteriosa. Para ele, as palavras significam uma ação libertadora e criacional que lhe permite possuir o tempo e, atravessando as sagradas portas, comungar através da pureza com os seres ocultos e espaços até aí cerrados. Se são todos passados, são, todavia, ainda sentidos, e por isso presentes, na nostalgia da recordação arquetípica do mundo e de si próprio.

Mas a poesia propriamente dita só se inicia quando se liberta da canga sagrada, se autonomiza em linguagem humana comum ao verbo demiúrgico, se dispõe despididamente, e até iconoclasticamente, a cantar a história do homem desbravando o seu caminho exterior e interior, tornando-se memória capaz de enfrentar o tempo histórico através da reminiscência do *paraíso perdido*.

A poesia emerge da nostalgia do tempo perdido, procurando nos versos a sua ressurreição.

Também a filosofia emerge da religião libertando-se da canga sagrada ao afirmar a autonomia do saber na relação, sem intermediário transcendente, com a natureza, proclamando a autonomia da pessoa humana e sua capacidade de autodeterminação, até aí prerrogativa restrita da divindade.

Têm pois uma raiz comum, sendo fastidioso enumerar o rol de poemas filosóficos e de filosofias poéticas contidas não só nos textos religiosos como nos que se vão, século a século, se separando da religião e se firmando, por séculos, como autónomos.

Os fragmentos pré-socráticos de Pitágoras, Tales, Anaximandro, Anaxágoras, Anaxímenes ou Heráclito, através dos quais o homem grego fundou a sua filosofia da *physis*, são também claramente poéticos, ou procuram a poesia, na sua forma aforística ou que nos chegou como fragmentária.

Por outro lado, se o sistema (incluindo a crítica do sistema e a sua reedificação) é a forma mais pura e, digamos, positiva, de estruturação filosófica e da sua expressão, também a poesia, em particular a pré-modernista, é rigoroso sistema versificado.

E se a filosofia do Século XX procura fugir ao discurso bem organizado para a liberdade do devaneio do excursão, não há que espantar que, em paralelo, também o modernismo do século passado procure dar mais asas formais à poesia, procurando garantir-lhe o ritmo, sem a clássica solução da métrica, da acentuação silábica e da rima.

Ao contrário da filosofia que se preocupará sobretudo em prever para porvir, a poesia consagrar-se-á essencialmente à reinvenção da memória, uma vez que, mesmo detendo-a, tem de a encontrar no seu íntimo, o que equivale, afinal, a ter de a inventar, de a reinventar.

Se é reinvenção da memória coletiva na Épica, é recriação da memória pessoal na Lírica, onde o *homo viator*, que sente tudo como passageiro porque sente ter perdido o tempo, mesmo quando procura o sentido, mergulha nos seus próprios espaços recônditos, procurando escavar um lugar íntimo de ancestralidade e estabilidade anterior à palavra movediça e fugidia, arquétipo silencioso de todas as palavras possíveis que opta por não pronunciar, na busca da sua própria *inocência perdida*, tal como o paraíso de todos perdido.

Esse lugar é o *ritmo*.

O ritmo é pois a potência da mensagem que está por trás da palavra e portanto *antes* dela.

Mas não se pode dizer que o ritmo seja exclusivo da poesia. Nos diversos géneros de expressão filosófica que atrás elencamos, cada um deles tem um ritmo próprio e cada obra de cada autor tem também um ritmo próprio. Basta ler ou ouvir *O Discurso do Método* de Descartes para se perceber a mudança radical de *ritmo*, a grande novidade em relação às obras tradicionais da filosofia ocidental de tipo tratadístico. Também dos aforismos de *A Gaia Ciência* de Nietzsche para o ensaísmo de *A Arqueologia do saber* de Foucault, o salto de ritmo, entre géneros de expressão tão distintos, é imenso. Mesmo num género expressivo que poderemos considerar similar, do *Quod Nihil Scitur* de Sanches ou do *O Ser e o tempo* de Heidegger, para *Meditações cartesianas* de Husserl, para *Pensamentos* de Pascal ou para o *On Liberty* de Mill, o ritmo é diferente. Diria que basta lê-los ou ouvi-los mesmo sem conhecer a temática ou, conhecendo a temática, mesmo sem conhecer a língua, para sentirmos um ritmo diferente, uma pré-mensagem diversa, e portanto nova, onde se encontra, o mais importante da comunicação, a sua forma bruta, inicial, anterior à palavra, o ser da missiva para *cá* do que passa. Para *cá* e consequentemente para *lá* dela.

Para *cá*, consequentemente para *lá*, como *sob* e consequentemente *sobre* a palavra.

O ritmo é pois uma espécie de código, anterior à mensagem, indizível, mas *profundamente*, no sentido restrito do advérbio, comunicacional, para *cá* e *debaixo* da palavra poética, literária ou filosófica.

É um código secreto, iniciático, que funciona entre os homens, na busca e partilha do segredo comum da vida originária pulsionado pela vontade de viver.

Filosofia e poesia, como de resto religião, partilham este sentido originário comum, com que cindiram no Ocidente, mas mantêm uma mesma forma de ser de persistente heterodoxia, de assumida marginalidade, ora na crítica dos sistemas, ora na rutura com eles...

Sendo que calcorreiam o tempo como almas gémeas, ou duas visões da mesma alma, frustradas na insuficiência da capacidade de conhecimento e na limitação da capacidade de expressão...

Por isso, dizíamos que o ritmo está *sob* o que se diz, estando, por isso, *sobre* o que se diz. Porque está *sob* para estar *sobre*. É nostalgia do passado para o desejo do futuro. É préconhecimento e metaconhecimento, portanto metafísica e também aqui poesia e filosofia se banham em águas contíguas...

Quando conhecemos o contexto de uma história, somos capazes de identificar o sucedâneo de sons, muito anteriores à palavra, quando se organizam no tempo, marcando as suas descontinuidades, através do ritmo.

E é possível o poema sem palavras, apenas com sons organizados em regras que lhe marcam os espaços de tempo, a métrica, o lugar da acentuação, as diversas sortes de rimas ou mesmo sem rima. Assim como na música em que o compasso constituído pelas pulsões e pelos repousos organiza, através do tempo, os sons, construindo o ritmo.

Pelo ritmo de uma fala, destacando-se na oralidade o tom, podemos identificar o sentido essencial do que dizem na língua mais desconhecida ou nos sons ancestrais que foram titubeando o verbo. E claro que pela imagem, pela expressão corporal, pela mímica, também elas ritmadas, acopladas ao ritmo das falas, podemos compreender as representações cénicas em línguas inteiramente desconhecidas, ou representações sem fala.

Como Matila. C. Ghyka assinalou, no seu encantador, *strito et lato sensu*, *Livro de ouro*, os próprios gregos, que rejeitavam fusões em matéria definitiva estética, fundiam deliberadamente os elementos da arquitetura e da música.

Pius Servian, na sua obra de 1930, *Os Ritmos como introdução física à Estética*, procurando construir uma teoria geral do ritmo e relevando os conceitos de periodicidade e de proporção, bem como das suas decorrências que se pudessem aplicar às sucessões temporais e às injunções espaciais, operou a discriminação, nos conceitos ritmados, do contínuo e do descontínuo, do reversível e do irreversível, do simétrico e do assimétrico.

A música fazia parte de uma filosofia matemática da harmonia do Cosmo onde se estabeleciam as correlações entre os acordos e intervalos musicais e as relações aritméticas da Tetrakis de Delfos, a forma figurada da década enquanto quarto número triangular ( $1+2+3+4=10$ ) e símbolo da vida universal.

Na definição clássica de Aristóxene de Tarento, um peripatético que divergiu dos pitagóricos sobre o peso da matemática e da música, o ritmo é, simplesmente, a ordenação dos tempos.

Mas, para A. Sonnenschein, o ritmo é a propriedade de uma sucessão de acontecimentos no tempo que produz no espírito do observador a impressão duma

proporção entre as durações dos diferentes acontecimentos ou conjuntos de acontecimentos que a compõem.

Eugène d' Eichthal, um tratadista oitocentista de versificação, afirmou que o ritmo, entendido na generalidade, é a divisão do tempo pelos fenómenos sensíveis aos órgãos humanos, em períodos em que as durações totais são iguais entre elas ou que se repetem seguindo uma lei simples.

*O ritmo é periodicidade percebida*, concluiu Servien, no seu ensaio sobre os ritmos tónicos na língua francesa: o ritmo age de forma a que a sua periodicidade nos deforme o *correr habitual* do tempo. Assim todo o fenómeno periódico perceptível aos sentidos se pode destacar do conjunto dos fenómenos irregulares para agir apenas sobre os sentidos e os impressionar de forma desproporcionada em relação ao peso dos diversos agentes.

A corrente habitual do tempo, observou argutamente Matila, é aqui o ritmo interior que acompanha em cada um a percepção da *duração* psicológica apontada por Bergson como modelo da ideia de tempo.

Sendo pois, classicamente, medida, o ritmo impõe-se como muito mais do que isso: é uma cosmovisão que abarca todos os setores da cultura e não apenas a poesia e a filosofia, nem sequer apenas a literatura, a arquitetura, a música, a medicina, a sociologia ou a política. Por isso as suas definições tradicionais, tradicionalmente lineares, mostram-se ultrapassadas, incapazes de responderem aos desafios da mais hodierna complexidade...

Procura-se hoje um conceito que se identifique mais com a *fluidez* do que com a escala da medida... Que se apresente, ou se insinue, mais leve, mais maleável, mais fluente (ritmo entendido como uma *maneira de fluir*), extensivamente mais abrangente perante a novidade e a complexidade do homem, do mundo e da relação entre ambos mas que seja, em contraponto, mais específico do que a clássica conceção numérica e repetitiva, para que possa vir a poder aplicar-se a qualquer realidade seja natural, cósmica, estética, económica, antropológica ou social.

Nesta ritmosofia, talvez mais do que ritmologia, o importante não é descobrir o conceito que seja a impossível Lâmpada de Aladino, mas elencar o conjunto de características do ritmo a inserir no seu conceito, rejeitando qualquer essencialismo definitório que almeje a impossível entrada na coisa-em-si.

Por isso todo o trabalho analítico sobre as aplicações ritmológicas que têm vindo a ser feitas, em particular nos últimos anos, aos vários domínios das artes e dos saberes sociais; da medicina à antropologia e à sociologia, o debate argumentativo e as sínteses reflexivas são da maior importância, numa caminhada que tanto podemos considerar longa e milenar porque pré-socrática, como recente porque todos os dias recebe novos impulsos.

E a este propósito é necessário sublinhar para estes passos em frente, a importância do estudo de uma ritmologia comparada no plano da antropologia cultural, que permita quebrar com o domínio ancestral, desajustado mas nem por isso inexistente, dos elementos da cultura europeia *branca*, sendo da maior importância que tudo seja comparado e pareado, estabelecendo-se o que é comum e enriquecendo-se com o que é diferente, em primeiro lugar na relação genérica Este-Oeste e em segundo lugar na relação Norte-Sul,

porque a globalização comercial, que se tornou lugar-comum concetual e fastidioso discorrer, não alterou o estado de coisas referido.

Como na poesia, tendemos a reganhar o ritmo ultrapassando a metria, a rima, a acentuação silábica; caminhamos e dançamos (com Nietzsche?) ao reencontro da ritmia; a marcha é prosa, a dança é poesia, afirmou Valéry! E Deus é capaz de falar pela voz de qualquer um!

Ritmos cíclicos e antagônicos, binários, ternários, quaternários ou *complexos*, – sublinhemos este conceito de complexo já aventado pela ritmologia clássica – servem-lhes de base marcando as civilizações, sendo que cada uma delas, no fundo, se poderá reduzir à evolução do ritmo originário com que se procura sempre reencontrar.

Do que se conhece da filosofia chinesa, como mostrou Marcel Granet, foi dominada pelas categorias de yin e de yang, que os ocidentais de ordinário interpretaram inajustadamente como a noção de força e como a noção de substância. Ora o yin e o yang nada têm a ver com essas noções tendentes para a física e para a química. Outros, na miragem ocidentalista, interpretaram-nas como polos de uma dialética contraditória e complementarizante, segundo algumas interpretações do modelo dialético hegeliano.

Ora yin e yang nada têm a ver com estas noções: nem são forças, nem substâncias, nem polos dialéticos. São categorias que interagem e se fundem como por osmose, sem deixarem de existir autonomamente mas também sem definirem os seus contornos nem limites, unidos com o Tao que desempenha a função de categoria suprema transliterada no poder, na totalidade e na ordem.

O Tao, tal como o yin e o yang, não é um princípio, é uma categoria concreta que não cria os seres mas regula-os tal como são, identificando assim, como indica François Julien, regulação e realidade. Regula pois o ritmo das coisas, sendo toda a realidade definida pela sua posição no tempo e no espaço, como nos diz Marcel Granet. Dito de outra forma, o Tao é toda a realidade, uma vez que é o ritmo do espaço-tempo. O ritmo, por sua vez, é a interceção do espaço com o tempo, o seu cerne. Não são as coisas que mudam, é o espaço-tempo que imprime às coisas o seu ritmo.

