

filosofia

Filosofia

REVISTA DA FACULDADE DE LETRAS

UNIVERSIDADE DO PORTO

II Série Volume XXXII PORTO 2015

FILOSOFIA. REVISTA DA FACULDADE DE LETRAS
SEGUNDA SÉRIE
32 (2015)

FILOSOFIA
REVISTA DA FACULDADE DE LETRAS
DA UNIVERSIDADE DO PORTO



Filosofia. Revista da Faculdade de Letras da Universidade do Porto

Revista fundada em 1970, publicada até 2013 (vol. 30) com o título *Revista da Faculdade de Letras – Série de Filosofia* (1.ª série 1970-1973; 2.ª série, desde 1985).

Volume 32 (2015) – DOI: <http://dx.doi.org/10.21747/21836892/fl32>

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

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

CONSELHO DE REDAÇÃO
(Departamento de Filosofia
e Instituto de Filosofia,
UI&D 502) João Alberto Pinto
José Meirinhos
Luís Araújo
Maria Celeste Natário
Mária Eugénia Vilela
Mária João Couto
Paula Cristina Pereira
Paula Oliveira e Silva
Paulo Tunhas
Rui Bertrand Baldaque Romão
Sofia Miguens

EDITOR E PROPRIEDADE: Faculdade de Letras da Universidade do Porto

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

ENDEREÇO: Filosofia, Revista da FLUP
Departamento de Filosofia Faculdade de Letras
Via Panorâmica s/n 4150-564 Porto (Portugal)

E-MAIL: filosofia.revista@letras.up.pt

EXECUÇÃO GRÁFICA: Edições Afrontamento

TIRAGEM: 150 exemplares

ISSN: 0871-1658

ISSN-e: 2183-6892

DEPÓSITO LEGAL: 175913/02

As opiniões defendidas nos artigos são da exclusiva responsabilidade dos seus autores e não representam posições assumidas pela própria revista.

Todos os artigos são submetidos a dupla revisão anónima por pares (*double blind peer review process*).

A revista tem edição impressa e edição online: <http://ojs.letras.up.pt/index.php/filosofia>

Publicação co-financiada pela Faculdade de Letras, por Fundos Nacionais através da Fundação para a Ciência e a Tecnologia / Ministério da Ciência, Tecnologia e Ensino Superior (FCT/MCTES), no âmbito do Projeto do Instituto de Filosofia (ref. FIL/00502) e pelo programa Santander Universidade — Universidade do Porto:

Índice

ESTUDOS / STUDIES

Parménides e a antepredicatividade <i>José Trindade Santos</i>	9
O opúsculo de Agostinho de Ancona <i>sobre o poder do colégio</i> [cardinalício], <i>tendo o Sumo Pontífice falecido</i> <i>José Antônio de Camargo Rodrigues de Souza</i>	35
Geometria <i>versus</i> atomismo: as posições críticas de Bradwardine e Wodeham <i>Lídia Queiroz</i>	57
José de Acosta e a fundamentação da lei natural <i>Lúcio Álvaro Marques</i>	79
Sobre el sabio instruido de Francisco Garau S.J. y, más concretamente, sobre el antimaquivilismo de la tercera parte de <i>El sabio instruido de la naturaleza</i> <i>David Jiménez Castaño</i>	95
Comunicação: o impróprio da Filosofia? <i>Maria João Couto</i>	113
Haverá uma viável objeção <i>de jure</i> à crença teísta? <i>Domingos Faria</i>	127
O ataque de Moore ao naturalismo ético <i>Luís Veríssimo</i>	143

ESTUDOS CRÍTICOS / CRITICAL STUDIES

A razão, a Europa e os intelectuais (sobre B. MONTEIRO – V. B. PEREIRA, Org., <i>Intelectuais Europeus no século XX – Exercícios de objectivação sócio-histórica</i>) <i>Sofia Miguens</i>	161
Formas, dinamismo e objectos de pensamento (sobre M.F. Molder et al., <i>Morphology. Questions on Method and Language</i>) <i>Paulo Tunhas</i>	171
Music and philosophical puzzles (sobre N. Zangwill, <i>Music and Aesthetic Reality: formalism and the limits of description</i>) <i>Vitor Guerreiro</i>	193

RECENSÕES / BOOK REVIEWS

F. LEÓN FLORIDO (coord.), <i>Las condenas de Aristóteles en la Edad Media</i> , Valencia 2013; F. LEÓN FLORIDO – F. RODAMILANS RAMOS (coord.), <i>Las herejías académicas en la Edad Media. Listas de errors en las universidades de París y Oxford</i> , Madrid 2015 (por José Meirinhos).....	205
GUIU TERRENA, <i>Confutatio errorum quorundam magistrorum</i> , Santa Coloma de Queralt 2014 (por José Meirinhos)	212
R. CROSS, <i>Duns Scotus's Theory of Cognition</i> , Oxford 2014 (por Mário Correia)	219
P. MARGUTTI, <i>História da filosofia do Brasil. O período colonial (1500-1822)</i> , São Paulo 2013 (por Carlos Lauer Garcia)	227
M. AZEVEDO (org.), <i>Homem: Origem e Evolução</i> , Lisboa 2015 (por Manuel Da Cruz)	229
Índice onomástico	233
Normas editoriais	239
Publications Guidelines	241
Estatuto Editorial	243
Editorial Statute	246

ESTUDOS / STUDIES

JOSÉ TRINDADE SANTOS*

PARMÉNIDES E A ANTEPREDICATIVIDADE

Parmenides and non-predicativity

Abstract

I argue for a non-predicative interpretation of Parmenides' arguments in the *Alêtheia* section of his Poem. Read non-predicatively, the opposition between the subjectless pair of *esti* in both «routes for thinking» (B2.2) merely implies that if one of them «is» (B2.3) then necessarily the other one «is not» (B2.5). This opposition justifies the need to choose (B8.15) between them, abandoning «the anonymous unthinkable route» (B8.17-18; B2.7-8a), therefore leaving «is» (B8.2) as the authentic one (B8.18). Due to the habit of relying on sense-perceptions (B7.3-5a), «human opinions» ignore this opposition (B6.4-9), «considering being and not-being the same and not the same» (B6.8-9a; B8.40); nevertheless, men should not be led astray (B8.54) by the mixture of their limbs (B16.1-2a), «for the full is thought» (B16.4b; B9.1-4).

Keywords: Ontology; Epistemology; predicative/non predicative readings.

Authors: Parmenides.

Resumo

O texto propõe uma interpretação antepredicativa dos argumentos de Parmênides na *Alêtheia* do seu Poema. Lida antepredicativamente, a oposição do par de *esti* sem

* Professor catedrático aposentado da Universidade de Lisboa. Actualmente Professor Visitante da Universidade Federal do Ceará (Brasil).

sujeito em ambos os «caminhos para pensar» (B2.2) implica apenas que se um deles «é» (B2.3), então necessariamente o outro «não é» (B2.5). Esta oposição justifica a necessidade de escolher (B8.15) entre eles, abandonando «a via impensável e anónima» (B8.17-18; B2.7-8), conseqüentemente deixando «é» como a via autêntica (B8.18). Devido ao hábito de confiar nas senso-percepções (b7.3-5a), as «opiniões dos mortais» ignoram esta oposição (B64-9), «considerando o ser e não-ser o mesmo e o não-mesmo» (B6.8-9a; B8.40). Contudo, os homens não deviam errar (B8.54), levados pela mistura dos seus membros (B16.1-2a), «pois, o pleno é pensamento» (B16.4b; B9.1-4).

Palavras-chave: Ontologia; Epistemologia; leituras predicativa e antepredicativa

Autores: Parménides.

Platão e Aristóteles sobre Parménides

No *Teeteto* 183e, Sócrates refere o Eleata como um dos que defendem que «o todo é uno e imóvel». No *Sofista* 242c-245e, o Hóspede de Eleia manifesta perplexidade pelo modo como, em particular, Parménides «delimitou criticamente» ... e ... «discorreu sobre as coisas que são» (242c-243a). Apresentando uma série de aporias, motivadas pelo significado de ‘ser’ (244a) em enunciados como «o todo é um» (244b-245e), rejeita a unidade, a imobilidade e imutabilidade do Ser em Parménides, mostrando que «as coisas são uma e muitas» (251b), ... «umas aceitando misturar-se, outras não»¹ (252e).

Na *Física* A2-3, Aristóteles refuta Parménides por «dizer o ser de modo simples» (A3,183a24-25), considerando-o «uno e imóvel/imutável». Adiante o filósofo atribui à argumentação eleática o erro cometido pelos físicos Empédocles (DK31B11, B12.1-3, B17.1-2) e Anaxágoras (DK59B17), que aceitaram «a proibição da geração a partir do não-ser e da corrupção no não-ser» (A4,187a26-35).

Destas citações posso concluir que Platão e Aristóteles atribuem a Parménides uma teoria sobre o Ser ou o «o que é» (*to einai, to on*), identificando-o com a realidade física. O objectivo deste texto é tentar mostrar que tanto a teoria sobre o Ser, quanto a identificação deste com a realidade física, não são explicitamente sustentadas pela argumentação da deusa no *Da natureza*.

Este texto distribui por três partes o questionamento dessa identificação. Na primeira, expõe sumariamente o argumento do Poema. Na segunda, com-

¹ Excepto quando indicado, as traduções são minhas. As traduções do *Sofista* seguem Platão, *O sofista*, Tradução de H. MURACHCO, J. MAIA JR. e J. T. SANTOS, «Introdução» de J. T. SANTOS, Fundação Calouste Gulbenkian, Lisboa 2011.

para a «interpretação padrão», proposta por A. Mourelatos², com uma leitura antepredicativa do argumento, que na terceira parte complementa com uma proposta de síntese da epistemologia do *Da natureza*.

I

1. Duas estruturas duais no argumento do *Da natureza*

No Poema de Parménides é possível detectar a presença de dois tipos de estruturas cognitivas, marcadas pela dualidade. A primeira – designada pela expressão «verdade fidedigna» (B1.29, B2.4, B8.50-51) – é caracterizada pela contraposição de duas alternativas opostas, pela primeira das quais o destinatário do Poema deve optar, rejeitando a outra. A segunda – identificada com as «opiniões dos mortais» (B1.30-32, B6.4-9, B8.39-42, 51-61, B19.1-3) –, complementa a anterior, envolvendo-se com ela numa relação da qual depende a compreensão da mensagem do Poema:

B1.28b-32

«... ..»

(28b) Terás, pois, de tudo aprender:

o coração inabalável da verdade fidedigna³

(30) e as crenças dos mortais, em que não há confiança verdadeira.

Mas também isso aprenderás: como as aparências

têm de aparentemente ser, passando todas através de tudo».

Depois de, nas suas palavras de acolhimento, ter correspondido à busca de saber que anima a viagem do jovem (B1.3, 25-28a), a deusa anuncia-lhe que o programa didáctico que lhe vai expor abarca os domínios da «verdade fidedigna» e das «crenças dos mortais»⁴. Para os caracterizar, a sua argumentação é condensada nos blocos da Verdade (B2, B3, B6.1-2, B8.1-49)

² *The Route of Parmenides*, Yale U. P., New Haven & London 1974; (2008), *Id.*, with a New Introduction, Three Supplemental Essays and an Essay by Gregory Vlastos, Parmenides Publishing, Las Vegas, Zurich, Athens.

³ Prefiro a lição *eupeitheos* (Sexto Empírico, *Adversus Mathematicos* VII 111: «fidedigna») à mais frequente *eukykleos*, «bem redonda» (Simplício, *De caelo* 557, 25), por se enquadrar na contraposição dos vários termos com as raízes *peith-*, *pist-* (B1.30, 31; B2.4; B8.50) aos de raiz *dok-*, («crenças dos mortais», «aparências», «aparentemente»: B1.30, 31, 32, passim).

⁴ Traduzo '*doxas*' por «crenças», sem prejuízo da opção por «opiniões», seguida ao longo do Poema.

e da Opinião (B6.4-9, B7.1-5; B8.51-61; B9; B16; B19). Começarei pelo primeiro, analisando a estrutura da oposição.

1. A Estrutura de oposição: B2

«Vamos, vou dizer-te – e tu escuta e fixa o relato que ouviste –
quais os únicos caminhos de investigação que há para pensar:
um que é, que não é para não ser,
é caminho de confiança (pois acompanha a Verdade);
(5) o outro, que não é, que tem de não ser:
esse te indico ser caminho em tudo ignoto,
pois não poderás conhecer o que não é, não é consumável,
nem dizê-lo [...]»

Para iniciar o ensinamento que destina ao jovem, a deusa revela o conteúdo cognitivo da sua mensagem. Os dois «*únicos* caminhos que há para pensar/conhecer»⁵ (B2.2) são «que é/que não é» (B2.3a, 5a), complementados pelas cláusulas que os comentam (B2.3b, 5b). Estas confirmam que as negativas usadas caracterizam os caminhos como contrários, excluindo formalmente um terceiro caminho. Se a negação do primeiro aponta ao segundo (B2.5b: «tem de não ser»), a negação deste remete de novo para o primeiro (B2.3b: «não pode não ser»: «- -é» = «é»).

A oposição dos dois caminhos é reforçada pela preferência expressa pela primeira das duas opções propostas (B2.3-4) e confirmada pela caracterização

⁵ Embora ‘*noein*’, usado em B2.2 (*passim*), seja habitualmente traduzido por «pensar», a utilização de *gignôskein* em B2.7 autoriza a associação da tradução ‘pensar’ a ‘conhecer’ (com o sentido amplo de ‘captar’: vide Platão *Fédon* 65b: *haptetai*; Aristóteles *Metafísica* Θ10, 1051b24-25: *thigein*), conferindo ao argumento um sentido cognitivo forte (ca. J. BARNES, *The Presocratic Philosophers*, Routledge, London 1979, II, 158-159, 329, n. 6; J. H. LESHER (1999), «Early Interest in Knowledge», *Early Greek Philosophy*, 247, n. 19; (1994) «The Emergence of Philosophical Interest in Cognition», *Oxford Studies in Ancient Philosophy* XII, 27-28). Esta interpretação é perfeitamente expressa por P. CURD («Parmenidian Monism», *Phronesis* XXXVI/3, 246), quando sustenta que o uso destes termos «se liga ao que uma coisa verdadeiramente é ou ao que é o caso, a par da crítica ao *noos* mortal». A A. Remete para K. VON FRITZ («*Nous, Noein, and their Derivatives in Pre-Socratic Philosophy (excluding Anaxagoras)*», *The Pre-Socratics*, A. P. D. MOURELATOROS (ed.), Garden City, New York 1974, 12-34), elaborando a tese citada (246-247). De resto, se a confrontação do pensamento da deusa com o dos mortais é o tópico que confere unidade e sentido ao Poema, diversas modalidades cognitivas podem estar associadas: vide J. HINTIKKA («Parmenides’ *Cogito* Argument», *Ancient Philosophy*, Vol. 1, 1, 1980, 9-12). De qualquer forma, a entidade que Parménides refere pela família de termos – *noos, noein, noêma* –, habitualmente traduzida por – ‘pensamento’, ‘pensar’ – não pode ser confundida com a faculdade que hoje designamos com esse termo, o mesmo valendo para ‘conhecer’ e ‘conhecimento’. Vide ainda J. T. SANTOS, «For a non-predicative Reading of *esti* in Parmenides, the Sophists and Plato», *Méthexis* XXVI (2013), 39-40, n. 3.

da outra como «caminho em tudo ignoto» (B2.5-6), resultando na eliminação desta alternativa a tese que remata o argumento de B2:

«pois não poderás conhecer o que não é, não é consumável⁶,
nem dizê-lo [...]».

Havendo apenas duas alternativas, a verdade da primeira (B2.4) implica o cancelamento da segunda, conduzindo à síntese que estabelece a *mesmidade* de «conhecer e ser»:

«[...] pois o mesmo é pensar e ser» (B3).