Mas não foram apenas os chineses a conceberem o universo como união, reparação e reunião de ritmos. As concepções cosmológicas do homem advêm da intuição de um ritmo original e, por isso existe, no fundo de toda a cultura, uma atitude axial diante da vida que, antes de se projetar em criações religiosas, estéticas ou filosóficas, se manifesta como ritmo.

Se, como vimos, o ritmo se manifesta na cultura chinesa antiga pelo yin e pelo yang, nos gregos pela combinação dos contrários, nos hebreus como binário, nos aztecas como quaternário e a nossa cultura é preñe de ritmos ternários bem detetáveis, do pensamento à medicina, passando pela política e pelas artes, como observou Octávio Paz.

Unidades triáticas como a do pai, da mãe e da filha, da tese, da antítese e da síntese, da comédia, do drama e da tragédia, do inferno, do purgatório e do céu, da memória, da vontade e do entendimento, do mineral, do vegetal e do animal, da aristocracia, monarquia e democracia e, analisando a própria fenomenalidade rítmica, a periodicidade, a estrutura

e o movimento, susceptíveis de equivalência com o formal, o cíclico e o dinâmico, ou com a repetição, a medida e a variação, como apontou, já há umas décadas, Pierre Sauvanet.

Não conseguiremos ainda afirmar sentirmo-nos seguros de estar perante um novo paradigma do conhecimento em todos os domínios, árdua mas sub-repticiamente construído desde muito antes dos gregos, mas destes tendo recebido um impulso inestimável, com base nas pulsões mais simples que constituem a humanidade, a sua temporalidade, a sua mortalidade, a sua vitalidade, a sua espiritualidade ou mesmo religiosidade... mas sentimos poder afirmar, no mínimo, a indissociabilidade do ritmo com a nossa natureza e com a nossa condição humana.

Mas não nos sentimos longe de constituir uma epistemologia ritmológica, nem uma ritmanálise das diversas facetas da atividade cognitiva e artística do homem, nem resistimos à tentação de, no mínimo, alinhar na problematização da hipótese da construção de uma filosofia baseada no ritmo e de, a partir dela, sonhar com uma nova unidade do saber na diversidade e, sobretudo, com um novo entendimento entre os povos, em particular entre o Este e o Oeste.

Paz, na sua obra de 1956, *O Arco e a lira*, traduzida e publicada em França em 1965, procurou cortar qualquer veleidade à edificação da ideia de um Ritmo Universal, que tinha vindo a ser aventado por vários filósofos, nomeadamente por Leonardo Coimbra, logo na década de 20 do século passado.

O poeta e ensaísta mexicano, ao considerar a impossibilidade de encontrar algo de comum entre os diversos ritmos, que existiriam apenas dentro de cada visão e atitude, espontânea e concreta, do homem perante a vida e o mundo, rejeitou o avanço para uma teologia, ou para uma ontoteologia do ritmo que tinham vindo a ser intentadas por alguns em torno da noção de um Grande Ritmo Universal, síntese imanente ou transcendental de todos os ritmos.

Mas, embora com a ancestralidade do ritmo, o mitólogo e poeta centro-americano abrisse caminho a toda a mitologia e ritualidade do originário, também perturbou as tentativas de avanço no sentido da construção de uma filosofia baseada no conceito de ritmo, que teria como primordial tarefa a da construção de um conceito de ritmo unificador susceptível de ultrapassar as diferenciações.

O que, veio a coincidir, com o desinteresse pelos estudos ritmológicos, ritmanalíticos e ritmosóficos que marcaram, de forma um pouco incompreensível, a segunda metade da década de 60 do século passado, mas que foram retomados parcialmente em meados da década de 70, para receberem um grande impulso a partir de 90 até aos nossos dias, em que proliferam e se generalizam às mais diversas *atividades* científicas e estéticas, em particular em França.

Ora o ritmo decorre do *olhar* do homem mas porque a realidade é permeável a esse olhar, melhor a essa visão, melhor ainda a esse pensamento. É permeável ao pensamento, ou seja *traduzível*, porque existe na realidade das coisas, é uma das suas formas de existência e por isso pode assim ser lido *modelarmente* pelo homem. E, *mutatis mutandis*, existe na realidade das coisas porque é *legível*, suscetível de ter essa leitura como foi e será suscetível

de outras, como mesmo presentemente pode ser lido segundo outras gramáticas, códigos ou modelos...

O grande mérito da obra de Lúcio Pinheiro dos Santos, português de Braga, autor de *A Ritmanálise*, obra, até ver perdida, que Bachelard consagrou com a descrição que nos legou nas suas vinte e tal páginas do *A Dialética da duração*, foi o de colocar a filosofia do ritmo em sintonia com as descobertas epistemológicas mais revolucionárias da física e química atômicas do dealbar do século passado, bem como da biologia, particularmente a noção de ondulatório e de frequência, numa altura em que abundavam os estudos sobre ciclos e ritmos cósmicos, geológicos, físicos, químicos e vitais.

Mas foi sobretudo, mesmo que não conheçamos os detalhes, projetar tal revolução do conhecimento científico na arte, no homem e na sociedade, através da saudade, da prevista aplicação à psicologia e da ritmanálise como alternativa à psicanálise, em termos de conceção e de terapêutica, bem como da intervenção no social e no político.

«É preciso curar a alma sofredora – em particular a alma que sofre do tempo, do “spleen” – através de uma vida rítmica de um pensamento rítmico, de uma atenção e repouso rítmicos. E antes de mais, desembaraçar a alma das falsas permanências, das durações mal concebidas, desorganiza-la temporariamente» – diz-nos Bachelard no seu *A Dialética da Natureza*, anunciando a obra de Pinheiro dos Santos que descreve em parte, assumindo que, ao resumir as suas teses, o faz «no sentido de um filosofia idealista onde o ritmo das ideias e dos cantos dirigeria pouco a pouco o ritmo das coisas».

E a descrição do texto de Pinheiro dos Santos, efetuada pelo filósofo de Dijon, vai sistematizar-se, no estudo da fenomenologia rítmica sob os aspetos material, biológico e psicológico.

No primeiro, debruçando-se sobre a relação da matéria com a radiação ondulatória e portanto rítmica, considerando que caminhamos sobre uma *anarquia de vibrações* que também pode ser encontrada se considerarmos a existência de corpúsculos também eles vibratórios.

No segundo, sobre a interpretação ondulatória da biologia em que a permuta de substâncias é sobretudo energia e portanto terá de vir ter expressão vibratória. Como afirma Bachelard nesta narrativa necessariamente interpretativa, «é mais de ritmo a ritmo do que de coisa a coisa que devem apreciar as ações terapêuticas. Certas substâncias químicas trazem ao organismo, não um conjunto de qualidades específicas, mas antes um conjunto de ritmos, ou, como muito bem diz Pinheiro dos Santos “um corpo de fotões”», afirma um pouco adiante.

Finalmente, no terceiro aspeto, considerando que, entre as energias vitais, a espiritual deverá ser a que mais se avizinha duma energia quântica e ondulatória, a pedagogia ritmanalítica deverá instituir «a dialética sistemática da lembrança e do esquecimento», assim se entendendo que para o filósofo da Universidade do Porto, entretanto radicado no Brasil, a escravização do homem a ritmos inconscientes e confusos possam significar uma carência de *estrutura vibratória*, mas significarão sobretudo a consciência da sua infidelidade aos ritmos espirituais elevados. Porque o homem sabe que pode superar-se, sendo a sublimação um apelo à elevação, não um obscuro sentido. Ao contrário da

psicanálise, a ritmanálise considera a tendência sexual, não como algo que possa ser substituído pela arte através da sublimação, mas afirma que a tendência sexual é já de si uma pulsão estética e é quando ela falta de forma *ativa, atrativa, emergente* que ocorrem as perturbações dos *valores psíquicos*, porque nem pode realizar o amor ideal, nem idealizar o amor realizado.

E essa tendência identifica-se com a pulsão da «infância eterna do mundo» que «é recuperada no coração do sábio», como afirma o pensador português na sua comunicação ao congresso dos escritores brasileiros de Janeiro de 1945, intitulada *A Filosofia do momento atual*, afirmando em seguida que «a saudade é a saudade do que poderíamos vir a ser no futuro da vida, sendo isto a verdadeira saudade lírica e da epopeia portuguesa; isto, e não o contrário, que é intolerável choradeira do passado imperialista».

Como nós próprios afirmamos, a este propósito, na nossa obra recente *Um Mundo a fazer*, ficam assim estabelecidos dois conceitos distintos da saudade, um nostálgico e revivalista, onanista e neurótico, infecundo e reaccionário, e um outro, de sinal contrário, de uma saudade animada e futurista, construtivista e criacionista, prolixa e inovadora, de pendor revivificante, que sonha a partir da lembrança de um passado perdido, no sentido utópico de um novo paraíso redimido do pecado ancestral, colocando a elevação libertadora no espaço deixado vazio pelo derrube da opressão.

Mas tal como Galileu, na senda dos pitagóricos e de Platão, se apercebeu de que a natureza podia falar matemática, também agora se trata, em torno dos esforços ritmológicos, ritmosóficos e ritmanalíticos, de encontrar um paradigma que seja também um idioma que nos permita compreender muitas das lacunas gnósticas que nos rodeiam na natureza e que cindem a nossa relação com o mundo, que permita compreender a criação artística e a estesia, e que nos permita compreendermo-nos mais um pouco a nós próprios, individual e coletivamente considerados.

Mas também um *idioma rítmico* que permita unir a diversidade rítmica das coisas e dos homens.

O ritmo é, como vimos, anterior à palavra. Estando em todos eles, é anterior à emissão dos sons iniciais, à mímica, à dança, ao gesto. Porque é fundacional da vida. E não apenas da vida humana, individual, grupal e social, mas também da vida de todos os animais, dos vegetais e da matéria em geral, como mostraram tanto a psicologia, a sociologia, a biologia e a fisiologia, a física e a química atómicas de todo o Século XX, investigações plasmadas na obra de Lúcio Pinheiro dos Santos que Bachelard tão bem soube aproveitar e sublinhar, embora não fosse capaz de continuar, deixando esse trabalho a pensadores como A. Esclasons, H. Lefèvre, P. Sauvanet, P. Michon, F. Benvenuto entre tantos outros contemporâneos, onde se destacam, na vertente específica da relação com a filosofia, com efeito, investigadores de língua francesa...

Claro que o ritmo inclui o que é rítmico e as aparentes arritmias, cuja frequência se tornam rítmicas, tal como uma regularidade o é também da frequência das irregularidades.

Mas tanto no ritmo da filosofia que identifica os problemas do homem, procura, ensaia a resposta para logo a questionar de novo, fazendo de todas as respostas novas

perguntas, como no ritmo da poesia onde a individualidade concreta também busca, encontra e canta o momento.

Diríamos que o Ritmo é consubstancial à matéria, à vida e ao homem; está na natureza física, química, biológica, cósmica, que é dada ao homem enquanto realidade rítmica ou enquanto fenomenalidade rítmica, está no homem enquanto realidade biológica como na respiração, na frequência cardíaca, no sono, no apetite, na mais prosaica das falas ou no passo a passo de qualquer caminhada ou, enquanto realidade histórica antropológica, nas cadências com que se organizaram as culturas, as sociedades e as civilizações.

Tal como está presente em toda a produção estética: na literatura, na própria filosofia, na pintura, na arquitetura, na escultura e claro, na música. E no amor e na política não descortinaremos um ritmo? Está em nós, em todos e em cada um, enquanto *cadência da duração* psicológica.

Tal como na arte começaremos por *imitar* a natureza, partilhando a sua criação ao selecionar simbolicamente. Em determinado momento misturamos profundamente as nossas emoções com a leitura que fazemos e ainda depois fechamos os olhos para criarmos nós próprios as visões com base na memória visual sempre em recriação atemporal ou na transliteração de outras sensações percetionais.

A memória não tem telhados de vidro como seríamos tentados a imaginar. Mas nos pretensos compartimentos da memória todas as janelas e todas as portas estão abertas. Nada como nos computadores. A recordação, onde se combina consciência e a emoção, distorce criativamente a memória num permanente processo reconstrutivo.

Ora mantem-se de pé a questão: poderá haver um sistema universal de ritmo havendo todavia um ritmo de cada coisa e de cada um? Só se sabe fazendo, só se avança caminhando e o passo mais importante, porque o mais basilar, embora contenha a intuição de todo o sistema, é a construção de um novo conceito rítmico, que se mostre capaz de responder aos desafios da complexidade explosiva dos novos tempos. Talvez só o ritmo o consiga fazer quando nenhum conceito se consegue manter num lugar de essência inexpugnável.

O Grande Ritmo Universal de Leonardo Coimbra não é operativo a este propósito, porque não foi mais do que a tentação de Deus na filosofia e no filósofo profundamente arreigado, desde sempre, à ideia de Deus...

Esse conceito, como já tentamos apontar, abstendo-se de qualquer pretensão essencialista, terá de permitir abordagens que vão para lá das conceções métricas e numéricas clássicas, saltando, no limiar da complexidade rítmica, para noções perto da de *fluência*, de um tentame de ritmologia dos fluídos e do *fluir*, adaptando-se assim às novas realidades conhecidas em todos os campos e aos novos desafios do conhecimento, da cosmografia à meteorologia, da sociologia ao urbanismo, da física às neurociências, dos desportos à dança, ao cinema e à música, e permitindo novas análises comparativas entre as expressões artísticas e entre as distâncias e proximidades da poesia e da filosofia.

A filosofia procura a permanência, a estabilidade do devir; constrói a síntese passo a passo, pedra sobre pedra, depois da devassa analítica radical; procura coroar e encerrar os processos lógicos criando o sistema, para promover a crítica antissistema, a destruição dos sistemas lógicos; a filosofia procura o sistema sentindo-se no dever de o construir e é

contra o sistema porque a sua deontologia consiste precisamente em destruí-lo; por isso, está sempre a caminho, não é um peregrino porque não conhece nem o itinerário nem o objetivo, mas interrogando-se sobre si próprio e sobre a sua relação com o que rodeia vai procurando gizar a rota a que chama caminho - o filósofo é um caminhante de longo curso e longa duração...

Já a poesia procura o ser no instante, ser a síntese radical, o tempo no som mais curto, por isso gosta de glosar sobre o tempo sem tempo, porque no poema o tempo esgota-se. A poesia (que não a oração) embevece-se e inebria-se com o espetáculo do incêndio da destruição dos limites, encontra a plenitude nessa contemplação momentânea, alcança por aí o paroxismo e candidata-se a ascender ao êxtase.

Talvez a filosofia, à revelia da tradição órfica, pitagórica e sáfica, tenha, em determinado momento da ascensão de Platão, enxotado a poesia com uma virulência desmedida, parecendo movida pelos menos virtuosos sentimentos... Uma vez alcançada, uma parte de si, certamente a dominante, ao poder, que partilhou com a religião, terá continuado a perseguir a poesia, em particular durante a Idade média ocidental, que se viu confinada à rebeldia...

Mas uma parte dos filósofos, os menos influentes no poder mas os mais influentes historicamente na vitória das ideias, comungaram com a poesia a marginalidade e o lugar de vítimas de todo o tipo de perseguições do conservadorismo institucional, político ou religioso. E a verdade é que, num balanço destes três milénios, o papel histórico da filosofia foi o que teve mais influência para a evolução da humanidade, dotando o conhecimento humano da prevalência e da exigência da razão e o crescimento progressivo da confiança em construir o seu destino outrora superiormente determinado... Mas comungando com a poesia a mesma *militância*...

E, contudo, comungando também ambos a mesma impotência expressiva, o mesmo sentido trágico da prévia condenação ao malogro da plenitude. Parece por vezes que, se pudessem ser amantes, se pudessem fundir-se num permanente ósculo expressivo, se pudessem tornar-se as duas bocas do mesmo ser, parte desta impotência seria superada, as carências estariam muito mais nas problemáticas transcendentais da condição humana do que nas limitações das características específicas de cada forma de expressão ou mesmo de cada expressão, o que faltando a um podendo quase sempre, ou em numerosas ocasiões, vir a ser colmatado pelo génio do outro... E parece também, de outras vezes, que os dois agentes ou os que refletem sobre essa relação dual desavinda, se rendem a esse desejo de união, a esse pedido secreto de junção, visionam esse ideário como uma sobressunção histórica da capacidade expressiva do homem, no que seria mais próprio talvez, alvitrar o surgimento de um outro homem, o *mito* de um homem novo.

Deus nos livre!

Porque na filosofia é o homem histórico que nos surge na tarefa ciclópica mas persistente de querer ser. Ao passo que o homem que nos surge na poesia é bem diferente, é o homem concreto e individual.

Depois da iconoclastia como que revolucionária dos pré-socráticos, gémea, ao que se diz, da estupezacção, a filosofia não emergiu apenas como construtora pacífica e quase

institucional de um sistema como em Aristóteles, tão perto do poder, ou não fosse ele mesmo o preceptor de Alexandre e portanto o filósofo do Império.

Já havia emergido, em Platão, irrompendo do pasmo contemplativo e especulativo com a violência brutal da determinação na busca *incessante* da verdade e na instauração das suas condições metódicas, tudo quebrando à sua frente e à sua volta e, sendo, naturalmente, vítima, não só dos guardiões dos obstáculos como dos seus próprios estilhaços.

Mas nem todos largaram o espanto contemplativo e se lançaram na vertigem de um processo que nunca mais terminaria e viria a deglutir os seus próprios filhos. Outros mantiveram-se no embevecimento do convívio direto com as coisas, presos a elas numa paixão mesmo que *inútil*, estáticos na plenitude que sentiam, (ou fingiam sentir chegando a fingir tão completamente...) e rejeitaram a proposta da filosofia para se elevarem, mesmo que dificultosa e trabalhosamente, a outros desafios. Poderemos dizer que foi esta a atitude da poesia. Assim, aparentemente, se dividiram caminhos e se geraram confrontos que se manifestaram por vezes fragorosos.

Estaremos tentados a avançar que talvez tenha sido tudo, afinal, uma resposta de diferentes ritmos...

Todavia, que fez a filosofia, mormente em Platão, quando sentiu exaurido, como era inevitável, o seu discurso dialético, senão recorrer à *memória* onde vagueiam os mitos poéticos como o da Atlântida do *Crítias* e do *Timeu*, o das terras concêntricas ou da metempsicose do *Fédon*, os da natureza da alma ou o da reminiscência do *Fedro* e do *Ménon*? Embora as histórias ou estórias sejam consideradas como realmente tendo ocorrido, até porque teriam de ser encaradas da forma mais propícia ao fim que lhes era agora destinado, ou seja, como mais convinha ao narrador, à dianóia do dialeto quase naufrago? Até porque, como Kierkegaard mostrou, ambos, dialética e mito só beneficiariam reciprocamente da conjunção, uma vez que o objetivo da inserção do mito é o de manter a ideia de eternidade no tempo e no espaço escorando assim, com o intemporal a fazer-se narrativa, o desenvolvimento do pensar dialético. O tempo, como próprio Platão refere no *Timeu*, não é mais do que a *imagem móbil da eternidade*.

Como se salvaria de outra forma a razão esgotada, por vezes exangue, de outras vezes balouçante, frente ao abismo a seguir ao qual se mergulharia na segura letal do deserto? Ou como perder, para colocar *as verdades* a que o pensamento dialético, pela sua impotência, não se conseguia alcandorar ou não conseguia por si só edificar, um *mito*, entre tantos outros, como o do estado original, em que o homem simples tinha um convívio muito mais íntimo, direto, fácil e sentido consigo, com a ordem mínima mas plena de si próprio e com a ordem total do universo explicado e sempre suscetível de transformação ou de atualização através do *rito*?

Sendo que a inserção do mito na dianóia dos diálogos platônicos, na medida em que é recolocação no tempo e no espaço para sustentar o discurso e lhe emprestar verosimilhança, funciona como uma espécie de ritualização filosófica.

Como perder essa tábua de salvação se o naufrágio era certo? Que fazer senão agarrar na poesia, no *mito poético*, mesmo sabendo que se abria uma brecha no caminho percorrido que, por isso, *necessariamente*, nunca mais seria o mesmo? Que nunca mais

poderia dispor com a mesma segurança, nem de expor com a mesma determinação e unilateralidade, quase arrogância, tocada agora por ter tido de recorrer ao auxílio exterior, marcado definitivamente pela hesitação confessa e pela inserção da dúvida no método do pensar dialético? Da vacilação?

Ainda para mais se após a exaustão da razão dialética, ao cabo do debuxo penoso das verdades últimas e primeiras, surge, no fim das razões, o mistério do ignoto, que só a beleza consegue *pintar*, pintar esse ofício de poeta? E que emergindo após o colapso das razões da razão se faz o seu fundamento, a sua memória, o seu futuro? A sua *graça* e a sua *salvação*? Via anagógica, ascensional e ideal, que nos leva à anamnese que, por sua vez, nos reconduz ao *para lá*, ou *além*, onde se situará a vida que perdemos, anábase, império persa adentro, de espada em riste, maxila cerrada e mente afoita, por rios e montanhas, céus e tormentas, até à chegada ao *logos*!

Qual o significado afinal da morte de Sócrates? Se para a posteridade ficará o exemplo da *vitória* da razão no martírio e até, eticamente, da democracia contra a demagogia, fica também o paradigma do *malogro* da razão e do exercício das razões, uma vez votada a sua morte, mesmo que por uma diferença mínima de braços levantados entres os 500 eleitores, juízes instigados por um político, por um retórico e... por um poeta!

É preciso, pois, mais do que a razão! É preciso beleza, a beleza! Não só através do mito poético como através da própria forma versificada, métrica, acentuação silábica e rima, conforme as clássicas regras, ou com outras formas novas e modernas de obter o ritmo a que se rende a estesia...

O problema, no entanto, mantém-se. Se a filosofia é sobretudo busca de unidade, como contar com o auxílio desse vagabundo da multiplicidade e da heterogeneidade, desse pinga-amores dos particularismos ou mesmo apaixonado capturado pela mais ínfima das partículas, desse ser mesquinho inebriado pelo eflúvio de cada uma das pétalas e petrificado pelo instante em que ela desce, levítica e tremente, em um mágico momento, a animar o húmus, a bendizê-lo, talvez mesmo a procriá-lo?

Quando não vagabundo heteróclito, dramaturgo encenador e visionário em relação à sua própria personalidade, ao mais íntimo e decisivo de si, ao seu ser como indivíduo criatura e criador, à sua identidade, capaz de fazer, em e de si próprio, um vasto palco onde se estendem numerosos personagens que também são ele porque não são nenhuns e são todos, numa multiplicidade una, como o fez Pessoa com a sua heteronímia?

Para complexificar, ou talvez antes pelo contrário, semelhante a Pessoa tinha-o feito Kierkegaard, quase um século antes, com os oito pseudónimos, tantas quantas as personalidades que de si criou, como Victor Eremita, Johannes de Silentio, Constantin Constantio, Hilarius Bogbinder, Anti-Climacus e outros de nomeação ainda mais arrevesada, com que o dinamarquês assinou a sua obra filosófica tentando a expressão dialógica, de inspiração socrática, ou se preferirmos platónica, do seu errante pensamento. Tal como Platão que, afinal, tinha também recorrido a numerosíssimos homónimos e pseudónimos para criar os personagens criadores do pensamento em diálogo. Não sendo pois a criação heteronómica uma via estritamente poética!

Ora ao decidir-se à busca do ser, a filosofia decidiu também a sua vocação radical, ocultista e por vezes, ou em certo sentido, se não totalitária, claramente totalizante, o que seria uma tragédia, não fosse a dinâmica permanente do seu devir...

Dir-se-á que o poeta também logra a unidade na sua criação heterogénea, como o pintor no que coloca na tela, assim como o músico, talvez mais do que todos, na unidade da harmonia da sua peça. A poesia também tem algo mais atrás do que a palavra, antes e depois da palavra, como a pintura antes e depois do desenho e da cor, como a música antes e depois do som. Para cá e para lá, além e aquém e além.

Diremos mesmo que estamos de novo a enfatizar a onticidade do ritmo em cada uma das atividades artísticas que citamos, como poderíamos citar muitas outras, da dança à arquitetura.

Mas teremos de aceitar que, visto pelo prisma da filosofia, falamos de unidades parcelares... Sim, e então? Porque não faz a filosofia como eles? Porque não se fica por aí? Porque não coarta a sua desmedida ambição – sempre em tudo má conselheira, a sua insatisfação permanente, por vezes mais parecendo psicótica?

Por outro lado e a propósito, porque se compraz a filosofia com o drama de se considerar sempre amputada numa insuficiência particularista ou específica, que os outros encaram com normalidade, tirando daí as consequências numa prolixa e *positiva* atividade criadora? Porque alimenta a filosofia esta melancolia que por vezes parece mórbida, esta sua angústia existencial?

Porque o drama da filosofia não é apenas o de ter tomado a opção do oculto, *pior* ainda é o seu desejo inabalável de ter tudo, ao ser tudo, ou simplesmente ao querer ser o ser. O seu sonho, quiçá humanamente impossível, é o do ser uno, oculto e idêntico.

Ao contrário da arte, a unidade que a filosofia almeja não se coaduna com a imperfeição da limitação, com a especificidade e particularidade da unidade de cada uma das partes que, no fundo, intui como falsas unidades, como heterogeneidades.

Não compreende, ou não aceita que uma parte seja de *per si* uma totalidade... Porque a unidade que a filosofia almeja possuir, sendo a do ser é a de tudo.

Se utiliza o mito poético não é porque o aprecie e considere em si mesmo, faz dele uma utilização instrumental, porque percebeu que não tem outro caminho e, de qualquer modo, procurar a totalidade não é o mesmo que procurar a perfeição.

A filosofia parece tanto admirar o mito poético como o operário o seu instrumento de trabalho, que larga com satisfação mal soa o gongo da libertação que marca o fim da jornada de escravidão assalariada. Mas que se repete no dia a dia porque precisa dela, inexoravelmente, para sobreviver...