Adiante B8.16.18 sintetiza a lição a extrair de todo o argumento:

«... ... decidido (*kekritai*) está então, como necessidade,
deixar uma das vias como impensável e anónima (pois não é
via verdadeira), enquanto a outra é e é autêntica» (B8.16b-18; *vide* B8.2a).

1.1. A estrutura de complementaridade: as «opiniões dos mortais»

A estrutura de oposição é usada para definir a única concepção cognitiva que satisfaz as exigências de coerência e consistência que caracterizam o «pensar/conhecer», como a deusa o expõe. Todavia, embora o argumento não aponte como é possível aplicar essa concepção ao mundo em que os homens vivem, nem por isso deixa de descrever e caracterizar a modalidade cognitiva a que os mortais recorrem para explorar esse mundo, descrita nos fragmentos agrupados na Opinião:

B6.3-9

«Desta primeira via de investigação te < >⁷,
e logo também daquela em que os mortais, que nada sabem,
(5) vagueiam, com duas cabeças: pois a incapacidade
lhes guia no peito a mente errante; e são levados,

⁶ A formulação «não é consumável» (*ou... anyston*) consagra a leitura modal do argumento, iniciada pela impossibilidade da negação de B2.3 e pela necessidade da negação do B2.5 (B8.16b). É desta que resulta a impossibilidade de consumir o conhecimento de «o que não é».

⁷ A reconstituição conjectural de Diels – *eirgô* («afasto») – é apoiada apenas no paralelo com B7.2 (*eirge noêma*). A contestação desta leitura implica a rejeição da condenação formal das «crenças dos mortais», mas não creio que autorize a substituição desta conjectura por outra, exigindo ao intérprete mais do que um paralelo com qualquer outro verso do Poema, como fazem N.-L. Cordero («Les deux chemins de Parménide dans les fragments 6 et 7», *Phronesis* XXIV, 1979, 1-32) e A. Nehamas («On Parmenides' Three Ways of Enquiry», in *Virtues of Authenticity*, 1999, 125-137).

surdos ao mesmo tempo que cegos, aturdidos, multidão indecisa,
para quem o ser e não ser são considerados o mesmo
e o não mesmo, mas de todos é caminho regressivo» (B6.3-9).

Reiterada em B6.1-2a, a alternativa entre os dois caminhos opostos – «que é/que não é» (B2.3/5) –, violada pela «mente errante» dos mortais (B6.5-6), é reforçada pela proibição de B7.1. Na continuação, B7 insere a crítica num contexto epistemológico:

B7.1-B8.1a

(7.1) «Pois nunca isto será demonstrado: que não-seres são;
mas afasta desta via de investigação o pensamento,
não te force por este caminho o costume muito experimentado,
deixando vaguear olhos sem foco, ouvidos soantes
(5) e língua, mas decide pela palavra a prova muito disputada
(8.1a) por mim enunciada».

O recurso à experiência proporcionada pelo uso dos sentidos impede os mortais de reconhecerem e respeitarem a insanável oposição entre os dois «caminhos para pensar» (B2.3-5, B6.1-2):

«É necessário que o dizer e pensar que é seja; pois pode ser,
enquanto nada não é: nisto te indico que reflectas».

Mas a conjugação de B2-B3 com B6-B7 deixa os destinatários do Poema na maior perplexidade, pois, enquanto na estrutura de oposição (B2-B3-B6.1-2a) as alternativas se excluem, na da opinião (B6.4-9, B7) complementam-se. Ora, se é ao «cosmo» que o 'pensamento/conhecimento' dá acesso (B4.1-4), e os sentidos e o discurso estabelecem uma «ordem cósmica» (B8.60), como se relacionam as duas estruturas? Veja-se a transição da Verdade para a Opinião, em B8.50:

B8.50-61

(50) «Nisto cesso o discurso fiável e o pensamento
em torno da verdade; depois disso as humanas opiniões
aprende, escutando a ordem enganadora das minhas palavras.
E denominaram saberes duas formas,
das quais uma não é justo que seja – e nisso erraram –,
(55) e separaram os contrários como corpos e postaram sinais,
separados uns dos outros: aqui a chama de fogo etéreo,
branda, muito leve, em tudo a mesma consigo,
mas não a mesma com a outra; e a outra também em si
contrária, noite sem luz, espessa e pesada.

(60) Esta ordem cósmica eu ta declaro toda plausível,
de modo a que nenhum saber dos mortais te venha transviar».

Como o final de B1 anuncia, a deusa considera «plausível» o mundo construído pelas «humanas opiniões», nas quais radica a «ordem cósmica», estabelecida pelo «saber» (B8.60-61) dos mortais («que nada sabem»: B6.4). Todavia, volta a advertir o jovem sobre a errância dos «saberes» (*gnômas*: B8.53, 61; *vide* B6.5) que a nomeação de *duas formas* – em vez de uma única – implica (B8.53-59).

1.2. Oposição e complementaridade

Não restam, porém, dúvidas de que a estrutura de oposição, usada para criticar a Opinião, não pode aplicar-se a ela. Por mais que a errância do saber dos mortais seja criticada, nem por isso a crítica aponta um caminho para a superar⁸. É a partir dessa indecisão que se manifesta a *crux* de B3, dividindo desde a Antiguidade os intérpretes em quatro opções distintas.

Enquanto Platão e Aristóteles rejeitam a unidade e imobilidade do Ser, orientando o argumento eleático para o conhecimento da realidade, Górgias (DK82B3, B3a) refuta o acesso de pensamento, sentidos e linguagem ao mundo exterior (77-86). Pelo contrário, Plotino (*Enn.* V.1.8, I.4.10, III.8.8) aponta o argumento eleático ao inteligível, sustentando, partir da mesmidade expressa em B3, que a realidade é extraída do facto de ser conhecida⁹.

2. Retorno da estrutura de oposição: de dois a um único caminho

A distinção destas leituras do argumento justifica a exposição do início de B8. A «necessidade/propriedade» (B8.10, 11, 16, 31, 31, 45) obriga a seguir «que é». Dela decorre o argumento que enumera os «sinais» que delimitam a via, cuja exposição foi ordenada em torno de quatro teses¹⁰.

⁸ Na *Metafísica* A6, Aristóteles, depois de se ter referido a Parménides em A5 (986b18-987a2), responsabiliza Sócrates e Crátilo pela decisão platónica de buscar «os entes» no inteligível (987a29-b5). Por sua vez, Platão, no *Sofista* (244b-245d), critica Parménides por defender o monismo, embora recorra a expressões diferentes, como ‘o ser’, ‘o uno’, ou ‘o todo’.

⁹ «O *nous* tem o poder de produzir a realidade substancial» (V.1. 7,13-14), ... «... é fortalecido pelo uno e tornado perfeito a par dele e a partir dele» (16-17). B3 é citado para provar a «convergência no mesmo do ser e do *nous*» (V.1.8,15-22).

¹⁰ A. MOURELATOS, *The Route of Parmenides*, 2008, 94-130.

B8.1-49

Após uma breve introdução, a primeira aborda a ingenerabilidade de «o que é» de perspectivas diversas. Começa pela negação da geração (B8.6-10):

Primeiro sinal: ingénito e indestrutível (B8.1-10):

«... // Só falta agora falar do caminho
que é. Sobre esse são muitos os sinais
de que, sendo, é ingénito e indestrutível,
pois é um todo homogéneo, inabalável e perfeito;
(5) não foi nem será, pois é agora um todo coeso,
uno, contínuo. Com efeito, que origem lhe investigarias?
como e onde se acrescentaria? Nem de que não é te deixarei
falar nem pensar: pois não é dizível nem pensável,
visto que não é. E que necessidade o impeliria
(10) a nascer, depois ou antes, começando do nada?»

Se é, não admite variação, interna ou externa, nem «é» pode ter origem ou acrescentamento, pois estes só poderiam vir de «não é», o que é impensável e indizível; além disso, nenhuma razão o levaria a nascer nalgum momento, a partir do nada.

O argumento contra a geração e corrupção de «o que é» passa em seguida à rejeição do devir, em duas partes. A primeira é B8.11-16b:

«E assim, é próprio que seja de todo, ou não.
Nem a força da confiança consentirá que, de que não é,
nasça algo ao lado dele. Por isso nem nascer
nem perecer permite a Justiça, afrouxando as cadeias,
(15) mas sustém-nas: esta é a decisão acerca disso –
é ou não é –;»

Se «é de todo ou não», nem a coerência consentirá que algo venha de «que não é», não permitindo a Justiça que nasça ou pereça ao lado de «é». A esta rejeição, interrompida pela síntese de B2 (B8.16-18), segue-se a segunda parte da negação do devir (B8.19-21), concluindo o *elenchos* contra a geração e corrupção:

«Como poderia o que é perecer? Como poderia gerar-se?
(20) Pois, se era, não é, nem poderá vir a ser.
E assim gènesese se extingue e de destruição se não fala».

Não pode «que é» gerar-se ou perecer, pois, se era, antes ou depois, não é, excluindo qualquer gènesese ou a destruição.

Segundo sinal: «indivisibilidade» (B8.22-25)

«Nem é divisível, visto ser todo igual:
nem num lado é mais, que o impeça de ser contínuo,
nem noutro menos, mas é todo cheio de que é
(25) e por isso todo contínuo, pois que é com que é».

A continuidade e coesão de «que é» não admitem qualquer divisão ou variação interna. A conclusão é confirmada pelo terceiro «sinal», que atesta a «imobilidade/imutabilidade» de «que é»:

(B8.26-31)

«Além disso, é imóvel nas cadeias de potentes laços,
sem princípio nem fim, pois génese e destruição
foram afastadas para longe, repelidas pela confiança verdadeira.
O mesmo em si mesmo permanece e por si mesmo repousa,
(30) e assim firme em si fica. Pois, potente Necessidade
o tem nos limites dos laços que de todo o lado o cercam».

Imóvel e imutável, cercado pelos limites determinados pelo afastamento de génese e destruição, permanece o mesmo, em si mesmo e por si mesmo. Por isso, é completo, como atesta o quarto sinal – a «completude» –, apresentado em duas fases, separadas por uma reflexão sobre B8, e apontado à crítica das «opiniões dos mortais». A primeira:

B8.32-33

«Portanto, não é justo que o que é seja incompleto:
pois não é carente; a que [não] é, contudo, tudo falta».

Se não é, tudo lhe faltaria; se é, de nada é carente. Esta conclusão sumária é interrompida por uma reflexão sobre o sentido do caminho seguido pelo argumento (B8.34-41), adiante apresentada e comentada.

A segunda parte da descrição da completude de «que é» conclui a «Verdade», conduzindo à exposição crítica das «opiniões dos mortais»:

B8.42-49

(42) «Visto que tem um limite extremo, é completo
por todos os lados, semelhante à massa de uma bola bem rotunda,
em equilíbrio do centro a toda a parte; pois, nem maior
(45) nem menor, aqui ou ali é forçoso que seja;
Pois, nem não sendo é, impedindo-o de chegar
até ao mesmo, nem é possível que sendo seja
maior aqui, menor ali, visto que é todo inviolável:
pois, igual por todo o lado, jaz igualmente nos limites».

Com a definição do seu limite externo, «que é» é assemelhado à imagem de uma bola. Complementando a tese da indivisibilidade, expressa a sucessiva rejeição de diversas ameaças à sua homogeneidade e identidade, ilustrando espacialmente o núcleo da tese da imobilidade (B8.29-30a).

2.1.1. Síntese de B8

A exposição destes sinais pode ser vista como a enumeração dos quatro *elenchoi* resolvidos pela apresentação das consequências da aceitação do argumento exposto na sequência de B2-B3-B6.1-2a. Se «é», então a «que é» terão de caber os atributos que negam outras tantas características implícitas nas cosmologias atribuídas aos Milésios: geração e corrupção, movimento/mudança, divisibilidade, processo.

II

1. Leitura predicativa da estrutura de oposição: os *estin* sem sujeito

A interpretação do primeiro bloco da oposição divide os intérpretes do Poema. A generalidade das propostas apresentadas para a interpretação de B2 aponta um sujeito gramatical a *esti/ouk esti*, – «o que é» –, ou um «sujeito lógico», como «o que pode ser pensado» (B2.2: G. Owen 1970, 73, n. 49¹¹).

Optando por uma abordagem metalógica de B2, outra interpretação encara os caminhos como «padrões da linguagem» – «há um ___»/«não há um ___» –, cujo sujeito é a entidade «que tem os atributos deduzidos em B8» (G. Calogero, *apud* A. Mourelatos *The Route*, 274-276). No entanto, à semelhança das anteriores, esta proposta introduz na interpretação do argumento de B2 um novo problema. Se os dois *estin* forem lidos como cópulas, à atribuição de um sujeito subentendido terá de corresponder a definição de um predicado implícito.

Na ausência de indicações textuais, os comentadores seleccionaram dois predicados possíveis, elididos na diversidade de leituras da cópula. Confe-

¹¹ Segundo o A., na ausência de um sujeito gramatical explícito, é possível pensar num sujeito lógico, a saber, «o [caminho] que há para pensar». No entanto, a atribuição de um sujeito lógico aos caminhos não implica atribuir-lhes um sujeito gramatical (60-61). Outras propostas concentram-se nas proposições e no seu conteúdo: A. FINKELBERG («Parmenides' Foundation of the Way of Truth», *Oxford Studies in Ancient Philosophy VI*, Oxford, 1988, 45): «a única solução gramatical possível é encarar o *estin* como se implicasse o seu sujeito próprio».

rindo uma leitura existencial a cada uma das formas verbais, atribuíram existência/inexistência às entidades que em cada um dos caminhos desempenham a função de sujeito¹². No entanto, a proposta acarreta dificuldades. Como se justifica que não se possa pensar/conhecer e dizer «o que não é», se «que não é» é caminho para pensar/conhecer¹³ (2.2)? Se «o que não é» não pode ser conhecido porque não existe (B2.7-8a) e «o que é» pode ser conhecido porque existe, como se poderá saber que não existe, se não pode ser conhecido, nem dito (8a)? Acresce ainda que, explorando a ambiguidade entre as leituras existencial e predicativa dos dois *estin* – decorrente de serem lidos como cópulas –, a proibição do conhecimento de «o que não é» se estende das entidades negativas a predicados negativos, como se, por não serem («isto ou aquilo»), as coisas não pudessem existir¹⁴.

Para ultrapassar estas dificuldades, apontando a irrelevância da «questão da existência» no início da tradição filosófica grega, C. H. Kahn¹⁵ optou por explorar o sentido veritativo de *einai* («x é verdade»). Essa proposta foi bem acolhida por A. Mourelatos (*The Route*, 51-61, 274-276). Para evitar a «fusão» da predicação com a existência, o A. defende a tese da «predicação especulativa», que atribui ‘verdade’ a um estado de coisas, mais do que a um indivíduo ou uma entidade (XXIV, 276, n.21). A interpretação substitui a moldura proposicional proposta por G. Calogero¹⁶ – «há um___»/«não há um___» – por outra – «___é___»/«___não é___» –, na qual as formas verbais são lidas como «cópulas nuas» (A. Mourelatos, *The Route*, 54-55), ligando um sujeito redundante ao único predicado possível (57).

¹² Avaliando as principais versões da Interpretação Padrão de Parménides, A. MOURELATOS (*The Route*, 2008, 269-276) esboça uma lista das propostas de leitura do «*esti* sem sujeito», que atribui a diversos AA. (271-273): 1. <A> existe; 2. $(\exists x) Fx$; 3. $(\exists x)x$ existe 4. $(\exists x)\phi x$; 6. ϕx . Mourelatos rejeita as cinco primeiras pelo fato de coincidirem na atribuição de um sentido existencial ao verbo grego, optando pela última, que condensa na sua leitura de *esti* como uma «moldura proposicional» («___é___»).

¹³ É este o núcleo das críticas de Barnes e Leshner (*supra*, n.6) à leitura cognitivista de *noein*. Adiante voltarei a esta dificuldade.