Ora para o poeta, para o que é fundamentalmente poeta, pouco lhe interessa a totalidade ou a abstração do ser tão procuradas pela filosofia. Pelo contrário o poeta desconfia e rejeita tal pretensão. Também quer a totalidade, mas a que obtém na plenitude do concreto, não a que o faz abandoná-la a caminho da secura de uma abstração em que tudo fica desprovido das suas variações plásticas. O poeta não encontra vantagem nenhuma na vigília sobre o sonho, pouco lhe importa se está a tratar de fantasmas, se os espectros que encontra correspondem a este facto ou àquele. Interessa-lhe o processo criacional em

si, a riqueza sensitiva, plástica e espiritual da coisa com quem comunga com o olhar uma relação direta e momentânea, que foi expropriada, imortalizada, mas esquecida como coisa, a partir do momento que inspirou o poema, a não ser como musa inspiradora de novos versos, em novos olhares e novos momentos. A totalidade da poesia é essa plenitude de origem sensitiva e sensibilista que tem como único critério o sentimento estético que provoca, não qualquer confronto dialético sobre a extensão dos conceitos, categoria aliás que nada interessa para a poesia em si...

Portanto, a poesia não tem qualquer ciúme das pretensões globais, abstratizantes, radicais e totalizantes da filosofia, porque também constrói as suas totalidades. Nem ciúme, nem competição. Nem desejo de colaboração ou de complementaridade.

Há todavia uma irmandade em torno de duas formas de encarar o *logos* e ambas percebem não só que se enriquecem quando se juntam, como sobretudo quanto crescem, quando mutuamente se conhecem. Mormente quando compreendem que, gémeas na frustração da relatividade, vizinhas na navegação do mesmo oceano, qualquer uma delas, com um olhar tão diferente, veria bem menos se a outra não existisse!



## **RECENSÓES**



Anselmo de Cantuária, *Diálogos filosóficos*, ed. Bilingue, tradução, introdução e notas de Paula Oliveira e Silva (Col. Imago Mundi: filosofia em texto e tradução, 1), Ed. Afrontamento, Porto, 2012. 260 pp.; ISBN 978-972-36-1291-2

As questões da vontade e do mal ganharam uma nova centralidade, assim como novos matizes, com o advento do cristianismo e a sua discussão foi fundamental ao longo de toda a filosofia medieval. Nestes *Diálogos Filosóficos*, encontramos, precisamente, o afloramento dos problemas filosóficos da vontade, da liberdade, da possibilidade do compatibilismo, da origem do mal, devidamente concatenados numa unidade sistemática propiciada pela montagem de uma trama argumentativa complexa, mas não prolixa, por parte de Anselmo de Cantuária. Ainda que se possa dizer que Anselmo vai beber as suas respostas, essencialmente, a Agostinho de Hipona, isso não lhe tira originalidade.

Esta tradução dos “*tres tractatus pertinentes ad studium sacrae scripturae*”, por Paula Oliveira e Silva, segue o texto latino da edição crítica do beneditino alemão F. S. Schmitt, única edição crítica da totalidade da obra do arcebispo, que foi utilizada para as traduções espanhola, francesa, inglesa e Italiana das suas obras completas (*vide* VIOLA, Coloman É., *Anselmo d’Aosta – Fede e Ricerca dell’intelligenza*, Jaca Book, Milão, 2000, cap. 1).

A tradução é clara, o que não é nada fácil, dada a precisão gramatical e o imbricamento argumentativo do texto. Tem a virtude de manter a estranheza de nos depararmos com um autor que se encontra a nove séculos de distância de nós e, mais do que isso, um autor com um estilo que é seu, tornado famoso pela complexidade do argumento único do *Proslogion*. Esta edição, além disso, é bilingue, o que faz com que o âmbito dos interessados se possa alargar. É a primeira de uma série de traduções levadas a cabo pelo projeto *Imago Mundi – filosofia medieval em texto e tradução*, do Gabinete de Filosofia Medieval do Instituto de Filosofia da Universidade do Porto. A tradução para português de textos medievais constitui um bom contributo para a divulgação e o incentivo ao estudo dos seus autores. Anselmo fica, deste modo, acessível a todo o tipo de leitor, do leigo ao especialista. O interesse neste texto, acrescentando-se, não é apenas histórico, uma vez que nele são tratados problemas de sempre: a verdade, a liberdade, o mal.

Antes da tradução dos três diálogos que, no seu conjunto, fazem uma unidade, de acordo com o que o próprio autor refere no prefácio (cfr. *A Verdade*, pág. 61), este livro contém uma introdução da tradutora, que além de nos apresentar com dados biográficos e contextuais acerca da vida e da obra de Anselmo, resume e dá sentido a cada um dos três tratados, sendo de notar o cuidado que teve em pôr à vista as influências do hiponense ao longo de todo o texto, o que também acontece nas notas de rodapé dos diálogos. Com efeito, a autora desta tradução chega a colocar a hipótese de que esta influência, a par da força e originalidade do argumento do *Proslogion*, poderá explicar o facto de estes três interessantes diálogos não serem muito valorizados (cfr. pág. 10). Em que consiste esta semelhança entre as perspetivas de Agostinho e as do Doutor Magnífico?

Nas palavras de Paula Oliveira e Silva: “No caso de Anselmo, como também no de Agostinho, é visível uma dependência da noção de verdade da doutrina neoplatônica das ideias, lida em chave cristã. (...) é a partir desta doutrina, e suposto o modelo criacionista, que a verdade e a liberdade se interpenetram, permitindo a Anselmo, como outrora a Agostinho, vincular o ser ao dever, e encontrar um fundamento ontológico para uma axiologia.” (pág. 11). O livro contém, ainda, uma “breve cronologia da vida e obra de Anselmo” e uma bibliografia vasta e bem estruturada de fontes e de estudos, aconselhável para quem queira aprofundar os seus conhecimentos sobre estes textos e o seu autor. O índice onomástico, no final, também constitui uma preciosa ajuda.

Antes de entrarmos na explanação dos conteúdos de *A verdade, A liberdade de escolha e A queda do diabo*, apenas uma nota acerca do título original destes três diálogos entre o Mestre, que é, certamente, a voz de Anselmo, e o Discípulo. Poderia parecer incompreensível que o Doutor Magnífico tenha chamado “tres tractatus pertinentes ad studium sacrae scripturae” a um conjunto de diálogos onde, quase sem referências bíblicas, são versados temas que, pela sua generalidade e natureza teórica, se encontram longe de constituir uma forma de exegese do texto bíblico. Contudo, não devemos estranhar este facto, pois, como afirma Paula Oliveira e Silva na introdução, “Esta comprovação, passível de uma variedade de significados, revela a sobriedade de estilo de Anselmo, ao mesmo tempo que dá conta de uma assimilação da Escritura à própria existência, como se o texto bíblico se tivesse tornado um *modus uiuendi et ratiocinandi*, ante o qual as constantes referências deixam de ser necessárias.” (pág. 12)

Passemos ao primeiro diálogo – *A verdade* (pp. 60-115). Nele serão dadas as definições de que Anselmo necessita para defender as doutrinas dos dois diálogos seguintes. São elas três: verdade, retidão e justiça. Noções igualmente importantes para as definir são as de dever, poder e, como não poderia deixar de acontecer, ser. Os dez primeiros capítulos explicitam várias realidades nas quais utilizamos a noção de verdade para que se conclua que esta múltipla utilização não significa que existam várias verdades, mas apenas uma, aplicável a qualquer uma destas realidades em que se manifesta. O texto começa logo com uma profissão de fé do Discípulo, e uma subsequente dúvida acerca da mesma: “Visto que acreditamos que Deus é a verdade e dizemos que a verdade é em muitas coisas, queria saber se, onde quer que a verdade é dita, devemos confessar que ela é Deus.” (pág. 63). As realidades em que se manifestará esta verdade que, à partida, se sabe que deve ser uma, para se encontrar de acordo com a fé, são as seguintes: a verdade na enunciação (cap. II); a verdade no pensamento (cap. III); a verdade na vontade (cap. IV); a verdade na ação (caps. V e IX); a verdade nos sentidos (cap. VI); a verdade na essência das coisas (Cap. VII). Por fim, a verdade suprema (cap. X) é aquela de que dependem todas as outras. Aliás, a concessão de verdade, como é previsível pelo que já foi dito, não é meramente semântica e a verdade tem um estatuto ontológico, porque é convertível na noção de ser e de dever-ser, que, em Anselmo, são o mesmo, como veremos já de seguida. Assim, há uma espécie de dívida por parte das verdades particulares contraída diante da verdade suprema, que define o que estas são, ou devem ser (cfr. pág. 93). Não entrando no pormenor de cada uma das verdades em particular, o que vai sendo assente ao longo do diálogo é que a verdade é a retidão sob o aspeto da sua perceção mental – “Podemos portanto, se não me engano, definir que a verdade é a retidão perceptível só pela mente.” (pág. 97). A retidão, por sua vez, significa o acordo de algo consigo próprio. Anselmo vai mais longe e pretende defender que, se tudo aquilo que é, é criado por Deus, então tudo aquilo que é, é aquilo que deve ser, porque deve o seu ser a Deus, e o seu dever é visto em termos curiosamente finalistas – ser aquilo para que foi feito. Por isso, a verdade é a perceção mental de que algo é aquilo para que foi feito, isto é, da retidão.

Outro passo importante deste diálogo é o capítulo XII, onde se introduzirá outra noção fundamental para as discussões posteriores – a justiça. A justiça é um dos modos da retidão e serve

para distinguir as coisas que se conservam na sua retidão apenas por existirem, daquelas que têm o poder de se conservarem ou não nela: “Sei que o homem faz voluntariamente e a pedra naturalmente e não voluntariamente” (pág. 99). A justiça é a retidão da vontade conservada por si mesma, ou seja, a conservação da “retidão pela própria retidão” (pág. 103). Como veremos, a justiça será uma das noções basilares para definir liberdade de escolha no diálogo com o mesmo nome.

Neste diálogo (*A liberdade de escolha*, pp. 116-161), as aporias do livre arbítrio são imediatamente postas a nu pelo Discípulo: “Visto que o livre arbítrio parece ser contrário à graça, à predestinação e à presciência de Deus, desejo saber o que é a liberdade de escolha e se sempre a temos.” (pág. 119). A partir dos conceitos de retidão e de justiça, e considerando ainda que, tal como já aparecera em *A verdade*, há certas coisas a que chamamos poder impropriamente, porque se tratam, na verdade, de impotências, como no caso do poder de pecar, Anselmo chegará à definição de liberdade de escolha como “poder de conservar a retidão pela própria retidão” (pág. 129), o que, por outras palavras, significa que a liberdade consiste no poder de ser justo, ou de fazer justiça, pela definição que fora dada anteriormente. Curiosamente, a definição de justiça dada por Anselmo não é coincidente com a célebre definição de Ulpiano, no Digesto – justiça é a vontade constante e perpétua de dar a cada um aquilo que é seu –, embora o seu sentido seja próximo, se não coincidente.

A definição que Anselmo dá de liberdade será posta à prova e manter-se-á até ao fim do diálogo, pois tem flexibilidade suficiente para que: seja possível que alguém peque e se mantenha livre, através de uma distinção entre vontade enquanto ato e vontade enquanto instrumento (cf. Cap. III, XI e XII); seja mantida a doutrina da graça, pois a vontade foi dada por Deus e, quando peca, embora continue livre enquanto instrumento, apenas Deus pode voltar a restituir-lhe a retidão (“Não temos nenhum poder que se baste a si mesmo para passar a ato” pág. 129); as más escolhas não se devam a nada a não ser à própria vontade, uma vez que “nenhuma tentação obriga a pecar contra vontade” (pág. 133), ou, dito de outra forma, é impossível a vontade querer o que não quer, até nos casos limite, pois quer o seu próprio querer, ou seja, tem uma retidão interna, constitutiva.

O que há de fascinante nas suas soluções é o facto de ser capaz de manter em conjunto – através de distinções subtis que não são nada artificiais nem despropositadas, e que, em grande medida, são bebidas em Agostinho ou nos instrumentos dialéticos do *De Interpretatione* transmitido através de Boécio – aspetos que poderiam parecer contraditórios. É o homem que quer perder a liberdade quando a perde, embora seja Deus que lhe dê tudo inteiramente, inclusivamente a vontade, que pode querer um bem por si ou por outra coisa, como fica mais explícito no diálogo seguinte, e é nesta distinção que pode decorrer a perda da retidão. É possível ser-se escravo e livre simultaneamente, pois a escravidão enquanto “impotência de não pecar” (pág. 155) não é contraditória com a definição de liberdade de escolha, sendo que há que distinguir entre o poder de conservar a retidão e a posse da mesma. Por outras palavras, pode acontecer que não tenhamos retidão, mas não pode acontecer que não tenhamos o poder de a conservar. O capítulo XIII resume com clareza esta doutrina. Podemos verificar, por tudo o que já foi mencionado, que o compatibilismo de Anselmo conjuga dependência ontológica de toda a criação face a Deus e liberdade humana afirmando que a liberdade consiste num poder e que este se mantém sempre, ainda que não possa ser exercido. Esse poder é dado por Deus, tal como a retidão, mas o homem pode escolher se permanece ou não na retidão. Se não permanecer, isso não retira nada a Deus – dada a identidade entre ser e dever-ser, o que acontece nesse caso é que o homem tem menos ser, por assim dizer.

Tal como no caso da verdade, dividida em várias formas de manifestação, Anselmo faz o mesmo para a liberdade, com subdivisões, para separar a liberdade de Deus da dos anjos e dos

homens e para separar a liberdade que pode privar-se a si própria da que será eternamente livre, que é a dos anjos bons e dos homens eleitos (pág. 161).