¹⁴ S. AUSTIN (*Being, Bounds and Logic*, Yale U. Pr., New Haven & London 1986, 11-14) enumera os paradoxos resultantes do uso no argumento do Poema de «negações, palavras e frases negativas, e métodos de prova contrapositivos» (11). Se a deusa veta o uso da ‘negação’, estão proibidas não apenas as proposições existenciais negativas («x não existe»), mas também a negação das predicativas, identitativas («x não é y») e veritativas («x não é verdade»).

¹⁵ *Essays on Being*, Oxford U. Pr., Oxford 2009; *The Verb ‘Be’ and its synonyms, The Verb ‘Be’ in Ancient Greek*, Philosophical and grammatical studies edited by W. M. Verhaar, Reidel Publishing Company, Dordrecht/Boston 1973 (Hackett, Indianapolis 20032).

¹⁶ *Studi sull’eleatismo*, Roma 1932, 16 ss.

Todavia, em qualquer destas leituras a *crux* persiste. Aceitando que as cópulas – «é/não é» – ligam o «pensar/conhecer» (B2.2) a «algo» que é (que «existe» – B2.3, B3 – e «é verdade»: B2.4; B1.29), se «pensar/conhecer» consistisse numa espécie de faculdade, cujo 'objecto' fosse o Ser, a proposta teria de determinar que garantia haveria de ser possível um pensamento que necessariamente se identificasse com a realidade por ele captada. Como poderia esse pensamento/conhecimento, necessariamente infalível, se articular com a experiência do mundo físico (implícita em B7.3-5a e explícita em B8.50-61 e B9)? Por outro lado, como explicar a aceitação das teses eleáticas por parte daqueles cujas teorias se dedicam precisamente à caracterização e explicação do cosmo¹⁷?

2. A leitura antepredicativa de B2-B3

Perante as dificuldades decorrentes da aceitação das alternativas de interpretação dos dois caminhos acima apresentadas, avanço a proposta de deixar *esti/ouk esti* sem sujeito, recusando a leitura copulativa dos dois *estin*. Não ligando «que é/que não é» a qualquer sujeito ou objecto implícitos, encaro os caminhos como 'nomes': «é», como «o [nome] «que é»»; «não é», como «o [nome] «que não é»», o «não-nome». Lido antepredicativamente, o argumento não precisa de supor que estes nomes são atribuídos a algo, apenas que, se «é» é um 'nome', «não é» terá de ser um 'não-nome', como B8.17-18a confirma, ao justificar a rejeição da via «não verdadeira» por ser «impensável/incognoscível e sem-nome¹⁸» (*anônymon*).

2.1. 'Pensar/conhecer' como estado cognitivo

Na alternativa «que é», a investigação é possível porque «ser» e «pensar/conhecer» são o mesmo. Pelo contrário, na outra alternativa, dado a negativa impedir o avanço na via até ao seu *telos* (A. Mourelatos *The Route*, 31, 121),

¹⁷ Nomeadamente, antes de Platão e Aristóteles, os cosmologistas pós-eleáticos, que adaptam a argumentação eleática ao contexto das suas próprias teorias, sem se entregarem à interpretação do *Da Natureza*.

¹⁸ Circunstância particularmente problemática pelo facto de um 'não nome' funcionar como nome. Para além das subtilidades do debate entre Sócrates e Crátilo, motivado pela saudação «Salve, estrangeiro Atenense, Hermógenes, filho de Smícron»: *Crátilo* 429b-430a), atente-se no episódio da atribuição a Ulisses do nome «ninguém» (*Outis*), na *Iliada* (IX, 408-412), no qual o nome próprio 'Ninguém' é entendido como o pronome «ninguém».

a investigação é «de todo não informativa» (*panapeuthea*: B2.5) e «inconsumável» (B2.7b).

Então, B3 não faria mais do que registar a indiscernibilidade de «pensar» e de «ser», definindo o domínio que agrega aquilo que já Platão (*Rep.* V 477b ss.) começa a distinguir: a competência, o seu exercício efectivo e o produto atingido. B3 deverá então expressar a condição determinante do conhecimento, de, enquanto tal, fiel à matriz antepredicativa, conhecimento e conhecer serem o mesmo que o conhecido¹⁹. Não haverá, pois, um processo cognitivo, uma descoberta de algo, nem se poderá conceber um conhecimento equivocado ou falso. Como B8.17-18 estabelece, a tese de B3 assenta sobre a dualidade da estrutura de oposição: conhecimento ou não conhecimento, conhecimento «que não é» (nunca conhecimento de «o que não é»), se, em B3, *to auto* sustenta que «pensar e ser» são um e o mesmo.

Se «pensar» e «ser» são «o mesmo», «pensar é ser» e «ser é pensar», englobando pensamento e pensado na mesmidade de «pensar e ser» (B3) e «pensar e aquilo por causa de que há pensamento» (B8.34). A tese não distingue quem conhece do conhecimento da coisa conhecida, analisando a cognição na relação de um sujeito com um objecto. Pelo contrário, incide sobre a natureza da entidade designada pelo pensamento/conhecimento, que em si inclui conhecer e conhecido²⁰.

Qua conhecimento, todo o conhecimento é infalível, sob pena de não ser conhecimento. Por isso, «conhecimento» e «ser» são «verdade»²¹. No entanto, como a estrutura de B2 mostra – e já B1.29 sinaliza –, esta ‘verdade’ tem de ser entendida num contexto antepredicativo, como um pressuposto e não um predicado²².

¹⁹ Assumindo que, num contexto antepredicativo e para a concepção de conhecimento acima referida, o resultado do exercício da faculdade se acha implícito na faculdade, como tal, e no seu exercício.

²⁰ Apesar de se achar inserida num contexto predicativo, a interpretação de J. Hintikka suporta a antepredicatividade, ao submeter a cognição ao padrão argumentativo: «Se P, então P» («Knowledge and its Objects in Plato», *Knowledge and the Known*, D. Reidel, Dordrecht/Boston 1974, 6-7; «Parmenides’ *Cogito* Argument», 9-13). A insistência de B834 na ‘mesmidade’ do ‘pensamento’ e ‘aquilo de que há pensamento’ («o que é») constitui um exemplo paradigmático da aplicação deste padrão, desde que se reconheça que «o mesmo» é pensamento, pensar e pensado (não distinguindo a faculdade, o seu exercício e a «coisa pensada»).

²¹ Note-se que, num registo antepredicativo, a verdade não é entendida como um predicado atribuído ao cognoscente, nem à expressão do resultado do exercício cognitivo efectuado, mas constitui um pressuposto, uma exigência, a que todo conhecimento terá de atender para ser conhecimento.

²² A diferença entre um ‘pressuposto’ e um ‘predicado’ é clara. Como o predicado é distinto daquilo que predica (ou não há ‘predicação’, mas ‘identidade’), a sua atribuição pode resultar

Mais de um século depois, a concepção do «pensamento/conhecimento» como a unidade abrangente da competência com o seu exercício e resultado acha-se ainda presente na abordagem platónica da *epistêmê*, no passo já citado da *República* (V 477b ss.), ou na *Carta VII* 342b. É ainda notável no «pensamento produtivo», que Aristóteles qualifica, no *De anima* (II5,418a28-30), e adiante caracteriza (III5,430a14-25, III7,431a1²³), e Plotino consagra (V,9,5-10).

Se for possível traçar até Parménides a origem da concepção forte de conhecimento que encontramos, por um lado, em Platão, Aristóteles, por outro, em Plotino, não será difícil reconhecer no *noein/gignôskein* de B2 o estado infalível que caracteriza «aquele que sabe»: o *sophos*. «Estado» porque todas tentativas documentadas nos diálogos socráticos mostram que nunca pode ser entendido como um processo (*Teeteto* 188a *ad finem*). «Infalível» por ser descrito como a única possível de duas alternativas excludentes: o saber que capta a ‘unidade’ e ‘verdade’ de «o que é»; ou o não-saber, a ignorância fechada em si própria, da qual não há saída (*Ménon* 80d-e; *Teeteto* 188a-189b).

2.2. A ambiguidade de *einai* e a leitura dos ‘predicados’ como ‘pressupostos’

Lendo como pressupostos os predicados de «que é», elididos em B2, a ambiguidade predicativa/existencial dos *estin* de B2 não é requerida para compreender o argumento. «O que é» «existe» e «é verdade» porque não é concebível que «o que é» não exista²⁴ – B7.1 –, ou «não seja verdade»²⁵

em verdade ou falsidade. Nenhuma destas condições se aplica ao pressuposto que, por inerir na natureza daquilo de que é pressuposto, dele se não distingue, como é evidente na condição a que todo o conhecimento terá de atender: se P, então P.

²³ Neste último caso, o «funcionamento» da «faculdade» só pode ser entendido se esta se achar sempre em exercício e resultar na efectiva captação do captado (ou seja, se não houver qualquer distinção entre a faculdade, o seu exercício e o seu resultado).

²⁴ Condensando, num contexto antepredicativo, a ambiguidade predicativa/existencial já notada por C. Kahn (*The Verb ‘Be’* 2003, X): «todo o uso absoluto ou existencial de *einai* pode ser visto como uma forma abreviada de predicação».

²⁵ Deste modo superando as objecções de Barnes e Leshner (*vide* ns. 6, 14) à interpretação cognitiva de *noein*. Sobre as interpretações de *esti* sem sujeito, existenciais ou veritativas, colocando *eon* na posição de sujeito, *vide* A. MOURELATOS (*The Route*, 269-276); para a enumeração dos principais defensores da leitura existencial e dos seus críticos, *vide* P. CURD («Eleatic Arguments», *Method in Ancient Philosophy*, J. GENTZLER (ed.), Oxford Clarendon Pr., Oxford 1998,

(B2.4, B8.18). Paralelamente, em B8, não será concebível que «o que é» não seja «um/uno» (B8.6a), «ingénito e incorruptível» (B8.3-21), «indivisível» (B8.22-25), «imóvel/imutável» (B8.26-31), «não-incompleto» (B8.32-33), «completo» (B8.42-45), «inviolável» (B8.48). Portanto, também em B8, os sinais devem ser lidos como pressupostos da cognoscibilidade de «é». Tal como a verdade e a existência, a unidade de «o que é» é pressuposta pelo argumento de B2, pois, se «que é» é o único caminho que conduz ao conhecimento, «o que é» é uma unidade²⁶.

2.3. Leituras predicativa e antepredicativa

É da relação entre os dois caminhos que qualquer interpretação de B2 dependerá. Ao partir da suposição de que há *algo* «que é/que não é», a leitura predicativa de B2.7-8a justifica a tese de B2.6-8a pela alegação inexistência ou da irreferencialidade desse *algo* (Mourelatos, *The Route*, 350 ss.). Pelo contrário, na leitura antepredicativa, a incognoscibilidade do segundo caminho decorre de ser contrário e excludente do primeiro. Se a incognoscibilidade de «o que não é» decorre da cognoscibilidade do seu contrário, nada no argumento obriga a que haja «algo» «que é/que não é».

«Que é»/«que não é» são os nomes dos dois únicos caminhos para o conhecimento porque pensamento e linguagem consentem apenas essas duas alternativas, contrárias e excludentes. Portanto, não só a ausência de sujeitos (e predicados) na enunciação dos caminhos dispensa o intérprete de os imaginar, como sugere que o facto de se excluírem constitui a própria evidência com que a deusa confronta o jovem: a verdade do primeiro implica a «não-verdade» do segundo (B2.3-8a; B8.16b-18).

Inicialmente, a opção por «que é» (B2.3-4), confirmada pela rejeição de «que não é» (B2.5-6), marca a oposição dos caminhos. Num segundo momento, a declaração da incognoscibilidade de «o que não é» (B2.7-8a) concentra todo o conhecimento em «que é» (B3, B8.34). Finalmente, a

20, n. 41). Contra a necessidade de encontrar no Poema qualquer tese sobre a existência de «o que é», vide José T. Santos («A «questão da existência» no Poema de Parménides», *Filosofia Unisinos* 13 (2), 2012 Maio-Agosto, 182-198). Numa leitura antepredicativa, a ambiguidade predicativa/existencial de *einai* – denunciada por Mourelatos (*The Route*, 274-276) e vindicada por C. H. Kahn (*The Verb 'Be'*, IX-X) – é constitutiva do problema, porque, como só o conhecimento é, «dele só se pode dizer uma coisa... um predicado» (P. CURD, *Parmenidian*, 241-243).

²⁶ Esta leitura do argumento insere num contexto antepredicativo o «monismo predicativo», cunhado por P. Curd (*Parmenidian*, 241-264; vide 242-243).

exclusão de «que não é»²⁷ reforça a decisão de escolher o outro²⁸ (B8.17-18), a partir da mesmidade de «ser» e «pensar» (B3).

2.3.1. Comparação das duas leituras

A. Mourelatos (*The Route*, 350) propõe uma «Interpretação Padrão» de Parménides, que condensa em quatro teses consensuais:

a) Parménides deliberadamente suprime o sujeito de *esti, einai* – «é», «ser» – na proposta das duas vias (B2), com a intenção de permitir que o sujeito se manifeste à medida que o argumento é desenvolvido;

b) A via negativa – «*ouk esti*», «*mê einai*» – é banida porque os enunciados que a seguem não se referem a entidades reais;

c) O argumento não depende da confusão entre o ‘é’ da predicação e o da existência (por exemplo, «se «A é B», então «A existe»»);

d) *Esti* e *einai* exigem um uso «fundido» ou um uso veritativo do verbo ‘ser’, com o valor de «é o caso», implicando como sujeito uma variável *x*, relativa a estados de coisas.

Apoiado neste consenso, proponho a leitura ‘antepredicativa’ de B2:

a) Parménides deliberadamente suprime o sujeito de *esti, einai*, na proposta das duas vias (B2) explorando a contradição formal entre elas;

b) Não ligando um sujeito conjectural a um predicado subentendido, as formas verbais usadas não devem ser lidas como cópulas;

c) As formulações dos dois caminhos devem ser lidas como nomes: o nome «que é» (B2.3), oposto ao nome «que não é» (B2.5);

d) A via negativa – «que não é», «não ser» – é banida por ser contrária e excludente da outra;

²⁷ Exclusão confirmada pelo apoio das interpretações «sofísticas» de Parménides na leitura da negativa como contrariedade: *vide* Górgias B3, B3a; Platão *Eutidemo* 284-286; *Crátilo* 385a-d, 429-430; *Teeteto* 170a-171c; *Sofista* 237-241, 257-259 (J. T. Santos, ««Existir», «Existência» em Platão», *Disputatio* 16, 2004, 41-43; «A leitura de «é/não é» a partir de Parménides, B2», *Dissertation* [36], 11-31, Verão de 2012, 23-27; «O postulado da infalibilidade nos diálogos platônicos», *Classica*, S. Paulo, 131-143). Também a alegação da irreferencialidade do discurso, usada por Górgias, a impossibilidade de chegar ao ser «lá fora» e ao discurso sobre ele (*to on ekto*, *logos apo tôn exôthen*, *logos tou ekto*: B3.84), assenta nessa leitura da negativa.

²⁸ Ao dispensar a alegação da inexistência, a exclusão formal de «o que não é» justifica a pergunta: «porquê o ser mais do que o nada?». *Vide* G. W. F. LEIBNIZ («Principes de la Nature et de la Grâce, fondés en raison», VII, 1719); M. HEIDEGGER («Qu’est-ce que la métaphysique», *Questions II*, Gallimard, Paris 1938, 315-346, *passim*).

e) Lendo antepredicativamente «é/não é», a ambiguidade de *einai* não é relevante para a interpretação do argumento.

A partir da condensação acima, Mourelatos reconstrói o argumento (352), considerando «impossíveis» os enunciados na forma «não é o caso que p », da qual são casos especiais os enunciados na forma « x não é F » e « x não existe», bem como os enunciados que negam identidades; são também considerados impossíveis os enunciados na forma « x é diferente de F », por pressuporem enunciados na forma «não é o caso que x e y sejam o mesmo».

Esta estratégia não é requerido pela leitura antepredicativa, em cujos enunciados a ausência de cópula impede que algum sujeito seja relacionado com qualquer predicado. Mas a adopção desta leitura tem como consequência que todos os enunciados antepredicativos devam ser considerados verdadeiros, a despeito de poderem não corresponder a «estados de coisas», reais ou sentidos (Górgias DK82B3.80-82, 83-86), quer porque exprimem a opinião de alguém (Sexto Empírico, *Adv. Math.* VII60: DK80B1), quer pelo simples facto de terem sido proferidos (Platão, *Eutidemo* 284c3-4; *Crátilo* 429d4-5).

É claro que faltam no que nos chegou do Poema dados que certifiquem a leitura antepredicativa, apesar de ser possível encontrar em alguns diálogos platónicos e noutras fontes sinais que favorecem a leitura dos enunciados como nomes²⁹. Mas não se deve esquecer que faltam também no Poema sinais que apoiem a ideia de que «as duas vias não representam proposições ou teses, mas tipos de proposição, funções ou molduras proposicionais», como defendem Calogero-Raven e A. Mourelatos (A. Mourelatos *The Route*²⁹, 351-352) para poderem «salvar» o argumento.

III

1. O *Da natureza na tradição*

Na época clássica (sécs. V-IV a.C.), é difícil saber exactamente quando foi composto um texto filosófico, porque falta a noção de ‘publicação’. Esta incerteza é ainda maior no caso dos textos de pensadores anteriores a Platão

²⁹ F. ADEMOLLO, *The Cratylus of Plato, A Commentary*, Cambridge Un. Pr., Cambridge 2011, 333-335; N. DENYER, *Language, Thought and Falsehood in Ancient Greek Philosophy*, Routledge, London 1991, 72, 74-75, 118-127.

(427-347 a.C.), pois, os que chegaram até nós têm origem em cópias inseridas em fontes posteriores, chegando a distar treze séculos das datas em que os originais terão sido compostos.

Mas o caso de Parménides é complicado. Embora o *Da natureza* deva ter sido composto pelo início do séc V a.C., tudo o que conhecemos dele chegou até hoje ordenado numa série de 19 fragmentos, retirados de citações de autores separados por mais de onze séculos. Nela se incluem Platão, Aristóteles, Clemente de Alexandria, Plutarco, Plotino, Sexto Empírico, Diógenes Laércio, Proclo, Simplicio, entre outros menos relevantes³⁰.

Tal dispersão é reveladora da amplidão da influência do argumento de Parménides nos pensadores da tradição. O facto é notável porque, para além dos discípulos (Zenão e Melisso), muitos, sem citarem, manifestam conhecimento, quando não aceitação, de alguns dos seus ensinamentos. É o caso dos cosmologistas (Empédocles, Anaxágoras, Atomistas), dos sofistas³¹ (Górgias, Protágoras e Pródico) e do socrático Antístenes (Aristóteles *Met.* 29, 1024b29-34; H3,1043b24-28; Platão *Sof.* 251).

Estes dados são relevantes para a compreensão da complexidade dos problemas com que se confronta o intérprete de Parménides. Partindo da ampla atenção concedida às teses que os comentadores gregos recolheram, o intérprete tem de atender às citações do Poema, aos contextos em que se acham inseridas, às reacções que despertaram nas obras de outros, bem como às críticas a essas reacções, capitais nas obras de Platão e Aristóteles.

2. A mensagem de Parménides

Foram atrás apresentadas duas interpretações do argumento desenvolvido na Verdade. A «interpretação padrão» de Parménides (A. Mourelatos *The Route*, 350-362) seguiu a leitura predicativa do argumento. A ela se contrapôs a leitura antepredicativa. Faltará articular esta leitura com a relação da Verdade com a Opinião, num esboço da Epistemologia do *Da natureza*.

³⁰ Ver a informação em: F. SANTORO, *Poema de Parménides, Da Natureza*, Azougue Editorial, Rio de Janeiro 2009, 15-18.

³¹ A atenção que lhes é aqui concedida deve-se à crítica a que Platão submete os seus argumentos, nos diálogos *Eutidemo*, *Crátilo*, *Teeteto* e *Sofista*.

2.1. Duas modalidades da cognição

A cognição admite duas modalidades. Um conjunto de expressões, da família de *noein* (*noos*, *noêma*, *noêton*), designa a prática cognitiva que elege o caminho «que é» como o único que conduz ao «pensamento/conhecimento». Há, no entanto, uma outra versão do pensamento (*noos*, *phronein*: B16.2, 3), associável ao exercício da sensibilidade (B6.3-9, B7.3.5a), que poderá explicar as opiniões dos mortais:

B16.

«Pois, tal como em cada momento (*hekastot*) há mistura de membros errantes,
 assim aos homens chega o pensamento (*noos*); pois o mesmo
 é que nos homens pensa (*phroneei*), a constituição (*physis*) dos membros,
 em cada um e em todos; pois o pleno é pensamento (*noêma*)»³².

O fragmento levantou inúmeros problemas aos intérpretes³³. A tese inicial – o pensamento *chega* aos homens mediante a mistura [dos elementos] nos órgãos sensíveis (B16.1-2a) –, justificada pela alegação de que a constituição destes «é a mesma» (2b-4a), é englobada pela conclusão de que «o pleno (*to pleon/to eon*) é pensamento» («o que predomina»).

A dificuldade reside em admitir que as duas teses extremas (1-2a/4b) são mediadas pela justificação que as une (2b-3), transformando em implicação (vejam-se os três *gar*: B16.1, 2, 4) o que se mostra como oposição. Embora o pensamento dos homens se manifeste através da diversidade mutável dos órgãos, a constituição destes é em todos eles a mesma (todos pensam o mesmo: «o que é»), porque o pleno é pensamento³⁴.

A ligação de B16 ao complexo da *doxa* é justificada pelo paralelismo dos passos. Se, em B16.1, a mistura corresponde à conjunção das duas formas – «Noite e Luz» (B8.56-59) –, captadas pelos «membros errantes» (os [órgãos dos] sentidos: B6.4-9, B7.3-5a), fica explicada a «errância» (B8.53-61) das opiniões dos mortais.

³² A partir de L. TARÁN (*Parmenides*, Princeton Un. Pr., Princeton 1965, 168-170; 258-260), A. P. D. MOURELATOS (*The Route*, 253-259).

³³ Aparentemente a diversidade e mutabilidade do «pensamento dos homens» deveriam opor-se ao «predomínio» do pensamento no «pleno» (VON FRITZ, *Nous, Noein*, 47-50).

³⁴ A conjunção dos dois «é» (B16.3a, 4b) com o «chega» («torna-se presente»: 2a) confirma a alegação de von Fritz (1974, 47-49) segundo a qual o *planktos noos* dos mortais está ligado ao *eon*. Nesta perspectiva não haverá dois «pensamentos», mas um uso verdadeiro (B8.18) e outro «errante» (B6.5-6, 9, B8.54b) de um único pensamento.

Com esta explicação, Parménides encontra uma base antropológica para a errância da opinião, encarada como a modalidade cognitiva a que a generalidade dos homens costuma recorrer. De acordo com B7.3-4a, a constituição do sensório³⁵ é determinante do «costume muito experimentado», pelo qual olhos e ouvidos se associam à «língua» para formarem opiniões. Como, porém, o pensamento predomina sobre a diversidade da constituição corpórea³⁶ (B16.4b), falta explicar como esta pode ser superada pela resolução da contrariedade na unidade do todo (B16.4b), sugerida pela associação de B8.34-41 a B8.51b-61.

2.2. O nome «que é» e os nomes instituídos pelos mortais

Em diversos passos que assinalam inflexões na argumentação, o Eleata insere referências explícitas à linguagem, colocando-a como ponto de articulação da estrutura de oposição com a cognição. Em B6.1a (confirmando B.2.8a), a referência ao «dizer» acompanha o «conhecer» e «o pensar que é», ampliando B3 e justificando a injunção que remata o *elenchos* de B7 e esboça a transição para B8. Para resolver a indecisão da multidão (*akrita phyla*: B6.7), induzida pelo exercício da experiência sensível³⁷ (B7.3b-5a), a deusa recomenda, contra o costume habitual induzido pela experiência dos sentidos, o recurso ao *logos*:

«... decide (*krinai*) pela palavra³⁸ a prova muito disputada, por mim enunciada» (B7.5).

³⁵ Encontro em Empédocles a concretização desta leitura da relação entre a composição dos sentidos e a natureza das sensações:

«Com a terra vemos a terra, com a água a água,
Com o ar o ar divino, e depois com o fogo o fogo destruidor,
Com o amor o amor e com o ódio o ódio funesto» (DK31B109).

³⁶ Esta interpretação de B16 contraria a clássica contraposição da «Razão» aos sentidos. Se os sentidos explicam a errância do pensamento nos mortais, o domínio deste é explicado pelo facto de a constituição dos órgãos ser a mesma «em todos e cada um dos homens» (B16.3-4a).

³⁷ Além de B7.5, outro passo relevante que reforça a necessidade de «decidir, escolher», entre duas alternativas, é B8.15-16. Implícito fica o jogo entre *krisis* e *krasis*, justificado em B16.1, insinuando que a indecisão é causada pela mistura.

³⁸ É difícil encontrar uma tradução convincente para este *logos*. ‘Razão’ satisfaria os comentadores a quem se deve a preservação de B3, B6-B8: Plotino, Sexto e Simplício. Todavia, sendo arriscada a assunção deste óbvio anacronismo, impõe-se respeitar o núcleo do campo semântico da família de *legein*: ‘dizer’, ‘discurso’, ‘palavra’, entendidos como expressão do pensamento e possivelmente concretizados em ‘argumento’.

A injunção será inteiramente acolhida por Platão, cuja proposta filosófica assenta na deslocação da pesquisa, da observação directa dos factos do mundo exterior, tal como a experiência sensível os mostra, para a avaliação dessa experiência através dos *logoi*³⁹. Haverá em Parménides um precedente que justifique a adopção desta estratégia?

Será talvez possível encontrá-lo no passo que orienta a crítica dirigida pelo Eleata às «opiniões dos mortais» ao uso que os mortais fazem dos nomes:

B8.34-41:

«O mesmo é o que há para pensar e aquilo por causa de que há pensamento.
(35) Pois, sem o que é – ao qual está prometido –,
não acharás o pensar. Pois não é e não será
outra coisa além do que é, visto o Destino o ter amarrado
para ser inteiro e imóvel. Por ele foram denominados⁴⁰ todos [os nomes]
que os mortais instituíram, confiantes de que eram verdadeiros:
(40) “gerar-se” e “destruir-se”, “ser e não ser”,
“mudar de lugar” e «mudar a cor brilhante»».

Não prestando atenção ao debate sobre o referente de «por ele»⁴¹ e à releitura *pant'onomastai* (B8.38b) –, é claro que o passo contrapõe as duas partes que o constituem. Estabelecida a mesmidade de «pensamento» e «o que é» (34-38a), é para ela que remetem os nomes «instituídos pelos mortais, confiantes de que eram verdadeiros» (38b-41).

No entanto, esses nomes cunhados pelos mortais – embora se refiram a[o nome] «que é» (B8.38b) – descrevem processos contrários, como tal, incompatíveis com a natureza de «o que é» e o estado de conhecimento. O facto é atestado pelos sinais de «que é» até aí enumerados, contrapostos aos exemplos

³⁹ «Refugiando-me nos *logoi*»: *Fédon* 99e. No passo citado, num contexto claramente predi-cativo, *logoi* deve traduzir-se por ‘argumentos’, ‘teorias’, apontando à função que desempenham na prática da dialéctica, a seguir apresentada (100a-e). Esta decisão sugere que, em Parménides, a série de *elenchoi* que se estende ao longo de B8.1-49 possa já constituir o modelo dessa meto-dologia de pesquisa.

⁴⁰ Lendo *onomastai* em vez do tradicional *onom'estai*, de Diels, apoiado em L WOODBURY («Parmenides on Names», *Harvard Studies in Classical Philology* 63, 1958, 145-160). Vide ainda Mourelatos (*The Route*², XXVII-XXVII; Vlastos, in Mourelatos *Ibid.*, 367-386; e ainda a proposta de leitura: *tôi pant(a) onom(a) estai*: 386-388).

⁴¹ Suponho que o pronome *tôi* remete para o tópico que antecede a segunda metade de B8.34-41; ou seja, o da mesmidade do «pensamento» e «aquilo de que há pensamento», reforçada pela «promessa» de «o que é» (duas vezes referido pelo seu nome próprio: B8.35, 37) ao pensa-mento (*contra*, C. ROBBIANO, «What is Parmenides' Being?», *Parmenides Venerable and Awesome*, N.-L. CORDERO (ed.), Parmenides Publishing, Las Vegas 2011, 213-231, *vide* 223-227).

apresentados a seguir: «gerar-se e destruir-se», «ser e não ser», «mudar de lugar» e «mudar a cor brilhante».

Dois destes traem a sua origem na experiência sensível. Todavia, as conjunções de «gerar-se e destruir-se», «ser e não ser» não só violam a oposição dos dois caminhos (B2.3-6, B6.1-2a), como contrariam o interdito de B7.1, condensando a duplicidade censurada em B8.53-54. O passo denuncia que estes nomes, em que os mortais confiam «que são verdade», não são nomes de «o que é». E a denúncia é confirmada adiante pelo reiterado recurso a ‘nomes’ e a ‘nomear’ nas «palavras enganadoras» de B8.52b.

Em B8.53, os mortais «denominaram saberes duas formas», distintas e separadas – «fogo e noite» –, quando deveriam ter nomeado apenas uma (B8.54), e por duas razões. A primeira é a de que são nomes enganadores, ‘não-nomes’ de «o que é». A segunda reforça esta alegação, remetendo para a estrutura de oposição: as duas formas patenteiam errância, decerto por não poderem ser opostas, dado coincidirem uma com a outra na constituição do Todo:

B9.

«Mas, uma vez que tudo foi denominado luz ou noite e o conforme a estas potências dado a isto e àquilo, tudo é igualmente cheio de luz e de noite obscura, ambas iguais, visto nenhuma ter parte de nada».

Mas o processo da opinião só fica globalmente explicado no fragmento que epitoma todas as referências que a precedem:

B19.

«Assim, segundo opinião, as coisas (*tade*) nasceram e agora são e depois crescerão e hão-de ter fim: a essas os homens deram um nome que distingue cada uma».

O fragmento identifica o ponto em que os homens «erraram». Não compreenderam que a oposição de «é» a «não é» os impedia de se darem conta de que ambos são, porque ignoraram o argumento que aponta «que é» como o único caminho conducente ao ‘pensamento/conhecimento’. Essa duplicidade levou-os a seguir a Opinião, distinguindo «as coisas» (B19.1) pela atribuição a cada uma de nomes distintos (B19.3), quando o único nome é «o que é».

2.3. Síntese

O estado fragmentário em que nos chegou o Poema torna arriscado definir a unidade da mensagem do Eleata. Expressa esta reserva, limito-me a sugerir que a chave da lição da deusa aos homens se acha no modo como Verdade e Opinião se conjugam (B1.29-32), operando a inserção da estrutura antepredicativa da oposição (B2, B6.1-2a) na complementaridade, tendencialmente predicativa, da «ordem cósmica dos mortais»⁴².

Aceitando o recurso dos humanos à «aparência» (B1.28b-32), que B6 e B7 associarão ao exercício da sensibilidade, a deusa defende o pensamento/conhecimento como plataforma crítica, explorando depois a sua associação à linguagem (B2.7-8a, B6.1a) pela concentração na problemática dos nomes.

Se o argumento de B2, B3, B6, B7 impôs «o que é» como o único nome que proporciona conhecimento (B3, B8.18b, 34-37a), todos os «nomes cunhados pelos mortais» (B8.39-40) não passarão de não-nomes. A prova é dada ao longo de B8, através da demonstração da incompatibilidade de «que é» (B8.21, 27) com nomes como «gerar-se e destruir-se» («geração», «destruição»: B8.21, 27-28), «é divisível» (B8.22), «é móvel/mutável» (B8.26-31), «é incompleto» (B8.32, 43), aos quais se seguem os exemplos expressos em B8.40-41.