Finalmente, *A queda do diabo* (pp. 162-259) é o diálogo mais extenso, sobretudo devido ao facto de o Discípulo se apresentar menos submisso e mais combativo. Podemos, neste último diálogo, ler uma teodiceia, porque aquilo que se discute é a origem do mal, que não pode vir de Deus. A resolução será augustiniana: o mal é privação de bem, assim como o nada é privação de ser. Trata-se da velha questão de que Deus não pode ser o criador do mal, mas se o mal tem existência, isso quer dizer que há algo, ou alguém, capaz de criar essências para além das que Deus criou. O Discípulo e o Mestre entram em imbricamentos argumentativos vertiginosos acerca de como é que a vontade, que, sendo algo, é criada por Deus e é um bem, pôde escolher não ser um bem (cap. VII). O Discípulo obriga o Mestre a justificar-se com todas as armas dialéticas que tem à mão. Quanto à questão do mal, fazem uma incursão pela problematização dos nomes negativos, com o caso do nome “nada”. “Nada” e não ser algo são sinónimos – será esta a resposta (cap. XI). Mas como todo o nome significa alguma coisa, o que significa “nada”? “*Non-aliquid*”, “não-algo” e “tem significado ao remover, e não significa ao constituir (...)”. Por isso, não é necessário o nada ser algo.” (pág. 201) Faz ainda parte desta resolução distinguir o que é segundo a forma (*secundum formam*) do que é segundo a coisa (*secundum rem*).

Nos capítulos seguintes, indaga-se pormenorizadamente se é possível a uma vontade, que não pode desejar senão bens, sair da justiça. Com efeito, parece impossível que isso aconteça. Mas a distinção entre querer um bem por si e querer um bem por outro bem, por um lado, e entre vontade (boa) enquanto essência e vontade (neutra) no que toca à justiça, torna possível que tal aconteça. E quando sai da justiça, apenas a graça de Deus pode repor a justiça, uma vez que a justiça é recebida de Deus, devida a Deus. Isto também supõe que a injustiça não é senão o abandono de algo que é devido, o que garante que Deus não perde nada com esse abandono. Neste caso, o “anjo desertor” quis a felicidade, algo que lhe é natural, mas injustamente, porque não a quis por si própria mas para se igualar a Deus (cap. XVII e XVIII).

No capítulo XXI, ressurgem a questão do compatibilismo, que, de certa forma, se encontra latente ao longo dos três diálogos. A resposta consiste na eternidade da visão de Deus que conhece todos os presentes em simultâneo e, por isso, a presciência é dita impropriamente. Anselmo voltará a esta questão com mais extensão e rigor em *De concordia praescientia et praedestinationis et gratia Dei cum libero arbitrio*.

Resta dizer que o diálogo termina afirmando perentoriamente que até mesmo “o poder de querer o que não [se deve]” é bom, enquanto essência, pois é o mesmo poder do que o de querer o que se deve, e é pela noção de justiça que vemos que a conservação da retidão é um bem maior e mais meritório se for voluntariamente conservada.

Por tudo o que já foi mencionado, pode notar-se o quão relevante é a publicação desta tradução dos *Diálogos Filosóficos* de Anselmo de Cantuária, que constituem um bom apoio na continuação do trabalho levado a cabo ao longo dos últimos anos por muitos especialistas, no sentido de trazer à luz do dia um pensamento e uma mundividência que sofreu, fruto das vicissitudes históricas e de más interpretações passadas, um processo de distorção e até de apagamento da sua riqueza real.

Mário Correia  
(Mestrado em Filosofia / FLUP)

Confrontamo-nos com uma longa tradição do pensamento filosófico no que toca àquilo que contemporânea e atualmente chamamos emoções (e, porventura, sentimentos). Mas nem sempre foi esta a terminologia utilizada, e tampouco o conceito contemporâneo de emoção foi aceite como tal desde sempre. Os filósofos tratados nesta obra (dos quais podemos destacar, não só pela sua importância teórica, mas também pela atenção dada pelos autores que para ela contribuíram, Agostinho, Duns Escoto, Tomás de Aquino, Ockham, Malebranche, Descartes, Espinosa e Hume) concebem-nas como paixões, afeções, afetos, ou mesmo emoções. “*não há um uso standard de nenhuma destas expressões. (...) Obviamente, os termos emocionais nem sempre são sinónimos. Para descobrir a visão acerca das emoções do autor [em questão], é requerido mais do que um olhar apenas superficial às expressões envolvidas*” (p. 7-8). Não raras vezes, inserem-se num empreendimento (mais ou menos) sistemático como diferentes tipos de entidades na nossa vida mental, estando, no entanto, relacionadas umas com as outras. Para além disso, entende-se que “*há uma relação entre as discussões do passado e a nossa discussão contemporânea, mas não [se] pressupõe qual é essa relação*” (p. 8). Tentemos perceber qual o significado destes termos para os filósofos abordados na obra, e em que medida eles entroncam numa vida mental (humana e não só).

☒ De que falamos quando falamos de emoções (paixões, emoções, afetos ou afeções)? Que tipo de coisa é que são (disposições psicológicas, meras respostas a estímulos, estados mentais) e que papel assumem na nossa vida mental? Só o Homem tem emoções? Que diferenças se podem encontrar entre as nossas emoções e as de um animal não humano? Como se identifica uma emoção sob o ponto de vista da terceira pessoa? Elas são decisivas para a ação? Se sim, como? Elas fazem de nós suas reféns, quartando a liberdade do agente, ou continua a haver espaço para a liberdade mesmo considerando que as emoções movem à ação e direcionam a nossa decisão? A questão da liberdade passa sequer pelas emoções? Que tipo de relação se estabelece entre as paixões e a razão? A razão deve submeter-se às paixões, ou estas devem ser controladas ou abolidas para que a atividade cognitiva seja realmente racional? Em que medida é que as emoções que temos determinam o conhecimento que tenho de mim próprio, e em que medida elas são decisivas para a forma como encaramos o outro enquanto tal? Mais: como é que elas contribuem para aquilo que são as relações sociais entre humanos?

Estas são algumas das muitas questões que se podem colocar a propósito da nossa vida mental / cognitiva envolvendo emoções. Os filósofos interessaram-se por elas e responderam-lhes, como é de esperar, de diferentes formas. Os autores que procederam aos estudos compilados nesta obra analisam interessante e eloquentemente certos problemas e respostas desses filósofos, e interpretamos de forma (mais ou menos) conclusiva. O seu trabalho permite ao leitor não só compreender melhor as respostas dos próprios autores às questões enunciadas, mas também perceber, de um certo ponto de vista (o do intérprete), também os problemas que a essas respostas se podem colocar e, claro, suscitar a reflexão crítica do leitor em relação a ambas.

Para além disso, a obra mostra ainda que o problema das emoções e da vida cognitiva é algo que ocupa o génio humano desde há muitos séculos. Este problema não surgiu com o advento das ciências cognitivas, mas é um problema filosófico transversal a todas as épocas (ainda que os autores o coloquem sempre mais ou menos ao ritmo do seu tempo e sob a mesma condição estejam também as respostas). Assim, podemos compreender diferentes e originais abordagens ao longo da história da filosofia. Mais que isso, os instrumentos teóricos que estes filósofos nos legaram não são de alguma forma “antiquados”, mas permitem-nos responder tão bem aos problemas do nosso tempo como as soluções que os acompanham, portanto, a sua atualidade é visível.

A leitura da obra torna-nos claro também que a problematização e discussão das emoções e a sua relação com a cognição e a racionalidade / razão são transversais a diversos domínios da filosofia, nomeadamente a Ética, a Filosofia da Mente e da Ação, a Epistemologia, e é também muito válido e enriquecedor para uma teorização histórica do pensamento filosófico acerca destas questões.

Os artigos que compõem a obra surgiram de um workshop intitulado “Emotion and Cognition in Early Modern Philosophy”, que teve lugar na Simon Fraser University (Faculty of Arts and Social Sciences), em Maio do ano de 2008, financiado pela Social Sciences and Humanities Research Council of Canada (SSHRC). Este trabalho contou com o contributo de professores e investigadores de universidades de vários países, nomeadamente Peter King (University of Toronto, Canadá), Dominik Perler (Humboldt University, Berlin, Alemanha), Ian Drummond (University of Toronto, Canadá), Claude Panaccio (University of Quebec at Montreal, Canadá), Martin Pickavé (University of Toronto, Canadá), Simo Knuutila (University of Helsinki, Finlândia), Sabrina Ebbersmeyer (Ludwig-Maximilians-Universität München, Alemanha), Paul Hoffman (University of California at Riverside, EUA), Dennis Des Chene (Washington University in St. Louis, EUA), Lisa Shapiro (Simon Fraser University, Canadá), Deborah Brown (University of Queensland, Austrália), Lilli Alanen (University of Uppsala, Suécia) e Amy M. Schmitter (University of Alberta, Canadá).

As principais preocupações presentes na compilação dos estudos presentes na obra, esclarecem os seus editores (Martin Pickavé e Lisa Shapiro), são i) mostrar como os filósofos medievais e modernos abordam as questões da relação entre emoção e cognição, já que é sua convicção que “*com exceção da filosofia antiga, mais notoriamente a teoria estoica das emoções, não se tem dado muita atenção no âmbito da história da filosofia ao lugar da emoção na cognição*” (p. 2), ii) consolidar a continuidade teórica entre as teorias medievais, renascentistas e modernas acerca da problemática, pretendendo-se, assim, traçar as principais linhas de pensamento, apesar de que na realidade se compreenda, pela leitura da obra, que os debates e conclusões em específico vão em sentidos diversos, sob a convicção de que “*enquanto se tem trabalhado muito na clarificação daquilo que os pensadores posteriores devem [teoricamente] aos seus predecessores no que diz respeito à Metafísica e [à] Epistemologia, assim como nas transformações que efetuaram, tem havido muito pouco trabalho no sentido de traçar as linhas de pensamento acerca da emoção*” (ibidem) e iii) trazer para a contemporaneidade as discussões e respostas dos autores medievais, renascentistas e modernos ao problema da relação entre emoções, cognição e racionalidade / razão e, no fundo, de como a emoção opera na nossa vida mental.

Os artigos estão organizados de acordo com a problemática específica que prevalece em discussão pelos seus autores, destacando-se, segundo os editores, quatro temas-chave: i) a distinção entre as emoções da alma sensitiva e as da alma intelectiva (os contributos de Peter King, Ian Drummond e Simo Knuutila), ii) emoção, intencionalidade e cognição (Dominik Perler, Claude Panaccio, Martin Pickavé, Lisa Shapiro e Deborah Brown), iii) emoção e ação (Paul Hoffman e Dennis Des Chene) e iv) o papel da emoção na auto-compreensão e nas relações sociais dos indivíduos (Sabrina Ebbersmeyer, Lilli Alanen e Amy Schmitter) (p. 2-8). Passo, assim, para um resumido esclarecimento de cada artigo (ver no final da presente recensão a tábua de conteúdo do volume).

Peter King analisa a dívida conceptual dos pensadores medievais em relação à questão de saber se as emoções fazem parte da alma sensitiva ou intelectiva, em relação aos estóicos e a sua conceção de paixão, a partir do conceito de eupatheiai. Centraliza a sua análise em Agostinho e Tomás de Aquino. As paixões, para os estóicos, são falhas da razão, impulsos excessivos contrários ao curso da natureza. Sendo respostas irracionais às situações, trata-se de as tornar racionais, de

modo a ter crenças, disposições, ações e juízos, conformes à natureza (ser racional é, então, aceitar o rumo natural dos acontecimentos), “impassionalizando” as paixões. Agostinho e Tomás (e a Idade Média em geral), rejeitam esta concepção de paixão, no entanto, retêm a noção de paixão impassional, em grande parte, por razões de fé: há que explicar que seres incorpóreos, como Deus, os anjos ou a alma tenham, de algum modo, paixões (Deus ama as Suas criaturas!), e parte da chave para responder a esse problema está nesta noção. Segue-se uma análise (mais ou menos) detalhada da solução (de influência platónica) de Agostinho, e a resposta (de cunho aristotélico) de Tomás de Aquino.

Dominik Perler oferece-nos uma análise de alguns filósofos medievais de tradição aristotélica que concebem os animais (não humanos) como tendo atividade cognitiva, não reduzida à pura passividade, na qual se entroncam as paixões. Os autores abordados sugerem que se trata de uma receção passiva pelos sentidos de qualidades que os objetos suscitam e transmitem, e neste ponto parece haver consenso. A discórdia diz respeito ao seu estatuto ontológico: destaca-se uma posição realista (Avicena e Tomás), segundo a qual as qualidades que são transferidas para a arquitetura cognitiva dos animais são constitutivas dos objetos; eles possuem atitudes positivas e negativas em relação ao outro, porque percebem a estrutura (real) do mundo pelas qualidades que apreendem; por outro lado, autores mais cautelosos (Escoto e Wodeham) que sustentam apenas que certas qualidades, apreensíveis pelos sentidos (isso é seguro), espoletam as paixões, mas não pretendem assentar a explicação das reações emocionais em qualidades pertencentes aos objetos exteriores. É consensual entre os autores que não há espaço para a liberdade (e é analisado o porquê), e aqui reside a diferença fundamental entre os humanos e os restantes animais. É apresentado ainda um confronto teórico entre as posições de Aquino, Avicena e Gregório de Ramini quanto à natureza específica da cognição nos animais (não humanos).