B16 explica o processo de geração da regressividade da opinião pela mistura dos órgãos dos sentidos, corrigindo-a pelo domínio do pensamento. Análogo movimento é registado em B8.53-61 e B9, onde o estabelecimento das «duas formas» é primeiro censurado (B8.54), depois, em B9, corrigido pela conclusão de que as duas formas nomeadas convergem numa única, já que, «noite e luz» enchem tudo igualmente.

Finalmente, B19 confirma e sintetiza o processo de constituição da Opinião a partir de 'não-nomes': «os homens deram [às coisas] um nome que distingue cada uma» (B19.1-3). O final do fragmento – e possivelmente do Poema –, denuncia a própria operação de distinção de cada coisa através dos nomes cunhados pelos mortais.

⁴² As «palavras enganadoras» de B8.53-61 e B9 proporcionam a evidência de predicados, ausentes do contexto antepredicativo da Verdade: a chama do fogo é «etérea, branda, muito leve» (B8.56-57), a noite sem luz «espessa e pesada» (B8.59). B9 vai mais longe: qualifica as «potências» opostas (B9.2) – «cheio de luz» e «obscura» (B9.3) – mas termina dissolvendo a oposição das potências na unidade do Todo «que é».

3. Conclusão

Qualquer tentativa de interpretação deste programa de pesquisa dá prova da dificuldade de distinguir o pensamento de Parménides da recepção de que foi objecto pelos pensadores por ele influenciados. Neste sentido, uma primeira reserva deve ser avançada, relativa à distinção de nome e *logos*. O cuidado que, no *Sofista* 261e-262d, é posto na definição do *logos* predicativo, como «combinação de verbos e nomes» (262d)⁴³ sugere que a definição do *Sofista* culmina a agressão ao «pai Parménides» (241d, 258c-d).

A ser assim e tendo em conta dados recebidos no *Eutidemo*⁴⁴, haverá boas razões para não identificar o *logos* do *Da natureza* como um enunciado predicativo, conferindo-lhe na prática um alcance indistinto daquele que é atribuído a um nome. Pela mesma razão, nada impedirá que as expressões que Parménides designa de ‘nomes’ possam abranger *logoi* antepredicativos⁴⁵.

Esta reserva poderá justificar a ampla recepção de Parménides, particularmente no domínio da Epistemologia, apontando o *Da natureza* como o primeiro documento do longo processo que testemunha a emergência da Lógica predicativa a partir da crítica da antepredicatividade.

3.1. Parménides e Platão

A meu ver, esta abordagem do ‘discurso’ enaltece a relevância da proposta platónica de uma teoria da referência do *logos* à realidade, introduzindo a Ontologia como disciplina separada da Epistemologia (*Sof.* 257d-259b). Pois, se a interpretação do Poema atrás apresentada for aceite, nada na argumentação da Verdade sugere que haja aí uma tese sobre a referência do *logos* à realidade exterior. Pelo contrário, não parece haver sentido em encarar as «opiniões dos mortais» independentemente das «coisas» por elas visadas.

É por isso que, exposto o argumento da Verdade, a Opinião exemplifica a aplicação desse argumento a uma interpretação do mundo físico. O jovem

⁴³ E. A. HAVELOCK (*The Greek Concept of Justice*, Harvard Un. Pr., Cambridge (Mass.) 1978, 233-234) chama a atenção para a inovação que o tratamento platónico do *logos* constitui e nota a diferença que o separa das formulações épicas em Homero e Hesíodo.

⁴⁴ J. T. SANTOS, «Parménides *contra* Parménides», *Acerca do Poema de Parménides*, F. Santoro, H. Cairus, T. Ribeiro (eds), 31-33.

⁴⁵ Não há dados que permitam atribuir a *onoma* o sentido técnico de ‘nome’ e contrastar nomes com enunciados antes do *Sofista* 261c-263e; talvez mesmo no *Crátilo* (G. VLASTOS, in *The Route2*, 373-376).

terá de compreender que os opostos – com toda a aparelhagem conceptual que implicam (geração/corrupção, movimento/mudança, divisibilidade, processo) –, não podem ser conhecidos porque nenhum deles pode ser/existir separadamente do outro.

Sinal deste conflito de contextos da pesquisa colhe-se na persistência da concepção de um saber infalível. Embora ela só tenha sentido num contexto antepredicativo, a inserção no contexto predicativo mantém-na, transformando o pressuposto da infalibilidade num predicado que o saber de nenhum homem poderá legitimar.

JOSÉ ANTÔNIO DE C. R. DE SOUZA*

**O OPÚSCULO DE AGOSTINHO DE ANCONA
SOBRE O PODER DO COLÉGIO [CARDINALÍCIO],
TENDO O SUMO PONTÍFICE FALECIDO****

The tractate by Augustin of Ancona on the Cardinal's College Power having the Supreme Pontiff passed away

Abstract

In this study we analyse the content of the little tract, above entitled, written by Augustine of Ancona OESA, ca.1270-73-2 April, 1328, in which he discusses three questions, as follows: having the Supreme Pontiff passed away, who gets his power; if it stays with someone, how it occurs and, finally, if that power stays with the college of cardinals, can they do everything that a Pope does, exercising his office or they can not? Before dealing with them, we will briefly discuss the political importance of Cardinals during the second half of the thirteenth century and the

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

** Este trabalho foi apresentado durante a V.^a Mesa Redonda: *Pensamento Político e Relações de Poder*, em 11 de Abril de 2014, durante o *III Encontro da ABREM Centro-Oeste e I Seminário Internacional de História Medieval (UEG/UFG/PUC-Go) História, Política e Poder*, ocorrido em Goiás, entre 09 e 11 de abril de 2014, organizado pelas professoras Renata Nascimento (UEG/UFG/PUCGo) e Arménia M. de Sousa (UFG).

first decades of the fourteenth century, after this we will say something about the author of the opusculum. Finally, due to its importance, we present the translation of this short treatise in Portuguese.

Key words: Pontifical power; Cardinal's power.

Author: Augustinus de Ancona.

Resumo

Neste estudo analisamos o opúsculo supra intitulado, escrito por Agostinho de Ancona OESA, *ca.* 1270-73 – 2 abril 1328, no qual ele discute três, questões, a saber: tendo falecido o Sumo Pontífice, seu poder fica com quem; se permanece com alguém, como isso ocorre e, enfim, caso esse poder fique com o colégio de cardeais, eles podem fazer ou não tudo o que um Papa faz, ao exercer o seu cargo? Antes de tratá-las, iremos brevemente discorrer sobre o peso político dos cardeais durante a segunda metade do século XIII e as primeiras décadas do século XIV e, a seguir, diremos algo sobre o autor do opúsculo. Por último, em razão de sua importância, apresentamos a tradução do opúsculo.

Palavras-chave: Poder pontifício; poder cardinalício.

Autor: Agostinho de Ancona.

Sabemos que, em várias ocasiões, nos séculos XIII e XIV, o colégio cardinalício foi o grande protagonista da história à volta do Papado, porque, em geral, seus membros pertencentes à nobreza ítalo-romana, de um lado, traziam para o mesmo os interesses e as rixas que suas famílias mantinham entre si e, de outro, tomavam parte ativa no jogo político internacional das nações a que pertenciam⁴⁶. Esses fatos contribuíram para longas vacâncias na Sé Apostólica, a saber, os 19 meses, entre a morte de Celestino IV, em 18 de Novembro de 1241 e a eleição de Inocêncio IV em junho de 1243, (efetuada por 12-10 cardeais); o interregno de três anos entre a morte de Clemente IV, (1264-68) e a eleição de Gregório X, (1271-76), formalmente o 1.º conclave, durante o qual, dos 20 cardeais que havia, três morreram e um resignou; os 11 meses de vacância, entre o falecimento de Honório IV (1285-87) e a eleição de Nicolau IV (1288-92), (o conclave começou com 16 cardeais, dos quais faleceram 6); os dois anos de sede vacante entre a morte deste Papa e a eleição de Celestino V, em Julho de 1294, (o conclave começou com 11 eleitores); os 23 meses de interregno entre o falecimento de Bento XI, em 7 de julho de 1304 e a eleição de Clemente V em junho de 1305, ocasião essa em que o colégio cardinalício tinha 19 integrantes, mas apenas 15 participa-

⁴⁶ Ver S. KUTTNER, «'Cardinals': the history of a canonical concept», *Traditio*, 3 (1945) 129-214.

ram do mesmo e, enfim, o interregno de 29 meses, entre a morte desse Papa em 20 de abril de 1314 e a eleição de João XXII em 7 de Setembro de 1316, efetuada por 23 cardeais, reunidos em conclave, na cidade de Lião.

A par desse problema, não bastasse o grave conflito entre Bonifácio VIII, (1294-1303) e Felipe IV, o Belo, (1285-1314), sobre o qual tratei noutros estudos que escrevi⁴⁷, não menos complicada, foi a enorme desavença entre esse Papa e os cardeais Colonna.

Já há um bom tempo, no *Patrimonium Petri* e, especificamente em Roma, duas poderosas famílias, os Colonna e os Orsini, disputavam a liderança política, a influência e o controle sobre o próprio papado. Além disso, os Orsini apoiavam a ação franco-angevina na Itália e na Sicília, enquanto os Colonna defendiam uma política de pacificação entre os rivais, aragoneses e angevinos, ao senhorio daquela ilha e, eram radicalmente contra as intromissões dos Capetos e de seus parentes, os Anjou, na política ítalo-romana.

A contenda entre as mencionadas famílias era tão grande que, após a morte de Nicolau IV, os membros do sacro colégio, reunidos em conclave, chegaram a um impasse insolúvel: quatro cardeais apoiavam os Orsini (Napoleão e Mateus) e quatro apoiavam os Colonna (Pedro e Tiago), sendo, nessa circunstância, impossível cumprir a exigência legal requerida de 2/3, para alguém ser canônica e legitimamente eleito Papa, conforme Alexandre III⁴⁸ (1159-81) tinha ordenado, aperfeiçoando a decretal *In nomine Domine*, de Nicolau II, de 1059, que regulamentava as eleições papais.

Essa rixa só foi superada em Julho de 1294, quando os cardeais optaram por escolher o monge-ermitão beneditino, Pedro Angelari de Morrone que tomou o nome de Celestino V e sequer era bispo e, muito menos cardeal.

Entretanto, com o passar dos meses, Celestino viu que era inexperiente nos campos da política, da diplomacia e da administração; sabia que lhe faltava uma sólida cultura teológica e profana e não ignorava que muita gente se aproveitava de sua bondade em benefício próprio.

⁴⁷ Ver J. A. de C.R. de SOUZA – J. M. BARBOSA, *O reino de Deus e o reino dos homens. As relações entre os poderes espiritual e temporal na Baixa Idade Média (da reforma gregoriana a João Quíndor)*. Capítulo IV *Na aurora do século XIV*, EDIPUCRS, Porto Alegre 1997, pp. 149-179. Ver também «Um modelo paradigmático do pensamento hierocrático: o *De regimine christiano*», *Theologica*, 48 (2013) 343-346.

⁴⁸ Ver M. PACAUT, *Histoire de la Papauté*, Fayard, Paris 1976, p. 216, «... Alexandre III, qui a connu l'amère expérience d'un schisme, fait approuver au IIIe concile de Latran une réforme de l'élection pontificale qui renforce leur rôle collégial. La constitution ainsi promulguée précise, en effect, qu'ils délibèrent et votent ensemble, et non plus selon deux degrés ainsi que l'avait établi le décret de 1059, et qu'est élu celui qui obtient les deux tiers de leurs suffrages...».

Por isso, alguns cardeais passaram a sugerir-lhe que renunciasse à Sé Apostólica. Todavia, o Direito Canônico estabelecia que um clérigo que desejasse renunciar ao cargo que exercia, devia fazê-lo perante o seu superior e o Papa não o tinha, senão o próprio Deus. Por isso, quando os rumores acerca de uma eventual renúncia do Sumo Pontífice se espalharam, um número considerável de teólogos e canonistas passou a questionar se a mesma era perfeitamente legal. Nem todos, mas alguns deles alegavam que o Vigário de Cristo estava unido à Igreja romana e à toda Igreja através dum conúbio indissolúvel que só terminava com a morte dele.

No princípio do Advento daquele ano, o Papa retirou-se para um eremitério a fim de meditar e orar. Depois de uma semana de isolamento, regressando a Nápoles, consultou o mais experiente dos cardeais, Benedito Caetani, respeitado canonista, sobre a possibilidade e a legalidade de ele renunciar à tiara. O parecer do cardeal foi favorável. Por isso, invocando a *plenitudo potestatis*, primeiramente, Celestino promulgou um decreto no qual estabelecia que era perfeitamente legal a um Papa renunciar ao governo da Igreja e, em seguida, no dia 13 de dezembro, durante uma cerimônia solene, na presença dos mais altos dignitários eclesiásticos, ele declarou: «Eu Celestino V Papa, movido por razões legítimas... espontânea e livremente deixo o papado e renuncio ao cargo, à dignidade, ao ônus e à honra...»⁴⁹.

Onze dias mais tarde, os 22 cardeais elegeram Pontífice Benedito Caetani que escolheu o nome de Bonifácio VIII⁵⁰.

Entretanto, no correr de 1296, as desavenças entre os Caetani e os Colonna começaram a perturbar o equilíbrio político entre a elite dirigente de Roma e das regiões vizinhas. Com efeito, antes mesmo de ascender ao sólio petrino, Benedito Caetani agraciava os seus parentes e amigos com somas de dinheiro, possibilitando-lhes, com isso, comprar terras, castelos e residências. Essa atitude nepotista ampliou-se ainda mais, depois que ele se tornou Papa, de modo que, em pouco tempo, os Caetani tornou-se um rico e poderoso clã rural.

Ademais, Bonifácio se uniu politicamente aos Orsini e juntos passaram a apoiar o expansionismo angevino na Itália meridional e Sicília. Esses fatos

⁴⁹ Ver R. VILLOSLADA – B. LLORCA, *Historia de la Iglesia Católica*, v. 2, nota 1, BAC, Madrid 1963, p. 563.

⁵⁰ Ver C.W. PREVITÉ-ORTON, *História da Idade Média*, vol. 5, Presença, Lisboa 1973, p. 259: «... O novo Papa ... era muito superior aos colegas nos conhecimentos de direito, na experiência diplomática e nos talentos de negociador mas... era o ídolo de si mesmo, não querendo ouvir mais ninguém. Tratava os homens com orgulhoso desprezo... era muito hábil no suborno e na intimidação. O ódio que inspirava anulava porém as suas qualidades...».

causaram descontentamento e preocupação entre os Colonna que se sentiram ameaçados nos seus interesses e desprestigiados pelo Pontífice. Para mais, conquanto, durante as reuniões de trabalho, (consistório)⁵¹, o Papa habitualmente não levasse em conta as opiniões e as ponderações dos cardeais e decidiu tudo autocraticamente, ainda tratava dura e rispidamente os cardeais, Tiago, (cardeal desde 1278, falecido em 1318) e Pedro, (ca. 1260-1326), respectivamente tio e sobrinho. Por isso, à socapa, eles passaram a apoiar os Espirituais italianos, corrente franciscana, extremamente rigorosa, quanto à observância do voto de pobreza, liderados por Jacopne de Todi, (ca. 1233-1306), os quais invectivavam o Pontífice dizendo que ele forçara a renúncia de Celestino, amigo e protetor daqueles frades e, por isso, tinha sido ilegalmente eleito Papa.

O conflito latente estourou, quando, em 2 de maio de 1297, capitaneando um bando de asseclas, o conde Estêvão Colonna roubou uma elevada soma de ouro, prata e objetos preciosos que eram transportados pelos Caetani de Anagni para Roma.