Ian Drummond discute a concepção escotista de paixões da vontade: se a vontade pode ter paixões, como é que isso é possível (como compatibilizar a passividade das emoções com a liberdade absoluta da vontade?), a relação entre as paixões da vontade e a liberdade, e se elas são voluntárias. Aquilo que é especificamente humano é a vontade, e não o intelecto. Escoto diz-nos (contra a opinião geral da sua contemporaneidade) que as paixões da vontade, contrariamente às da alma (causadas por objetos exteriores e envolvendo materialidade, e que partilhámos com os restantes animais), são atos volitivos que inclinam a vontade para um certo objeto e não supõem materialidade. A liberdade é preservada, uma vez que as volições que despoletam as paixões são puros atos da vontade (ela determina-se a si própria), e ao contrário das paixões, estão sob o controlo total da vontade humana. Escoto evita, deste modo, reivindicar para a vontade uma absoluta imunidade em relação ao exterior (já que ela também é constituída por inclinações naturais), e rejeitar que a vontade não pode ter paixões. O autor conclui, no entanto, que permanece uma tensão entre a tentativa de manter a vontade como um apetite racional e o seu compromisso com uma radical liberdade.

Claude Panaccio analisa o pensamento de Ockam no que respeita à relação entre intelecções e volições, começando por esclarecer a tese da identidade entre intelecto e vontade como uma mesma faculdade: a alma intelectiva é apenas uma faculdade, capaz de diferentes tipos de atos mentais (expostos em seguida): volitivos e intelectivos, e ambos podem ser tanto complexos como incomplexos, e um terceiro tipo de atos mentais, que acompanham os volitivos (mas que não têm objeto). Analisa-se ainda o enquadramento de Ockam em seis teses acerca da relação entre estes tipos de atos mentais: as volições são mais nobres que as intelecções (p. 82); toda a volição pressupõe, pelo menos, uma intelecção, que deve ser conhecida (p. 83); quando queremos o fim, queremos também o meio (p. 84); é sempre possível um agente confrontar as suas volições com a razão (p. 88); os diferentes tipos de atos estão associados a uma mesma faculdade (intelectiva)

(p. 89). Por último, é avaliada a importância destas considerações para a liberdade de escolha do agente, assim como para a legitimação da responsabilidade.

Martin Pickavé analisa a disputa sobre a diferenciação (ou identificação) entre emoções e atos cognitivos e, detalhadamente, a resposta de Adam Wodeham, para quem as emoções são elas próprias cognições. Este é um debate em torno da questão da intencionalidade que, para Wodeham, não pode ser separada da consideração de que as emoções são cognições. Os seus contemporâneos, no entanto, não viam esta implicação como necessária (ou até possível), ainda que não negassem uma intencionalidade intrínseca das emoções, fazendo referência a autores como Aquino, Thomas Baily, Escoto e Ockam. Não se trata de adotar uma espécie de neo-estoicismo (das emoções como juízos), nem de romper com a tradição ao considerar as emoções como atos apetitivos, mas antes entender que volições e outros atos apetitivos, incluindo as emoções, são cognições eles mesmos. São ainda abordadas as objeções de Gregório de Ramini, que notou uma certa superficialidade na explicação de Wodeham. O autor finaliza o estudo alertando o leitor para a preocupação dos medievais, na sua discussão, com a intencionalidade, ao invés de a conceberem como um debate entre cognitivistas e anti-cognitivistas, à maneira contemporânea.

Simo Knuutila expõe-nos a teoria de Escoto acerca das paixões da vontade: são emoções diretamente aplicáveis à vontade ela mesma, havendo, para além dos atos volitivos, as paixões que surgem a partir deles, que não são voluntárias por si (já que a vontade se vê afetada por algo). São ainda esclarecidas as condições causais de possibilidade dessas mesmas paixões propostas por Escoto. Esta teoria está na origem de novas discussões acerca das principais (standard, padrão) paixões da vontade: o prazer ou alegria e a dor ou aflição. Os autores do século XVI são seus conhecedores, e é esclarecido o impacto que teve, muito especificamente, em John Mair, Suárez e Tomás Cajetano, assim como em autores do início da Modernidade.

Sabrina Ebbesmeyer esclarece-nos acerca da noção de Eros platónico e as suas várias aceções em *Fedro* e *O Banquete*, e o seu papel na sua epistemologia racionalista (que se vê afetada por um elemento não racional). Na continuidade do artigo, a autora expõe a receção deste conceito em Ficino, Leão Hebreu e Giordano Bruno. Assim como Platão, também estes autores se preocuparam em sistematizar as ligações entre o amor sensual ou mesmo o desejo sexual entre os humanos e as suas aspirações intelectuais ao conhecimento e à verdade, e utilizam também a linguagem do amor para conceber a atitude do filósofo, de diferentes formas. Ficino enfatiza o papel do amor na auto-preservação e auto-perfeição; Leão Hebreu, numa perspetiva judaica, aplica o conceito de amor erótico (na relação heterossexual) para conceber o momento de alegria e cumprimento do alcance da verdade / conhecimento; por fim, Giordano Bruno negligencia uma visão à maneira de Leão Hebreu, e explora a conceção de filósofo como amante passivo do conhecimento.

Paul Hoffman analisa o problema da inclinação para a ação (uma terceira forma de influenciar a vontade, que não é dar razões para agir nem causar um ato da vontade), debatendo o contributo de Tomás de Aquino, Leibniz e Descartes, e confrontando-as também com as posições contemporâneas de Maurice Merleau-Ponty e Albritton. Tomás de Aquino, Leibniz e Descartes parecem defender, esclarece Hoffman, que as representações de objetos (como bons e maus) incitam à ação, o que parece ter lugar no espaço das razões (elas dar-nos-iam razões para agir, não sendo meras reações emocionais aos factos ou inclinações), mesmo não sendo concebidas como proposicionais. O autor sublinha que, ainda assim, quer Tomás de Aquino quer Leibniz reconhecem espaço para inclinações exteriores ao espaço das razões. Os três autores divergem em opinião quanto à questão de saber se as inclinações são causas eficientes dos atos da vontade, e a posição cartesiana é identificada como sendo a mais confusa neste aspeto.

Dennis Des Chene oferece-nos uma análise da conceção cartesiana das paixões (nomeadamente n' *As paixões da alma*) no que concerne ao seu conteúdo normativo. Partindo da ideia de árvore

do conhecimento (em que a raiz é a Metafísica, o tronco a Física, na qual está integrada a filosofia natural, e os ramos são a Mecânica, a Moral e a Medicina), tenta perceber onde se encontra essa normatividade, e conclui que ela reside na regulação das paixões (que nos leva à virtude). Assim, esclarecem-se quais as relações entre as paixões (na mente) e a sua componente corporal, e como essa dimensão corporal se entronca nas considerações sobre o uso das paixões.

Lisa Shapiro, de forma a tornar inteligíveis as concepções de Descartes e de Espinosa no que toca à intencionalidade das percepções, faz contrastá-las com um modelo alternativo, ao qual chamou “visão familiar”. Descartes considera uma diferença essencial entre sensações e emoções: ambas são intencionais e motivacionais, e estão ao mesmo nível cognitivo, representando o mesmo tipo de coisas, mas diferindo naquilo que presentificam. Espinosa considera insatisfatória esta solução, e pensa-as como sendo aspetos de uma mesma experiência: a imaginação, que nos torna opaca a realidade do mundo, apenas alcançável pelo terceiro género de conhecimento.

No estudo de Deborah Brown lemos uma análise da forma como Malebranche concebeu a natureza das emoções e o seu papel na nossa vida cognitiva, para sistematizar como podemos obter domínio sobre as mesmas, aspirando aos mais elevados pensamentos e ações. Este domínio pressupõe o exercício de paixões mais propícias a tal (destacando-se a atenção e a admiração); Para tal, a razão / racionalidade e a experiência (e não um ato da vontade) são requeridas. Através da atenção do espírito, desviamos-nos dos bens menores e aproximamo-nos de Deus. Mas o auto-domínio supõe um conhecimento da mente por ela própria, o que é, diz-nos a autora, impossível. Apenas podemos aspirar, nesse sentido, a receber uma luz divina, que requer também a nossa cooperação. Por isso, um ponto importante desta abordagem é que a atividade do espírito é constantemente defendida e reivindicada.

Lilli Alanen focaliza o seu estudo no papel do amor para atingir a sabedoria em Espinosa, e mostra como mesmo um amor auto-direcionado (o amor próprio ou o orgulho) exige que nos movamos para além de nós próprios para alcançar o auto-conhecimento. As paixões (e, mais geralmente, a imaginação) fazem com que nos concebamos como indivíduos. No entanto, é precisamente porque elas são estados passivos que o nosso auto-conhecimento é inadequado. E o conhecimento adequado assim como a liberdade, só podem ser alcançados por uma transcendência de nós próprios e dessa perspetiva particular, que consiste em ver tudo como estando dependente de Deus, ver tudo sob o ponto de vista de Deus (ou Natureza), portanto, atingir o terceiro (e máximo) grau de conhecimento (intuitivo). O problema com que ficamos é que a adoção desse ponto de vista parece minar a própria ideia de self, que é o suposto objeto do conhecimento em questão.

No último artigo da obra, de Amy Schmitter, assistimos a uma exploração humeana da dimensão social das emoções. Surgem-nos dois pontos a analisar: por um lado, parece que algumas emoções são essencialmente sociais (como a inveja, o orgulho, o respeito ou a humildade) e, por outro lado, que elas são partilhadas e transmitidas entre as pessoas. Hume reconhece a importância social das emoções, e essa condição é proporcionada pela simpatia e outros mecanismos que estão envolvidos na partilha e transmissão de emoções. O objetivo da autora é mostrar a precedência teórica de Hume em relação a outros autores com respeito à matéria, destacando Malebranche e Hobbes: responde à questão da socialidade das emoções de uma forma que nenhum destes dois autores respondeu. O que considera mais distinto em Hume é a ideia de coesão social, a poder ser fundada numa genuína “divisão de trabalho afetivo” entre os sujeitos: cada um deles tem um papel social ativo (mas que acontece espontaneamente, pela simples interação social) na medida em que, simultaneamente, provoca afeções nos outros e o contrário também ocorre, e é isto que leva ao desenvolvimento das paixões (mais eminentemente, mas não só) sociais.

## CONTEÚDO

Introduction (p. 1-8); Peter King, *Dispassionate Passions* (p. 9-31); Dominik Perler, *Why is the Sheep Afraid of the Wolf? Medieval Debates in Animal Passions* (p. 32-52); Ian Drummond, *John Duns Scotus on the passions of the will* (p. 53-74); Claude Panaccio, *Intelections and Volitions in Ockam's Nominalism* (p. 75-93); Martin Pickavé, *Emotion and Cognition in Later Medieval Philosophy: The case of Adam Wodeham* (p. 94-115); Simo Knuutila, *Sixteenth-Century Discussions of the Passions of the Will* (p. 116-132); Sabrina Ebbersmeyer, *The Philosopher as a Lover: Renaissance on Platonic Eros* (p. 133-155); Paul Hoffman, *Reasons, Causes and Inclinations* (p. 156-175); Dennis Des Chene, *Using the Passions* (p. 176-192); Lisa Shapiro, *How We Experience the World: Passionate Perception in Descartes and Spinoza* (p. 193-216); Deborah Brown, *Agency and Attention in Malebranche's Theory of Cognition* (p. 217-233); Lilli Alanen, *Spinoza on Passions and Self-Knowledge: The case of Pride* (p. 234-254); Amy M. Schmitter, *Family Trees: Sympathy, Comparison and the Proliferation of the Passions in Hume and his Predecessors* (p. 255-278); Index (p. 279-285).

Carlota Salgado Ferreira  
(Mestrado em Filosofia / FLUP)

Aristotel et alii, *Despre eternitatea lumii. Fragmente sau tratate*, trad. din limba latină, tabel cronologic, notes și postfață de A. BAUMGARTEN, (col. Cogito) Ed. Univers Enciclopedic Gold, București 2012 (2<sup>a</sup> ed.; 1<sup>a</sup> ed. em 2010); 320 pp.; ISBN: 978-606-8358-25-3.