Imediatamente, o Santo Padre exigiu que os Colonna se explicassem e lhe devolvessem os bens que tinham sido roubados; que Estêvão fosse julgado e condenado por causa do roubo cometido e, ainda, que as fortalezas de Palestrina, Zagarollo e Colonna passassem ao controle do papado.

Os bens dos Caetani foram-lhes devolvidos, mas as outras exigências do Papa sequer foram consideradas. Todavia, no dia 10 de maio, os cardeais Colonna publicaram o *Manifesto de Lungbesa*, afirmando que Benedito Caetani não era Papa legítimo em razão de a renúncia de seu antecessor não ter validade canónica. Em favor de sua tese alegavam 13 argumentos. No dia 16 de maio, eles publicaram um segundo manifesto, no qual, além de reiterar as mencionadas ideias, acusavam o Pontífice de usurpador, simoníaco e homicida, pois, segundo eles, tinha feito Celestino V morrer no cárcere (1296). E por causa desses crimes, eles apelavam novamente para um futuro Concílio Geral, durante o qual tais acusações viriam a ser apuradas e, depois, se fosse o caso, Bonifácio VIII seria julgado e condenado.

⁵¹ Ver M. WILKS, *The problem of the sovereignty in the later middle ages. The papal monarchy with Augustinus Triumphus and the publicists*, Cambridge University Press, Cambridge 1963, p. 457: «... During the twelfth and thirteenth centuries the cardinals had come to assume an ever-increasing share in the government of the *Ecclesia*, and their position was greatly advanced by the papal custom of discussing weighty decisions in a consistory, a custom which in course of time took on all the appearance of a prescriptive right...».

O Papa reagiu com firmeza. Por meio da bula *Lapsis Abscissus* excomungou Tiago e Pedro e os destituiu do cardinalato em razão de estarem tentando provocar um cisma na Igreja e de o acusarem injustamente. Mas, refugiados no castelo de Palestrina, em 16 de junho, tornaram a publicar um terceiro manifesto no qual, além das acusações anteriores, afirmavam que Bonifácio VIII era arbitrário ao governar a Igreja e, que invocando a *plenitudo potestatis*, proclamava orgulhosamente estar acima de qualquer autoridade leiga ou eclesiástica⁵².

Imediatamente após esses acontecimentos, os 17 membros do Sacro Colégio, 12 dos quais estavam presentes à renúncia de Celestino V, redigiram e assinaram um manifesto em favor de Bonifácio VIII, afirmando que tanto a renúncia dele fora de livre espontânea vontade e, portanto, perfeitamente legal e legítima, quanto a eleição de seu sucessor⁵³.

A seguir, o Papa ordenou uma perseguição implacável à família Colonna, cujos palácios e fortalezas foram destruídos e seus bens foram confiscados⁵⁴. Os dois cardeais degradados fugiram para a *Francia*⁵⁵.

É natural, portanto, que gozando de tanto autoridade, na condição de conselheiros diretos do Papa e, como referimos antes, terem deixado a Sé Apostólica vacante por tantas vezes, os cardeais desejassem ampliar seu poder ainda mais e, podemos, seguramente, afirmar que o opúsculo, que adiante, iremos analisar, é uma resposta a essas pretensões.

Formalmente, o pequeno tratado está organizado numa breve introdução e em três partes que correspondem às três questões nele debatidas. Sob o aspecto material, caracteriza-se por conter uma série de silogismos logicamente bem articulados entre si, os quais conduzem às conclusões que o autor quer comprovar. Fundamenta-se implicitamente em argumentos de natureza teológica e de natureza histórica e jurídica. Não é possível datá-lo com precisão, mas, por fazer referência à renúncia de Celestino V, foi escrito depois

⁵² Os três *Manifestos* dos cardeais Colonna foram publicados pelo P. H. DENIFLE no *Archiv für Literatur-und Kirchengeschichte des Mittelalters*, 5 (1889) pela ordem, páginas, 509-515, 515-518, 519-524. P. 521: «... Porro cum in quibuslibet arduis peragendis maxime in alienationibus rerum ecclesiae, etiam verus pontifex cardinalium consilia petere et sequi consensus nichilominus consueverit et etiam teneatur, iste pseudo-praefectus nec ipsorum concilia dignatus est petere, nedum etiam exspectare consensus... ac glorians omnia per se solum posse pro libito de plenitudine potestatis».

⁵³ Ver R. VILLOSLADA – B. LLORCA, *op. cit.*, p. 585.

⁵⁴ Ver, José A. de C.R. de SOUZA, «A Gênese do Conciliarismo», *Leopoldianum*, 21 (1981) 23-25.

⁵⁵ Ver J. A. de C.R. de SOUZA «A eleição de Celestino V em 1294 e a crise da Igreja no final do século XIII», *Veritas* 1994, 155, 496-497.

desse acontecimento e, talvez, no mais tardar, durante ao aludido interregno na Sé Apostólica, entre 1314-16.

Este opúsculo traz, pois, à cena do debate político, as seguintes questões: tendo falecido o Sumo Pontífice, seu poder fica com quem; se permanece com alguém, como isso ocorre e, enfim, caso esse poder fique com o colégio de cardeais, se eles podem fazer tudo o que um Papa faz, ao exercer o seu cargo?

Na breve introdução ao texto, o seu autor, sobre quem, ao final, iremos apresentá-lo, diz que, para resolver essa tríplice questão, em primeiro lugar, irá demonstrar que, tendo o Sumo Pontífice falecido, o poder papal reverte e permanece com o colégio dos cardeais e se este, de algum modo, vier a desaparecer, fica com Igreja; em segundo, irá comprovar como esse poder fica com o colégio dos cardeais e, por último, que, na vacância da Sé Apostólica, ao governarem a Igreja, os cardeais não podem fazer tudo aquilo que o Romano Pontífice faz ou que fazem juntamente com ele.

Em seguida, diz ele, há duas maneiras de provar que, tendo o Romano Pontífice falecido, o poder papal permanece com o colégio de cardeais, uma delas pela via demonstrativa e a outra, mediante a via da impossibilidade.

Passando a comprovar sua tese, mediante um argumento demonstrativo, nosso autor recorda primeiramente que o poder pontifício é um poder jurisdicional ou governamental ou administrativo e nada, salvo, a jurisdição, é acrescentado ao poder sacerdotal e episcopal, inerente ao sacramento da Ordem, cuja graça sobrenatural, proveniente de Jesus, em graus parciais, é conferida aos que recebem as Ordens Menores, ao subdiácono, ao diácono e ao presbítero, nas ocasiões de suas respectivas ordenações, realizadas por um antístite e, ao bispo eleito ou nomeado, em grau pleno, no momento de sua sagração, efetuada por três prelados.

Por esse motivo, se diz que somente possui a graça do sacramento da Ordem quem foi ordenado e que essa graça impressa na alma de quem recebeu as sobreditas sete ordens nela permanece eternamente, ainda que, por algum motivo, essa pessoa deixe de exercer seu ofício, por exemplo, ou por incapacidade física ou mental, ou pela suspensão *a divinis* ou por ter sido excomungada e que tal graça sacramental é transmitida exclusivamente pelos bispos, dado que possuem a plenitude do sacerdócio. Por outro lado, ao menos parcialmente, o poder jurisdicional pode ser exercido por uma pessoa e com ela permanecer, ainda que não tenha sido ordenada presbítero ou sagrada bispo.

Em vista do exposto, o poder jurisdicional do Sumo Pontífice sobre a diocese de Roma e sobre toda a Igreja pode estar parcialmente com alguém

que não é o próprio Papa e nele permanecer de três modos, a saber, por delegação ou comissão, por renúncia ou cessão e, enfim, por causa da morte. Por comissão, ocorre, quando, por delegação de competência, o Romano Pontífice atribui a auxiliares, determinadas tarefas e, nosso autor, lembra que o Papa São Sisto II, (257-258), incumbiu São Lourenço, (*ca.* 225-258), seu arqui-diácono, de receber as esmolas doadas pelos fiéis à Igreja e de as distribuir entre os pobres, aleijados, órfãos, viúvas, idosos e demais indigentes.

Por cessão ocorre, diz Frei Agostinho, quando o Papa renuncia ao seu cargo, como aconteceu com Celestino V e, acrescento, também ocorreu com Bento XVI (19 de abril de 2005), em 28 de fevereiro do ano transato de 2013. E, enfim, acontece também, por morte do Sumo Pontífice, quando a alma se separa do corpo e, então, nesses dois últimos casos, o poder jurisdicional pontifício fica com o colégio cardinalício, porquanto não há nada que impeça que tal poder possa ser exercido por alguém que não é o Papa.

O argumento que comprova essa tese pela via da impossibilidade é explicitado do seguinte modo: o poder papal dura para sempre pelo fato de a Igreja, cujo esposo visível é o Sumo Pontífice, durar para sempre. Por isso, se ele se extinguísse com o falecimento do Papa, esse poder não duraria para sempre e, igualmente, a Igreja não seria perpétua. Daí, ser impossível que o poder pontifício possa se perpetuar no Papa, dado que ele morre, como todos os homens e demais seres vivos. Logo, o poder pontifício tem de ser conservado com o colégio de cardeais e, na falta deste, com a Igreja.

Todavia, com vista a esclarecer bem a questão inicial, nosso autor introduz um complicador: o que se passa com o corpo humano, parece que também ocorre com o Corpo Místico de Cristo, a Igreja. De fato, quando morre a cabeça dum corpo, extinguindo-se sua energia, igualmente, os seus membros também morrem e a energia deles acaba. Além disso, acrescenta nosso autor, é na cabeça que reside o vigor de todo o corpo, mediante o qual ele o influencia e, por esse motivo, tendo a cabeça cessado de produzir esse vigor, todo o corpo deixa de o receber. Ora, comparativamente, dado que o Romano Pontífice é a cabeça da Igreja, o Corpo Místico e, devido à sua morte, tendo sido aniquilados o seu poder e a sua energia, tudo indica que não resta nenhum poder nem com o colégio dos cardeais nem com a Igreja que é o seu corpo.

Mas, esse complicador afirma o Frade anconitano, pode ser resolvido, inicialmente, introduzindo-se uma distinção, segundo a qual, não há uma semelhança completa entre os corpos físico e místico e suas respectivas cabeças e, ainda, dizendo que, se é verdade que é a cabeça que comanda os demais

membros do corpo e que tendo o ser humano falecido, cessam a energia e o impulso da cabeça e, conseqüentemente, do restante do corpo, todavia, no Corpo Místico, ainda que, numa dada circunstância, falte o vigor da cabeça, alguma energia é transmitida aos membros dele.

Mas, assevera Frei Agostinho, é preciso aclarar bem a noção de Corpo Místico, pois, não é verdade que, ao falecer o Papa, morre a cabeça dele. Na verdade, conforme ensina a *Epístola aos Efésios*⁵⁶, a cabeça do Corpo Místico é Jesus, o filho de Deus, ressurreto, santo, imortal e Sumo-sacerdote para sempre, de acordo com o que também ensina a *Epístola aos Hebreus*⁵⁷. Portanto, ao falecer este ou aquele Pontífice, morre a cabeça visível do Corpo Místico, neste mundo, mas, o poder papal reverte ao colégio dos cardeais ou, na falta deste, à Igreja, o Corpo Místico de Jesus, incorrutível e perpétuo.

Em seguida, nosso autor passa a resolver a segunda questão, a saber, se tendo falecido o Papa, como o poder pontifício permanece com o colégio cardinalício ou com a Igreja. Diz ele que isso ocorre não na exercitação mas na origem, entendendo por origem, e explicação fornecida pelo comentário alegórico da *Glosa* a uma passagem da *Epístola aos Romanos*, 11⁵⁸, segundo o qual, raiz santa são os patriarcas e os outros cristãos, de quem os ramos bebem a seiva da fé.

Logo, depreende-se deste comentário que, do mesmo modo como a energia do ramo que produz as flores e os frutos permanece na raiz, ainda que o ramo tenha sido aniquilado, de maneira semelhante, tendo o Papa falecido, seu poder permanece com o colégio dos cardeais ou com a Igreja, embora de maneiras diferentes: naquele como origem próxima, nesta como origem distante.

Ora, é preciso saber que, assim como na Igreja Primitiva, fundada por Jesus, junto de quem estavam os Apóstolos, Ele os estabeleceu como bispos e dirigentes de todas as comunidades de discípulos que foram surgindo pelo orbe, de igual modo, na Igreja hodierna, originada daquela, os cardeais simbolizam os Apóstolos que estavam junto de Jesus e, os demais, isto é, os arcebispos e os bispos, por quem se entende a Igreja, simbolizam os mesmos Apóstolos, instituídos por Ele como antístites e prelados de todas as comunidades de fiéis que foram surgindo pela terra. Assim, o colégio cardinalício pode ser considerado como a origem ou a causa imediata do poder pontifício e a congregação dos demais dignitários eclesiásticos junto com os fiéis, a Igreja,

⁵⁶ *Ef* 1, 22-23.

⁵⁷ *Hb* 4, 14; 5, 5-6.

⁵⁸ *Rm* 11, 16.

pode ser vista como a origem ou a causa remota do mesmo e, na falta daquele, poderá excutar as incumbências dos cardeais, pois está implicitamente entendida nessa ideia a noção de que «Todo o poder vem de Deus», ensinada pelo Apóstolo na *Epístola aos Romanos*⁵⁹.

De seguida, o autor do pequeno tratado esboça ampla e figuradamente a resposta ao terceiro quesito acima referido. Sabe-se que a raiz possui um triplo vigor, a saber, para expulsar, para formar o ramo e para fazer brotar as flores e os frutos. Semelhantemente, tendo falecido o Romano Pontífice, ficando o seu poder com o colégio cardinalício, na condição de origem próxima, (e aqui, ele explicita o que os cardeais podem fazer), este pode primeiramente ordenar aos cristãos que rechassem os inimigos da Igreja; pode excomungar aqueles que se rebelam contra ela ou invadem as terras que lhe pertencem e, ainda, controlar todos os fiéis e tomar todas as providências necessárias para a boa administração eclesiástica e afastar tudo aquilo que a prejudica. Em segundo lugar, figuradamente, os cardeais produzem no ramo, porque tem a competência para eleger um novo Papa e, enfim, em terceiro, pode fazer brotar, pois, mediante a escolha de um novo Sumo Pontífice irá produzir a flor e o fruto.

Depois, um pouco mais adiante, nosso autor afirma que, tendo o Papa falecido o colégio cardinalício não pode fazer tudo o que faz juntamente com ele. E justifica sua asserção, apoiando-se num único argumento, o da subordinação, visto sob duas perspetivas. Em primeiro lugar, nota-se que nas relações sociais há uma subordinação hierárquica: o Sumo Pontífice está acima dos cardeais, do mesmo modo como Jesus está em relação aos Apóstolos e os senhores em relação aos seus servos. E para reforçar ainda mais esse aspecto, ele invoca um argumento de natureza teológica, recolhido no *Evangelho de João*⁶⁰.

Em segundo, a subordinação hierárquica é considerada sob as perspetivas da Justiça e do direito canônico e, aqui, nosso autor se fundamenta implicitamente nas determinações de Gregório X, promulgadas, durante o 2º Concílio de Lião, em 1274, constantes do capítulo I, Tit. III, Livro V, inseridas no *Livro VI das Decretais* e, reiteradas por Clemente V, durante o Concílio de Vienne, (1311-12), constantes do cap. 3. Tit. VI, Liv, I, igualmente inseridas no *Livro VI das Decretais*.

De fato, os subalternos não podem revogar ou modificar as decisões do superior, do mesmo modo que os Apóstolos não podiam alterar o que Jesus

⁵⁹ *Rm* 13,1.