Nesta coletânea sobre as discussões antigas e medievais acerca da eternidade do mundo, Alexander Baumgarten traduziu para romeno excertos de obras de Aristóteles, Plotino, Santo Augustin, João Filipão, Alikandi, Avicena, Algazel, Avancebrol / Ibn Gabirol, Averróis, Alberto Magno, Henrique de Gand, e os tratados integrais dedicados ao mesmo problema por São Tomás d'Aquino, mestre Sigério de Brabante, mestre Boécio de Dácia, bem como a carta introdutória e todas as 219 teses condenadas em Paris a 7 de março de 1277 pelo bispo Estêvão Tempier. Todos os textos têm defronte o texto original, grego ou latino. Os textos selecionados são marcos importantes na longa controvérsia filosófica sobre a eternidade do mundo que tem no século XIII em Paris um dos seus momentos mais intensos, como se pode ver pelo número e extensão de textos incluídos neste volume, desde Alberto Magno até Boécio de Dácia, culminando na condenação de 1277 onde se incluem algumas teses relacionadas com a questão da criação ou eternidade do mundo (para além de muitas outras posições igualmente consideradas contrárias à fé pelo bispo de Paris, que proibiu que fossem ensinadas ou defendidas na Universidade de Paris). A polémica filosófica que irrompe em Paris na segunda metade do século XIII surgiu do esforço dos mestres em integrar ou em separar a posição aristotélica que demonstrava a eternidade do mundo e o pensamento cristão sobre o mundo, que expressava a sua criação a partir do nada por Deus, sendo portanto radicalmente temporal e contingente e não eterno e necessário, como se defendia na tradição aristotélica. As ideias subjacentes a estas teses aristotélicas foram consideradas heréticas pois desafiavam crenças religiosas estabelecidas. Assim, há um confronto entre duas filosofias e formas de pensar e encarar o mundo, o tempo, a eternidade, a criação e a permanência da matéria.

Para além da tradução anotada dos textos, o volume inclui um longo posfácio (pp. 255-309) onde Alexander Baumgarten apresenta e discute esta controvérsia filosófica justamente a partir da condenação das 219 teses em Paris pelo bispo Tempier. Para além da breve discussão das

posições de cada um dos autores incluídos na colectânea, Baumgarten contextualiza a controvérsia na universidade de Paris na segunda metade do século XIII e faz uma discussão da natureza da controvérsia e das suas consequências filosóficas e científicas. A Bibliografia (pp. 311-315) inclui uma primeira secção sobre tratados dedicados à questão da eternidade do mundo, que mostra que a questão não fica encerrada em 1277, pois diversos tratados serão ainda escritos por outros autores no final do século XIII e início do século XIV, geralmente adotando a crítica do aristotelismo e assumindo o espírito da condenação de 1277. A tabela cronológica (pp. 15-23) faz a história da intensa discussão sobre a polémica da eternidade do mundo entre 1215 e 1325.

Alexander Baumgarten, que é professor associado e director do Departamento de Filosofia pré-moderna e romena da Universidade Babeş Bolyai, em Cluj, oferece neste volume os textos filosóficos mais importantes de um dos problemas que já havia estudado na sua primeira obra, dedicada à questão da eternidade do mundo e da unidade do intelecto na filosofia do século XIII (A. Baumgarten, *Principiul cerului. Eternitatea lumii și unitatea intelectului în filosofia secolului al XIII-lea*, Ed. Dacia, Cluj 2002; com segunda edição pelas ed. Humanitas, București 2008). O importante trabalho de estudo, edição e tradução oferecido nesta colectânea, tem o seu complemento no volume que se recenseia a seguir.

Catalina Elena Prisacaru (Universitatea “Alexandru Ioan Cuza”  
din Iași / Estudante ERASMUS)  
J. Meirinhos (FLUP)

Aristotel et alii, *Despre unitatea intelectului. Fragmente sau tratate*, trad., tabel cronologic, notes și postfață de Alexander BAUMGARTEN, (col. Cogito) Ed. Univers Enciclopedic Gold, București 2012; 372 pp.; ISBN: 978-606-8358-26-0.

O estudo da questão da unidade do intelecto tem uma presença notável nos estudos recentes sobre a filosofia do século XIII e seguintes. A aceitação ou reação dos autores latinos cristão à interpretação de Averróis sobre a teoria do intelecto de Aristóteles suscitou um intenso desenvolvimento de argumentos filosóficos que abrangem os domínios da antropologia, da teoria do conhecimento, da metafísica, da cosmologia. No fundo trata-se de saber se o homem tem um intelecto individual, ou se quando pensa é um intelecto único e comum a toda a humanidade que pensa no homem. O problema é parcialmente de natureza exegética, desenvolvendo-se em torno da interpretação das passagens em que Aristóteles descreve a natureza do intelecto, sobretudo no capítulo 3 do livro III do *De anima*. Procurando realizar uma interpretação literal que restituísse o “sentido original” do pensamento de Aristóteles, no *Grande comentário sobre o De anima* Averróis desenvolve uma discussão das interpretações peripatéticas precedentes para afirmar essa tese da unidade do intelecto, que no século XIII tanto escandalizou os teólogos latinos, mas teve o favor de muitos mestres da Faculdades de Artes inspirados na filosofia de Aristóteles. Com apoio nos textos o desenvolvimento da polémica é aqui acompanhada e explicada até ao seu desenlace na obra de Tomás de Aquino e na condenação de 1277.

O volume inclui a tradução para romeno em face dos textos originais grego ou latino, de excertos de obras de Aristóteles, Alexandre de Afrodísias, Plotino, Temístio, Averróis, Sigério de Brabante. Inclui também dois opúsculos em tradução integral: *Os 15 problemas / De quindecim problematibus* (pp. 94-139) em que Alberto Magno responde a questões discutidas pelos mestres parisienses, e *A unidade do intelecto contra os averroístas / De unitate intellectus contra averroistas*

(pp. 141-225), o tratado com que Tomás de Aquino submete a hipótese interpretativa de Averróis a uma cerrada crítica filosófica. Alexander Baumgarten aborda este problema em paralelo com a outra tese aristotélica averroísta da eternidade do mundo (ver recensão anterior), que considera duas hipóteses de um mesmo e único paradigma filosófico, que tem como tese principal a afirmação da inteligibilidade do mundo, ideia que vem do pensamento greco-árabe. As duas questões haviam sido justamente estudadas a partir da sua conjugação histórico-doutrinal na polémica filosófica da Universidade de Paris em meados do século XIII numa obra precedente de Alexander Baumgarten: *Principiul cerului. Eternitatea lumii și unitatea intelectului în filosofia secolului al XIII-lea* (Cluj 2002; 2ª ed: Humanitas, București 2008), à qual este volume vem fornecer o suporte textual.

A nota introdutória informa sobre os textos editados e traduzidos (pp. 9-12), Mas é o extenso posfácio (pp. 279-357) que fornece a detalhada discussão filosófica dos problemas em discussão e que nasce desses textos inovadores mas obscuros com que Aristóteles inaugura uma nova forma filosófica de explicar o conhecimento humano como um processo que começa na sensação do singular e se conclui na abstração do universal realizada pelo intelecto. Para os exegetas tornava-se então justamente fulcral perceber qual a natureza do intelecto que lhe permite essa função ativa na formação do conhecimento: é interno ou é separado da alma humana? É material ou imaterial? É mortal ou imortal? A tradição peripatética, muito influenciada pelo neoplatonismo, proporia ao longo dos séculos diferentes interpretações para as questões implícitas na formulação de Aristóteles, sempre consideradas difíceis e a necessitar de fundamentação por insuficientes, ou a merecer crítica e rejeição, por incoerentes ou paradoxais. Trata-se de um problema filosófico desenvolvido em torno de interpretações que procuravam compreender a própria posição de Aristóteles.

No século XIII é a teoria de Averróis que provoca escândalo. O *Grande comentário sobre o De anima de Aristóteles* contém uma interpretação que Averróis procurava que fosse literal para melhor captar a posição do filósofo, libertando-a de toda a acumulação de interpretações que acolhiam elementos platónicos, estoicos e outros. É aí que se inclui essa revisão da tradição interpretativa da teoria aristotélica do intelecto, chegando a uma formulação que seria a marca de identidade do averroísmo para os latinos: as duas potências do intelecto, a receptiva e a ativa, não são individuais, o intelecto é uno, único, universal. Quando o homem pensa a verdade é este intelecto uno que atualiza a imagem que reside na imaginação, uma faculdade interna humana que conserva as imagens formadas a partir da percepção sensível. Portanto, como diz de forma lapidar Tomás de Aquino na sua crítica, “este homem não pensa”, de facto seria o intelecto uno que pensa através do homem e, uma vez que nesse caso o intelecto não é individual, também não há uma alma imortal individual, o que para os teólogos latinos é uma consequência inaceitável no plano moral e religioso. No posfácio Alexander Baumgarten estuda a furiosa polémica filosófico-teológica que envolve os mais importantes mestres das faculdade de Artes e de Teologia da Universidade de Paris entre 1270 e 1277, culminando na condenação de 219 teses pelo bispo de Paris em 7 de março de 1277, algumas das quais se relacionam diretamente com a questão da unidade do intelecto. No estudo contextualizador de cada um dos excertos e dos dois tratados incluídos na colectânea, Baumgarten realça como nesta polémica emergem alguns dos temas que marcarão definitivamente a cultura filosófica europeia a partir da individualidade humana centrada na ideia de sujeito que pensa.

Alexander Baumgarten é professor de Filosofia Medieval na Universidade Babeş Bolyai em Cluj, com uma importante e expressiva atividade de investigação e publicação de estudos e diversos livros, onde tem lugar muito importante o esforço de tornar acessíveis os textos filosóficos medievais aos leitores atuais. Dirige várias colecções dedicadas à filosofia antiga e medieval em prestigiadas casas editoras na Roménia, tendo publicado mais de dez volumes de edições bilingues comentadas. Entre os seus projetos mais importantes contam-se a colecção bilingue “Biblioteca Medievală”, nas

edições Polirom, de Iași, com mais de 20 volumes publicados desde 2003, com obras dos mais variados domínios da filosofia medieval e a coleção “Cogito” onde se inclui este volume e o volume sobre a eternidade do mundo recenseado também nas páginas anteriores.

Catalina Elena Prisacaru (Universitatea “Alexandru Ioan Cuza”  
din Iași / Estudante ERASMUS)  
J. Meirinhos (FLUP)



## Índice de nomes de autores

- Abravanel, Judá *ver* Hebreu, L.  
Ackrill, J. L., 36, 47  
Adão de Wodeham, 211, 212, 214  
Adorno, Th., 106, 150  
Agard, O., 158  
Agostinho de Hipona, 82, 161, 177, 206, 209, 214  
Aires, M., 182  
Alanen, L., 210, 213, 214  
Alberto Magno, 35, 214, 215  
Alexandre de Afrodisias, 215  
Algazel, 214  
Alkandi, 214  
Anaxágoras, 12, 20, 188  
Anaximandro, 188  
Anaxímenes, 188  
Andrewes, A., 16  
Andrews, R., 34, 35, 36, 37  
Annas, J., 15, 89  
Anselmo de Cantuária, 205, 208  
Antístenes, 13  
Aristófanes, 10, 11, 12, 177  
Aristóteles, 11, 14, 18, 30, 33, 35, 36, 39, 42, 47, 49, 57, 73, 85, 96, 106, 107, 115, 116, 117, 121, 161, 176, 177, 198, 214, 215, 216  
Aristóxenes de Tarento, 190  
Ashworth, E. J., 39  
Ast, F., 8  
Aubenque, P., 115, 116  
Aubin, V., 64  
Avengebrol (Ibn Gabirol), 214  
Averróis, 177, 214, 215, 216  
Avicena, 211, 214  
Bachelard, G., 194  
Bacon, F., 176  
Balibar, É., 146  
Báñez, D., 59, 60, 66, 67, 68, 69, 70  
Barbout, J. C., 64  
Barnett, S., 109  
Bastos, F. E., 159, 160, 171  
Bataille, G., 111, 129  
Baudrillard, J., 177, 181  
Baumgarten, A., 214, 215, 216  
Bayle, P., 177  
Becker, A., 13  
Beiser, F. C., 113, 122, 123, 125, 129  
Benson, H., 9  
Benvenuto, F., 195  
Bergson, H., 191  
Berkeley, G., 13, 106, 176, 177  
Bernardes, M., 181  
Besoli, S., 157  
Biard, J., 39  
Bloch, E., 170  
Bloom, A., 17, 18, 19  
Blumenberg, H., 149  
Boécio de Dácia, 214  
Botton, A. de, 176  
Boulnois, O., 64  
Bourgeois, B., 113, 116, 120  
Braakhuis, H. A. G., 36  
Brandom, R., 122  
Brandt, R., 152  
Brandwood, L., 8  
Brennan, T., 91  
Bridoux, A., 90, 97  
Brochard, V., 126  
Brown, D., 210, 213, 214  
Bruaire, C., 112  
Bruno, G., 212  
Bubner, R., 109  
Buchdahl, G., 124  
Butler, J., 150  
Caird, E., 113  
Cajetano, T., 212  
Camus, A., 176, 177, 179, 186  
Canguilhem, G., 141, 148, 149, 150  
Caranti, L., 157  
Carvalho, A. D. de, 159, 160, 164, 169, 176  
Cesalli, L., 37, 38, 48  
Cesariny, M., 181  
Chatain, J., 111  
Cherniss, H. F., 107  
Cícero, 10, 13, 85, 86, 89, 90, 91, 92, 97, 103, 104  
Coetze, J. M., 183  
Coimbra, L., 126, 176, 187, 193, 196  
Conche, M., 140  
Cooper, J. M., 97  
Costa, M. R. N., 41  
Croce Rivera, J., 131, 136, 139  
D'Hondt, J., 108, 115, 118, 121  
d'Eichthal, E., 191  
Dancy, J., 121  
De Boni, L. A., 40, 41