⁶⁰ *Jo* 13, 13.

ordenou que fosse observado, como programa de conduta religiosa e moral àqueles que quisessem segui-Lo. Ora, o Papa é superior aos cardeais. Logo... Ademais, uma determinação do superior obriga o subordinado a obedecê-la e, aqui, para roborar seu raciocínio, o Frade anconitano, se apoia, na autoridade do ensinamento de Santo Agostinho, contido no *Livro primeiro sobre a Trindade*, segundo o qual, como o nada não produz nada, assim também ninguém pode isentar-se a si mesmo do cumprimento de suas obrigações, para consigo próprio, para com os semelhantes e para com Deus. Além disso, quando um superior ordena, tudo o que não é permitido ao subalterno fazer, se supõe que lhe está vetado e, por outro lado, deve-se subentender que fazer tal coisa é da competência exclusiva do superior.

Logo, conclui nosso autor, tudo o que está reservado ao Papa, ou conforme o direito canônico ou por meio de leis que ele próprio ordenou e que não foi atribuído aos cardeais, e-lhes proibido e se subentende que isso compete exclusivamente ao Soberano Pontífice e, ainda, é preciso que sua intenção seja considerada, principalmente, quando ele ordena algo no que concerne ao bem da Igreja. Portanto, o colégio dos cardeais não tem o direito de revogar as determinações do Papa, cujo ato se oporia à sua intenção e ao bem comum da Igreja. Para mais, o colégio dos cardeais figura o colégio dos Apóstolos, mas, o Papa está no lugar de Jesus e, assim como, de acordo com o que foi dito páginas atrás, Ele ordenou determinadas coisas que os Apóstolos não podiam dispensar, conforme está escrito no *Evangelho de João*: «Este é o meu mandamento: que vos ameis uns aos outros», pois esse mandamento os unia de modo especial, assim também, os cardeais não podem anular decretos e mandamentos e, em especial, aqueles que os obrigam, pois, nada nem ninguém é capaz de romper essa obrigatoriedade,

Além disso, Jesus disse aos Apóstolos: «Sem mim, nada podeis fazer»⁶¹, não com respeito aos atos naturais, mas, quanto às ações meritórias e gratuitas, dado que as graças não são devidas a ninguém por si próprios ou por sua natureza, mas, em razão da bondade e da liberalidade do Filho de Deus.

Ora bem, em termos práticos, posto que escolher os cardeais, nomear os arcebispos e os bispos e distribuir os benefícios eclesiásticos são atos que dependem exclusivamente da decisão papal, durante a vacância da Sé Apostólica, o colégio cardinalício não pode fazer tais coisas, nem tampouco revogar as leis e os decretos que o Papa promulgou, especialmente, aqueles que obrigam o subalterno a obedecer.

⁶¹ Jo 15, 6.

Por último, respeitosamente, como de praxe, nosso autor afirma que o que disse acerca da competência do colégio de cardeais poder fazer, estando vaga a Sé Apostólica ou não havendo um Papa, ele falou com vista a esclarecer as dúvidas existentes, não de modo pertinaz e conclusivo e, se afirmou algo obscura ou inadequadamente, deseja que os mais doutos do que ele e seus superiores o corrijam.

Digamos, agora, algo sobre o autor desse opúsculo.

Trata-se de Agostinho Triunfo OESA, nascido à volta de 1270-73, na cidade de Ancona. Ainda jovem ingressou na congregação dos Eremitas de Santo Agostinho e, depois de ter sido ordenado sacerdote, em 1300, de acordo com o registro em Ata do Capítulo Geral dos Agostinianos, seus superiores o enviaram a Paris para que prosseguisse em sua formação teológica e viesse a obter os graus académicos requeridos para exercer o magistério num *studium* da Ordem. Algum tempo depois, entre 1302-04, aí comentou os *Quatro livros das Sentenças* de Pedro Lombardo, cujo *explicit* do texto, relativo ao 1º deles, traz a data de 1303.

Durante esse tempo, foi testemunha ocular da 2ª fase do conflito entre Felipe IV e Bonifácio VIII, acerca da preeminência entre os detentores do poder espiritual e régio e, terá lido os textos escritos a favor do Papa e do Rei, entre os quais, os de autoria de seus confrades, Egídio Romano, (1243-1316), *Sobre o poder eclesiástico*⁶² e Tiago de Viterbo, (ca. 1255-1308), o *De regimine christiano*⁶³.

Tendo obtido o título de bacharel sentenciário em 1306, seus superiores nomearam Agostinho professor no *studium* que a ordem tinha em Pádua e, mesmo à distância, se inteirou da tentativa de condenação *post mortem* de Bonifácio VIII por Felipe IV, com a complacência da Universidade de Paris e de Clemente V. Entretanto, replicou-a através do opúsculo *Tractatus contra articulos inventos ad diffamandum Bonifacium VIII*⁶⁴ (1307-08) e, igualmente, contra a incriminação de heresia assacada contra os Templários e o direito de

⁶² E. Romano OESA, *Sobre o poder eclesiástico*, ed. L. A. DE BONI – Clea P. GOLDMAN, (*Clássicos do Pensamento Político*, 7) Ed. Vozes, Petrópolis 1989.

⁶³ Há duas edições críticas deste tratado, de muito boa qualidade, uma mais antiga, H. X. ARQUILLIÈRE, *Le plus ancien traité de l'église: Jacques de Viterbe, De regimine Christiano. 1301-1302*, G. Beauchesne editeur, Paris 1926, e uma mais recente e bilingue preparada por R.W. DYSON, *James of Viterbo. De regimine Christiano*, Brill, Boston 2009; trad. em língua portuguesa: Tiago de Viterbo, *Sobre o Governo Cristão (De regimine christiano)*, trad. J.A.C.R. de SOUZA, (Textos e estudos de Filosofia Medieval, 5), Ed. Húmus, V.N. de Famalicão 2012.

⁶⁴ Augustinus Triumphus, *Tractatus contra articulos inventos ad diffamandum sanctissimum patrem dominum Bonifacium papam*, ed. H. FINKE, *Aus den Tagen Bonifaz VIII*, Münster 1902, pp. lxix-xcix.

o rei os julgar em seu tribunal e os condenar, (por gozarem do privilégio de foro, dado que se tratava de uma ordem religiosa e militar), tendo rebatido tais atos, mediante um outro opúsculo intitulado *Tractatus brevis super facto Templariorum*⁶⁵ (1308).

Em 1310, Frei Agostinho dedicou a Clemente V o opúsculo intitulado *Tractatus contra divinatores et somniatores*⁶⁶, suscitado por causa das elucubrações apocalípticas que circulavam entre os Espirituais franciscanos⁶⁷, as quais grassavam em muitas regiões da Cristandade.

Alguns anos depois, em 1313, Frei Agostinho retornou a Paris para concluir seus estudos teológicos e obter doutoramento em Teologia e o título de *Magister Regens*⁶⁸, tendo-os concluído em 1315 e, supõe-se que tenha exercido essa função desde esse ano até 1318, quando seus superiores o transferiram novamente para o *studium* de Pádua e, depois, em 1322, o enviram a Nápoles, a fim de desempenhar o cargo de conselheiro do rei Roberto de Anjou (ca. 1277-78-1343)

O Frade agostiniano também foi testemunha de uma parte do conflito entre Ludovico IV da Baviera, (1314-47), imperador eleito do Sacro Império Romano Germânico, porém, não confirmado e o Papa João XXII (1316-34)⁶⁹, a pedido de quem escreveu e lhe ofereceu a *Summa de potestate ecclesiastica*⁷⁰, concluída em 1326. Em gratidão pelo seu trabalho e prova de

⁶⁵ Augustinus Triumphus, *Tractatus brevis super facto Templariorum*, ed. R. SCHOLZ, *Die publizistik zur Zeit Philipps des Schönen und Bonifaz VIII*, Verlagag Von Ferdinand Enke, Stuttgart 1903, pp. 508-516.

⁶⁶ R. SCHOLZ, *Unbekannte kirchenpolitische Streitschriften aus der Zeit Ludwigs des Bayern*, II, Rom 1914, pp. 480-490.

⁶⁷ Os Espirituais tinham como objetivo primordial seguir à risca ensinamentos de São Francisco a respeito da pobreza e humildade, fundamentados no Evangelho e expressos textualmente na *Regra de 1223* e no *Testamento* do «Poverello», redigido pouco antes de sua morte. Esse grupo entrou em conflito com a maior parte da Ordem e com o Papado porque os documentos supra mencionados eram violados arbitrariamente no tocante à estrita observância do *usus pauper*. Acabaram sendo condenados como hereges e cismáticos pelo Papa João XXII em 1317-18 e passaram a ser perseguidos e supliciados. Na Itália, foram pejorativamente designados por *Fratricelli*.

⁶⁸ É oportuno lembrar que as palavras *Magister*, *Doctor* e *Professor* eram sinônimas. Além disso, o MR devia ocupar uma das 12 *Cathedrae Magistrales* daquela faculdade, oito das quais pertenciam ao clero secular e as restantes estavam confiadas aos Franciscanos, Dominicanos, Agostinianos e Carmelitas. Os doze professores eram os dirigentes da referida faculdade.

⁶⁹ Ver José A. de C.R. de SOUZA, *As relações de poder na Idade Média Tardia: Marsílio de Pádua, Álvaro Pais e Guilherme de Ockham*, capítulo I, *O contexto histórico*, FLUP – Edições EST, Porto – Porto Alegre 2010, pp. 11-63.

⁷⁰ Augustinus Triumphus, *Summa de potestate ecclesiastica*, Romae 1584. Ver. J. RIVIÈRE, «Une première "Somme" du pouvoir pontifical: le Pape chez Augustin d'Ancone», *Revue des sciences religieuses*, 18 (1938) 149-183. U. MARIANI, *Chiesa e Stato nei teologi agostiniani del sec. XIV*,

fidelidade à Santa Sé, no dia 18 de janeiro daquele ano, esse Papa escreveu ao seu tesoureiro, ordenando dar-lhe 100 florins de ouro e uma pensão anual de 10 onças de ouro, a fim de que tivesse condições de continuar escrevendo e publicando suas obras.

Além desses escritos de natureza política, porque a atividade magisterial o exigia, nosso autor foi também um fecundo autor de textos filosóficos e teológicos, cuja maior parte ainda está sob a forma de manuscritos⁷¹. Frei Agostinho faleceu em Nápoles, em 2 de Abril de 1328⁷².

A título de conclusão, podemos supor e afirmar que esse opúsculo terá sido suscitado e escrito, porque gozando de tanta autoridade, na condição de conselheiros diretos do Papa e, no transcurso da segunda metade do século XIII e durante o primeiro decénio e meio do século XIV, como vimos páginas atrás, tendo deixado a Sé Apostólica vacante por tantas vezes e, ainda, por causa de suas famílias estarem envolvidos com a política internacional, os cardeais desejassem ampliar seu poder ainda mais, o que não parecia justo, decente e legal a Frei Agostinho.

Roma 1957, pp. 89-97, 174-198. O estudo mais amplo e detalhado sobre esse tratado é o de M. WILKS, *The Problem of the Sovereignty in the Later Middle Ages. The Papal Monarchy with Augustinus Triumphus and the Publicists*, Cambridge University Press, Cambridge 1963.

⁷¹ D.A. PERINI, *Bibliographia Augustiniana, cum notis bibliographicis*, 4 vol., Firenze 1929-1937, vol. IV, pp. 20-28.

⁷² Ver M. WILKS, *op. cit.*, pp. 4-6.

Apêndice

Agostinho de Ancona
{502} ***SOBRE O PODER DO COLÉGIO [CARDINALÍCIO],***
TENDO O SUMO PONTIFICE FALECIDO⁷³

Começa este breve tratado a respeito do poder do colégio [dos cardeais], tendo falecido o Sumo Pontífice.

Posto que algumas pessoas parecem duvidar se o poder pontifício permanece no colégio [dos cardeais] ou na Igreja, tendo o Papa falecido e, se permanece, de que modo isso ocorre e, supondo que fique de algum modo, se graças a esse poder que permanece, o colégio [dos cardeais] possa fazer tudo aquilo que um Papa pode fazer, estando vivo, ou se pode fazer, mesmo o Papa estando vivo.

Por isso, a fim de esclarecermos a predita dúvida pretendemos adotar o seguinte procedimento: em primeiro lugar, comprovaremos que, tendo o Papa falecido, o poder pontifício permanece no colégio [dos cardeais], ou, na falta deste, na Igreja. Em segundo lugar, tendo o Papa falecido, iremos esclarecer, como e de que modo se diz que tal poder permanece no colégio [dos cardeais]. Em terceiro, mediante muitos argumentos, iremos mostrar que, tendo o sumo pontífice falecido, não parece que o colégio [dos cardeais] possa fazer tudo aquilo que ele o pode fazer estando vivo.

Portanto, no que concerne a esta questão, tendo o Papa falecido, que o poder pontifício permaneça no colégio [dos cardeais], ou na falta deste, na Igreja, podemos comprovar isso de dois modos, primeiramente, por meio de

⁷³ Augustinus Triumphus, *De potestate collegii mortuo papa*, ed. R. SCHOLZ, *Die publizistik zur Zeit Philipps des Schönen und Bonifaz VIII*, Verlag Von Ferdinand Enke, Stuttgart 1903, pp. 501-508. Para editar este opúsculo, o investigador alemão utilizou a única cópia que se conhece desse texto que integra o manuscrito latino 4046 da Biblioteca Nacional de França em Paris. Esse códice tem 236 *folia* nos quais se encontram 41 textos, já publicados, escritos ou por autores conhecidos ou anônimos. Sua importância reside no fato de ser o maior conjunto de obras de que se tem notícia a respeito das controvérsias eclesiológico-políticas que eclodiram na Cristandade entre o último quartel do século XIII e a primeira metade do século XIV. João MORAIS BARBOSA no seu *O De Statu et planctu Ecclesiae. Estudo crítico*, Universidade Nova de Lisboa, Lisboa 1982, pp. 175-176, lista todos esses textos.

Na presente tradução os números entre chavetas correspondem à paginação da sobredita edição. Os dados incluídos entre parênteses retos são complementos acrescidos ao original. A tradução foi gentilmente revisada por Ângelo Licatti CSsR, exímio latinista, a quem agradecemos penhoradamente.

um raciocínio demonstrativo e, em, segundo mediante um argumento que leva ao absurdo.

O primeiro argumento é o seguinte: de fato, como antes foi comprovado⁷⁴, o poder papal é um poder jurisdicional e tal poder parece não acrescentar nada ao poder dum simples sacerdote ou dum simples bispo, a não ser apenas a jurisdição. Mas há uma diferença entre {502} o poder do [sacramento da] ordem e o poder da jurisdição, porque aquele não pode estar nem permanecer em alguém não ordenado, do mesmo modo como o poder sacerdotal não está nem permanece em alguém que não é sacerdote, nem o poder episcopal não está nem permanece em alguém que não é bispo, nem por comissão, uma vez que o poder sacerdotal não é atribuído a quem não é sacerdote nem o poder episcopal não é atribuído a quem não é bispo. E dizemos que o poder sacerdotal não é atribuído a alguém que não é presbítero, porque nele está o poder sacramental da ordem que consiste na impressão do caráter sacerdotal. Semelhantemente, dizemos que o poder episcopal é um poder do sacramento da ordem que consiste na perfeição do caráter. Entretanto, o poder jurisdicional do sacerdote, às vezes pode estar e permanecer em alguém que não é sacerdote e o poder jurisdicional do bispo pode estar e permanecer em alguém que não é bispo. Ora bem, de acordo com o que foi dito acerca do poder jurisdicional, pode ocorrer que o poder pontifício permaneça ou esteja em alguém que não é Papa de três modos: primeiramente por comissão; em segundo lugar por cessão e, em terceiro, devido à separação da alma do corpo.

Ora, primeiramente isto pode acontecer por atribuição. De fato, se um Papa tivesse um arqui-diácono a quem tivesse concedido o poder para receber e distribuir os as riquezas e os rendimentos da Igreja, tal como são Sisto delegou a são Lourenço, seu arqui-diácono; e se tivesse um chanceler a quem tivesse dado o poder para conceder e atribuir os benefícios eclesiásticos e as prebendas da Igreja e se tivesse um auditor, a quem tivesse entregue o poder de decidir e determinar todas as questões. Assim, conforme acaba de ser dito acerca do poder jurisdicional, por causa da atribuição, todo poder pontifício poderia estar com alguém que não é Papa.