- La Boétie, E. de, **71-82**  
 De Laurentiis, A., 119  
 De Rijk, L.-M., 40  
 De Souza, J. A. de C. R., 41  
 Deleuze, G., 75, 109, 110, 141, 142, 144, 145,  
 146, 147, 148, 149, 150, 151, 152  
 Demócrito, 13  
 Derrida, J., 107, 109, 111, 114, 116, 122, 129  
 Des Chene, D., 210, 212, 214  
 Descartes, R., 132, 138, 177, 189, 209, 212, 213,  
 214  
 Descombes, V., 109, 111, 122  
 Diogenes Laércio, 13, 17, 86, 89, 91, 99  
 Dodds, E. R., 13  
 Dostoievsky, F., 79, 179  
 Dover, K. J., 16  
 Doz, A., 110, 122, 124, 125  
 Dreyer, M., 34, 38  
 Drouin-Hans, A.-M., 171  
 Drummond, I., 210, 211, 214  
 Dubarle, D., 110, 122, 124, 125  
 Duncan-Jones, K., 9  
 Ebbersmeyer, S., 210, 212, 214  
 Eco, U., 47  
 Eliot, T.S., 113, 114  
 Engstrom, S., 85, 97  
 Epicteto, 91, 177, 181  
 Esclasans, A., 195  
 Espinosa, B., 75, 117, 176, 209, 213  
 Estêvão Tempier, 214  
 Etzkorn, G., 34  
 Feitas, M. B. C., 162, 165  
 Ferrari, G. R. F., 9, 10  
 Ferreira, M. J. C., 113  
 Ferreira, V., 177, 179, 181, 183, 184, 214  
 Ferrer, D., 108, 113  
 Ferrini, C., 124  
 Fichte, J.G., 77  
 Findlay, J. N., 108, 110, 112, 113, 114, 116, 122,  
 124  
 Fine, G., 118, 126  
 Fleck, F. P. A., 46  
 Flikschuh, K., 153  
 Forster, M., 125  
 Foucault, M., 109, 149  
 Gaarder, J., 179, 182  
 Gabriel Biel, 60, 64  
 Gadamer, H.-G., 127  
 Gál, G., 34  
 Galileu, 176, 195  
 Ghyka, M. C., 190  
 Gláucon, 12  
 Goethe, J. W. von, 8, 9, 10  
 Gomes, N. G., 116  
 Gomes, S. P., 179  
 Gomme, A., 16  
 Gould, Th., 9  
 Grabmann, M., 35  
 Gramsci, A., 181  
 Green, R., 34  
 Griswold, Ch. L., 14  
 Guattari, F., 141, 146, 147, 152  
 Gueroult, M., 106, 107  
 Guilherme de Ockham, 177, 209  
 Guilherme de Sherwood, 35  
 Guthrie, W. K., 8, 9, 12, 13  
 Guyer, P., 83, 84, 96, 101, 123, 154, 155, 157  
 Harris, H. S., 113  
 Hartmann, N., 107  
 Heath, P., 87  
 Hebreu, L. (Judá Abravanel), 176, 212  
 Hegel, G. W. F., 77, **105-130**, 138, 139, 154, 176  
 Heidegger, M., 109, 110, 121, 129  
 Hellín, J., 62  
 Henrique de Gand, 214  
 Heráclito, 188  
 Herder, J.G., 175  
 Heródoto, 17  
 Hesíodo, 18  
 Hintikka, J., 47  
 Hipócrates, 177, 181  
 Hoffman, P., 210, 212, 214  
 Hollier, D., 111  
 Homero, 10, 11, 12, 13, 15, 17, 18, 20, 21, 22,  
 23, 24, 25, 26, 27, 28, 30, 31  
 Honnfelder, L., 34, 38  
 Hulin, M., 107  
 Hume, D., 101, 121, 142, 143, 144, 147, 148,  
 151, 177, 185, 209, 213, 214  
 Hylton, P., 122  
 Hyppolite, J., 112, 119, 120, 121, 129  
 Ingala, E., 147  
 Inwood, B., 91, 106, 113, 121, 123, 124  
 Janaway, Ch., 9, 10, 11  
 Janicaud, D., 118, 121  
 Jarczyk, G., 111  
 Jaspers, K., 177  
 João Duns Escoto, **33-57**, 209, 211, 212  
 João Filipão, 214  
 Johnson, R., 96  
 Jost, L., 84  
 Kafka, F., 179

Kahn, Ch., 8, 9, 13, 15, 17, 18  
 Kant, I., 78, 80, 82, **83-104**, 110, 113, 114, 116,  
 117, 122, 123, **141-158**, 176, 185  
 Kaufmann, W., 120  
 Kelly, G. A., 111  
 Kenny, A., 41  
 Kersting, W., 152, 157  
 Kierkegaard, S., 82, 198  
 King, P., 210, 214  
 Kirk, G. S., 12  
 Kirkham, R. L., 48  
 Kluxen, W., 41  
 Kneepkens, C. H., 36  
 Knuuttila, S., 41, 47, 210, 214  
 Kojève, A., 111, 117  
 Kosok, M., 124  
 Koyré, A., 106, 110, 111, 117, 165  
 Kretzmann, N., 41  
 La Rocca, C., 157  
 La Rochefocauld, F., 177, 181  
 Labarrière, P.-J., 111  
 Lamennais, F.R., 73  
 Lartillot, F., 158  
 Le Blond, J. M., 115  
 Lebrun, G., 108, 116  
 Ledger, G. R., 8  
 Lefèvre, H., 195  
 Lefort, C., 72, 75, 76, 78  
 Leibniz, G.W., 106, 212  
 Léonard, A., 107  
 Leopardi, G., 181  
 Levi, P., 73, 81  
 Litchenberg, 177, 181  
 Locke, J., 106, 176  
 López Álvarez, P., 145  
 Lourenço, E., 176  
 Löwith, K., 117  
 Luís, A. B., 181  
 Lukács, G., 108  
 Lutero, M., 70  
 Macedo, N. de, 187  
 Macherey, P., 118, 147  
 Macintyre, A., 107, 111, 120, 122, 124  
 Mair, J., 212  
 Malebranche, N. de, 209  
 Mallock, W. H., 176  
 Malraux, A., 179  
 Mann, Th., 179, 183  
 Marcel, G., 140, 177, 192  
 Marco Aurélio, 87, 89, 101, 102, 103  
 Marcuse, H., 110, 115, 119  
 Margolis, J., 114  
 Marina, J. A., 159, 160, 171  
 Marinho, J., 131, 132, 133, 134, 135, 136, 137,  
 138, 139, 140, 176, 177, 181, 185  
 Marmo, C., 47, 48  
 Marrou, H.-I., 12  
 Martinelli, R., 158  
 Marx, K., 109, 112, 171, 176  
 Maura Zorita, E., 147  
 McDowell, J., 122  
 McTaggart, J. M. E., 107, 125  
 Melo, F. M. de, 181  
 Méridier, L., 8, 12, 16  
 Michel, K., 100, 106  
 Michon, P., 195  
 Miguéis, J. R., 179  
 Milton, J., 82  
 Miranda, S. de, 181  
 Moldenhauer, E., 106  
 Molina, L. de, **59-70**  
 Moore, G. E., 122  
 Moore, J., 16  
 Morão, A., 84, 85, 99  
 Morgado, M., 167, 172  
 Morujão, A. F., 85  
 Moss, J., 10, 11  
 Mumford, L., 159, 160, 163, 164  
 Muñoz, J., 145  
 Nails, D., 11, 16  
 Nascimento, E. P. P. do, 168, 169  
 Neuhauser, F., 111  
 Nietzsche, F., 14, 109, 111, 129, 167, 172, 175,  
 177, 181, 189, 192  
 Nightingale, A., 18  
 Noone, Th., 34  
 Novalis (G. Ph. F. von Hardenberg), 177, 181  
 Nussbaum, M., 10  
 Nuzzo, A., 114, 122  
 O'Brien, G. D., 120  
 O'Connor, D. K., 9  
 Orta, G. de, 176  
 Ostrowski, N., 179  
 Owen, G. L., 126  
 Paim, A., 176  
 Painz, H.P., 113  
 Panaccio, C., 210, 211, 214  
 Pangle, Th., 17  
 Pannaccio, C., 39  
 Papaioannou, K., 115, 116  
 Pappas, N., 10  
 Pardo, J. L., 145

- Parker, D., 11  
Pascal, B., 177, 181, 186, 189  
Pascoaes, T. de, 176, 181, 182  
Pasnau, R., 39  
Patrício, A., 177, 181  
Paz, O., 192, 193  
Pedro da Cornualha, 35  
Pedro Hispano, 40, 177  
Pereira, M. H. da R., 12  
Perler, D., 210, 211, 214  
Perler, D., 48  
Pessoa, F., 176, 199  
Philonenko, A., 94  
Pich, R. H., 40, 41, 43, 45  
Pickavé, M., 209, 210, 212, 214  
Pinborg, J., 41  
Pini, G., 35, 38  
Pinkard, T., 106  
Pinzani, A., 152  
Pitágoras, 188  
Platão, 7-31, 117, 118, 125, 126, 127, 137, 161, 165, 167, 176, 177, 195, 197, 198, 199  
Plevano, R., 34  
Plotino, 115, 214, 215  
Popper, K., 13, 120, 125  
Praxágoras, 10  
Quelquejeu, B., 118  
Queralt, A., 65  
Quintela, P., 85  
Redding, P., 122  
Régio, J., 177  
Rego, T., 176  
Remes, U., 47  
Renan, E., 176  
Ribeiro, A., 182  
Ricoeur, P., 125  
Rijksbaron, A., 19  
Rimbaud, J. A., 80  
Ritter, H., 8  
Rivera de Rosales, J., 77  
Rivera-Castro, F., 157  
Robinson, R., 15, 151  
Rocco, V., 152  
Rockmore, T., 122  
Rogério Bacon, 35  
Russell, B., 122  
Sade (D. A. François), 179  
Sant'Anna Dionísio, J. A., 181  
Santos, D., 105, 167, 177, 182, 194, 195  
Santos, M. P. dos, 85  
Sartre, J. P., 176, 177, 179  
Sauvanet, P., 193, 195  
Schelling, F. W. J., 10, 77, 113, 115  
Schiller, F., 176  
Schleiermacher, F., 8, 13  
Schmitt, F. S., 147, 205  
Schmitter, A. M., 92, 210, 213, 214  
Schneewind, J. B., 85, 87  
Schneider, J. H. J., 34, 38  
Scott, D., 118  
Sellars, W., 122  
Séneca, 86, 88, 89, 90, 95, 97, 98, 99, 100  
Sérgio, A., 176, 184  
Servier, J., 159, 160, 162  
Sexto Empírico, 135  
Sgarbi, M., 152  
Shapiro, L., 209, 210, 213, 214  
Sibertin-Blanc, G., 146, 149, 150  
Sichirolo, L., 125  
Sidney, Ph., 9  
Sigério de Brabante, 214, 215  
Silva, A. da, 176  
Silva, P. O. e, 205, 206  
Simão de Faversham, 35  
Simmel, G., 187  
Soares, M. L. C., 132, 134  
Sócrates, 7, 9, 10, 11, 12, 13, 14, 15, 16, 17, 18, 19, 20, 21, 22, 23, 24, 25, 26, 27, 28, 29, 30, 31, 176, 177, 199  
Söder, J. R., 42  
Sófocles, 18, 177  
Solomon, R. C., 107, 121, 123  
Solzhenitsyn, A., 71, 72, 73, 76  
Sondag, G., 34, 36, 37, 38, 39, 40, 43, 44, 45, 46  
Sonnenschein, A., 190  
Sosa, E., 121  
Sousa, C. H. de, 167  
Stanguennec, A., 123  
Stein, E., 40  
Strauss, L., 9  
Strawson, P. F., 106  
Suárez, F., 212  
Tales, 188  
Tavares, G. M., 183, 184  
Taylor, A. J., 8, 108, 119, 120  
Thesleff, H., 11, 16, 17  
Thompson, E. P., 147  
Tigersted, E. N., 8, 13  
Tomás Baily, 212  
Tomás de Aquino, 35, 209, 211, 214, 215, 216  
Tomás de Erfurt, 35  
Tosel, A., 75

Touraine, A., 159, 160, 161  
Traver, A., 34  
Trower, J., 163, 166  
Tunhas, P., 84, 102, 105, 106, 122  
Valéry, P., 192  
Van Dooren, W., 116  
Van Dorsten, J., 9  
Viola, C. E., 205  
Virgílio, 143  
Vlastos, G., 15, 118  
Vogt, K., 89  
Voltaire (F. M. Arouet), 176  
Vos, A., 39, 41, 48, 49  
Walsh, W. H., 113  
Wasilewska, W., 179  
Waszek, N., 158  
Waterlow, S., 47  
Weil, E., 111, 120  
Westphal, K., 111, 119, 121, 122, 124, 129  
Whiting, J., 85, 97  
Williams, Th., 35, 39, 45, 157  
Wittgenstein, L., 176  
Wood, R., 34, 38, 94  
Wuerth, J., 84  
Xenofonte, 12  
Zalta, E. N., 14  
Zambrano, M., 176  
Zekl, H. G., 36  
Zeller, E., 8, 138  
Zenão de Cítio, 89, 91