Em segundo lugar isto pode acontecer por causa da sua renúncia. Com efeito, {503} se o Papa renunciasse ao seu poder e à sua jurisdição, como fez Celestino [V], então, o poder pontifício permaneceria em alguém que não é o Papa, isto é, no colégio [dos cardeais].

⁷⁴ O autor se refere a um outro texto que escreveu, no qual tratou desse assunto, intitulado *Tractatus brevis de duplici potestate prelatorum et laicorum, qualiter se habeant* e publicado na sobredita obra do investigador alemão, às pp. 486-500.

Em terceiro, isto pode suceder devido à separação da alma do corpo, porque, tendo o Sumo Pontífice falecido, no que concerne à jurisdição, seu poder permanece no colégio [dos cardeais], pois, de acordo com o que foi dito, não há nenhum óbice que o poder jurisdicional do Papa permaneça em alguém que não é o Sumo Pontífice, mas, há um impedimento no que concerne ao poder [sacramental] da ordem.

O segundo argumento que leva ao absurdo é formulado assim: na verdade, afirmamos que o poder papal é perpétuo e incorrutível pelo fato que a própria Igreja, da qual o Papa é o esposo, não poder desaparecer. Daí, como a Igreja é perpétua, assim também o poder pontifício é perpétuo. Ora, se tendo falecido o Pontífice Romano, se seu poder se extinguisse e se corrompesse, disso decorreria um absurdo, isto é, que esse poder não seria perpétuo e, por conseguinte, de igual modo, a Igreja não seria perpétua e, disso, ainda, resultaria que o poder pontifício não poderia se perpetuar no Papa, uma vez que, assim como os demais homens, ele também morre e, então, por esse motivo, convém que ele se perpetue no colégio [dos cardeais] ou, na falta do mesmo, na Igreja, pois, assim como dizemos que, pelo fato de a natureza do homem ou a do leão não poder se perpetuar neste ou naquele indivíduo, convém que se perpetue nas suas [respetivas] espécies.

Entretanto, conforme afirmamos e acreditamos ter explicado bem, ocorre-nos (col. 2) uma enorme dúvida, isto é, o que vemos acontecer no corpo físico, isso também possa ocorrer no corpo místico. Ora, vemos acontecer no corpo físico que, tendo morrido a cabeça do corpo e {504} se extinguido o vigor da cabeça, os membros também morrem e o vigor deles é aniquilado; ademais, como todos os membros recebem influência da cabeça e nela está a força deles, parece que aniquilado o vigor da cabeça, é anulada a energia de todos os membros. Ora bem, como o Sumo Pontífice é a cabeça de todo o corpo místico que é a Igreja, tudo indica que, aniquilados a força e o poder pontifícios, na condição de cabeça, não permaneça nenhum poder dele no colégio [dos cardeais] ou na Igreja que é seu corpo.

Entrementes, podemos resolver esta dúvida, primeiramente, por meio duma distinção e, dizemos que não há efetivamente uma semelhança entre o corpo e a cabeça físicos com o corpo e a cabeça místicos, porque se sem a força e a influência da cabeça nenhuma energia e ação passa aos membros do corpo físico e, por esse motivo, aniquilado tal vigor da cabeça, é destruída a força de todos os membros, entretanto, sem a força da cabeça passa algum vigor e ação aos membros do corpo místico.

Podemos resolver a [mencionada dúvida] de outro modo, por intermédio de uma interpretação, como afirmamos: não é verdade dizer simplesmente que a cabeça da Igreja morra. De fato, a cabeça da Igreja é realmente o próprio Cristo, porque, conforme está escrito na *Carta aos efésios*, 3⁷⁵: «Ele se deu a Si mesmo como cabeça para toda a Igreja que é o Seu corpo». Todavia, morre esta ou aquela cabeça da Igreja, uma vez que morre este ou aquele Papa. Mas, a cabeça da Igreja é simplesmente imortal, porque é Cristo, que é realmente a cabeça da Igreja e é santo pontífice para sempre, segundo a ordem de Melquisedeque, conforme está escrito na *Epístola aos Hebreus*⁷⁶ e, por conseguinte, cabalmente falando, o poder Sumo Pontífice é perpétuo, porque sempre permanece no colégio de [cardeais] ou na Igreja que é simplesmente o poder do próprio Cristo cabeça incorrutível e permanente.

Comprovado, portanto, que o poder pontifício permanece no colégio [dos cardeais], tendo o Papa reinante falecido, agora, queremos provar de que modo tal poder permanece no colégio, tendo morrido o Sumo Pontífice reinante. Ora, quanto à presente questão, tendo o Papa reinante falecido, parece-nos que o poder pontifício permanece no colégio [dos cardeais], ou na Igreja, não no exercício mas {505} na origem. Daí, sobre aquela frase da *Carta aos Romanos*, 11, [16]: «se a raiz é santa, também os ramos...», a *Glosa* anotar: por raiz santa se entendem os patriarcas e demais fiéis, dos quais os ramos haurem a seiva da fé.

Ora, desse comentário podemos inferir que, assim como a força do ramo que engendra as flores e os frutos, permanece na raiz, tendo o próprio ramo sido destruído, assim também, como parece, tendo o próprio Sumo Pontífice falecido, o poder papal permanece no colégio cardinalício ou na Igreja. No entanto, tal como esse poder permanece na raiz, assim também, o poder pontifício permanece de um modo no colégio [dos cardeais] e de outro na Igreja, dado que, naquele permanece como na origem próxima, (fol. 33), mas, na Igreja permanece como na origem remota. Com efeito, imaginemos, que, assim como na Igreja Primitiva, fundada por Cristo, os Apóstolos estiveram presencialmente junto d'Ele e foram estabelecidos como prelados e reitores de todas as províncias e cidades do mundo, assim também, na Igreja

⁷⁵ *Ef* 1, 22-23, «Tudo ele pôs debaixo de seus pés, e o pôs, acima de tudo, como cabeça da Igreja, que é o seu corpo: a plenitude daquele que plenifica tudo em todos».

⁷⁶ *Hb* 4, 14; 5, 5-6, «Deste modo, também, Cristo não se atribuiu a glória de tornar-se sumo sacerdote. Ele, porém, a recebeu daquele que lhe disse: Tu és o meu Filho, hoje eu te gerei... Conforme diz ainda, em outra passagem: Tu és sacerdote para sempre, segundo a ordem de Melquisedeque».

de hoje, proveniente daquela, os cardeais representam os Apóstolos que foram estabelecidos como prelados e reitores de todas as províncias e cidades do mundo, como os que conviveram com Cristo, os outros, isto é, os bispos e os arcebispos, por cujos nomes pode-se entender a palavra Igreja, representam os Apóstolos que foram estabelecidos como prelados e reitores de todas as províncias e cidades do mundo. Portanto, o colégio dos cardeais pode ser considerado como a origem próxima, mas, a congregação de todos os outros prelados e dos fiéis, os quais podem ser designados pela palavra Igreja, pode ser considerada como a origem remota e, conforme essa maneira de pensar, tendo o Sumo Pontífice falecido, ao que tudo indica, o poder papal permanece no colégio dos cardeais, como origem próxima e, permanece na Igreja de Cristo, na condição de origem remota e, por isso, na falta de tal colégio, a Igreja pode fazer aquilo que o colégio é competente para fazê-lo.

Ora, parece que a raiz tem um tríplice vigor. De fato, tem a força para afastar o que é contrário; possui um vigor para produzir o ramo e um dinamismo para germinar e, assim, como parece, tendo falecido o Papa, permanecendo seu poder no colégio [dos cardeais], como se fora a raiz, ele pode primeiramente resistir àqueles que querem prejudicar a Igreja; pode excomungar os que se rebelam contra ela e os que invadem as propriedades eclesíásticas e, ainda, pode coibir os fiéis da Igreja e fazer tudo o que fazem para o seu governo e afastar o que se lhe opõe. Em segundo lugar, o próprio colégio pode produzir no ramo porque {506} pode eleger o Papa e, em decorrência disto, em terceiro, pode multiplicar-se, pois, mediante o ramo e pela criação do próprio Sumo Pontífice pode produzir a flor e o fruto.

Mas, se sem o Papa, o colégio dos cardeais pode fazer tudo aquilo que pode fazer juntamente com ele, ou se, tendo falecido o Sumo Pontífice, o colégio pode fazer tudo aquilo que faz, estando o Papa vivo, é o terceiro ponto acima referido, o qual deve ser explicado, talvez, porque haja alguma dúvida a respeito. Sendo assim, não seria necessário que o colégio [cardinalício] elegesse um Pontífice Romano pelo simples motivo de que, tendo morrido o Papa, ele pudesse fazer tudo que o Sumo Pontífice, estando vivo, faria ou durante a vida dele! De fato, não pode, pois o que uma raiz pode fazer por meio do ramo que ela produziu, ela não pode fazê-lo sem esse ramo. Ademais, o Papa é superior ao colégio [dos cardeais], do mesmo modo como Cristo é superior aos Apóstolos e o mestre superior ao discípulo, segundo aquilo que está escrito no *Evangelho de João*, 13, [13]: «Vós me chamais de mestre e de senhor e dizeis bem, porque, na verdade, eu o sou». Mas a realidade não aceita, nem a norma de justiça exige que as ordens de um superior sejam

anuladas por um inferior, pois, de fato, o colégio dos Apóstolos não podia modificar aquelas coisas que tinham sido ordenadas por Cristo. Além disso, pelo fato de um decreto do superior vincular o inferior, não parece que este possa abolir uma ordem dada por ele, porque assim como o nada é incapaz de gerar a si mesmo, de acordo com o que Santo Agostinho escreve no *Livro primeiro sobre a Trindade*, assim também ninguém isenta a si mesmo, porque o direito de desfazer um é da competência daquele que vinculou. (col. 2). Ademais, em geral é assim que acontece: nas ordens e prescrições do superior, o que não é permitido ao inferior, se supõe que lhe é proibido, ou é dado a entender claramente que isso está reservado a uma autoridade superior. Portanto, tudo que está reservado ao Sumo Pontífice pelo direito comum ou por determinações estipuladas por ele mesmo, e que não foi estendido ao colégio [cardinalício], parece que lhe é proibido ou lhe é dado a entender que isso está reservado ao poder do Papa. Para mais, a intenção do legislador deve ser respeitada em tudo e, principalmente, quando ele estatui aquelas coisas que dizem respeito ao bem de toda a Igreja, evitando os perigos e procurando o que é salutar e profícuo.

Consequentemente, não parece que o colégio [cardinalício] possa revogar aquelas ordens do Papa, cuja supressão e dispensa {507} se opõem frontalmente à intenção do legislador e ao bem comum de toda a Igreja, Além disso, o colégio dos cardeais representa o colégio dos Apóstolos, assim como o Papa representa a pessoa de Cristo. Ora, também Cristo deu alguns mandamentos aos Apóstolos que, de maneira alguma, eles podiam dispensar, quando, no *Evangelho de João*, 15, [12], lhes disse: «Este é o meu mandamento: que vos ameis uns aos outros», mandamento esse que os Apóstolos nunca poderiam dispensar, uma vez que este mandamento os unia de modo especial. Da mesma maneira o colégio cardinalício não pode anular decretos e mandamentos e, principalmente, aqueles mandamentos que os obrigam, pois, como foi dito por Agostinho, assim como o nada é capaz de gerar a si mesmo, assim nada do que foi estabelecido se desvincula por si próprio. Ademais, segundo está escrito *Evangelho de João*, 15, [5], «Sem mim, nada podeis fazer». Ouvi, portanto: Cristo disse aos Apóstolos que eles não podiam fazer algo sem Ele, ou acerca de uma ação natural ou no tocante a uma ação meritória e gratuita.

Ora, quanto a uma ação natural é evidente que, sem Ele, podiam comer, beber, dormir e andar e tais ações são chamadas naturais. Logo, Cristo entendia que os Apóstolos não podiam fazer nada sem Ele, no que concerne a uma ação gratuita e meritória, porque os dons gratuitos não são devidos a alguém por obrigação ou por sua própria natureza, mas graças à livre vontade de

Cristo. Por conseguinte, Ele quis dizer que: sem mim e sem minha graça que procede de minha liberalidade, nada podeis fazer, o que se aplica a uma ação meritória e gratuita. Ora, posto que criar cardeais, nomear bispos e arcebispos e distribuir os benefícios eclesiásticos são atos que dependem da mera vontade do Sumo Pontífice e, como nenhuma dessas coisas lhes compete por dever do cargo ou por sua própria natureza, logo, tendo o Papa falecido, o colégio [cardinalício] não pode fazer tais coisas sem ele. Portanto, tendo o Papa falecido, não parece que o colégio [cardinalício] possa revogar os decretos e as leis ordenados pelo Romano Pontífice, mormente, aqueles que os obrigam, como afirmava isto, o argumento já referido e, nem, conforme este último argumento, ele pode distribuir os benefícios eclesiásticos. (fol. 34)

Mas, tendo o Papa falecido, aquilo que dissemos que o colégio [cardinalício] poderia fazer, {508} e aquilo que pode fazer, estando ele vivo ou durante a vida dele, não o afirmamos como se estivéssemos proferindo uma verdade ou asseverando-a pertinazmente, mas, apenas contribuindo [para o debate] e esperando que os superiores e os mais sábios nos digam a verdade a respeito do que foi dito⁷⁷.

⁷⁷ Tinha terminado de escrever este artigo e recolhia mais dados sobre Frei Agostinho, quando me deparei com a informação sobre o artigo de W. MULDER, «De potestate collegii mortuo papa des Augustinus Triumphus», *Studia Catholica*, 5 (1928) 46-53, no qual publicou um manuscrito de autoria do nosso autor sobre esse assunto. Obtive cópia desse artigo, graças à inestimável ajuda de meu amigo e compadre, Prof. Dr. Estevão Chaves de Resende Martins, da Universidade de Brasília, a quem agradeço penhoradamente. Tendo-o às mãos, após, alguns meses de espera, verifiquei que se trata dum texto, cujo original está no manuscrito Città del Vaticano, Biblioteca Apostolica Vaticana, Vat. lat. 939 e que é uma síntese dos dois opúsculos do Frade agostiniano, o *Tractatus brevis de duplici potestate prelatorum et laicorum, qualiter se habeant*, publicado por R. SCHOLZ, *op. cit.*, pp. 486-501 e do opúsculo que acabamos de traduzir. Oportunamente, iremos fazer um estudo desse texto e traduzi-lo.

LÍDIA QUEIROZ*

GEOMETRIA *VERSUS* ATOMISMO: AS POSIÇÕES CRÍTICAS DE BRADWARDINE E WODEHAM

Geometry versus atomism: the critical positions of Bradwardine and Wodeham Abstract

This paper focuses on the use of geometry in combating the emergence of the defense of atomism inside the University of Oxford in the first half of the fourteenth century. Henry of Harclay and Walter Chatton put into question the Aristotelian-Scholastic tradition by exploring the philosophical atomism and these philosophers are on the list of opponents that Bradwardine and Wodeham have in their minds when writing their anti-indivisibilism treatises, namely the *Tractatus de continuo* and the *Tractatus de indivisibilibus* respectively. The arguments of Bradwardine and Wodeham illustrate the controversial discussions about the possibility of an indivisibilist structure of the mathematical and physical continua.

Keywords: atomism; geometry.

Authors: Thomas Bradwardine; Adam Wodeham.

* Investigadora em pós-doutoramento do Instituto de Filosofia da Universidade do Porto e do Centro de Filosofia das Ciências da Universidade de Lisboa, com um projecto em torno da epistemologia bachelardiana e a história do atomismo, financiado pela Fundação para a Ciência e a Tecnologia. Email: lqueiroz@letras.up.pt.

Resumo

Este artigo versa o recurso à geometria no combate à emergência da defesa do atomismo no interior da Universidade de Oxford, na primeira metade do século XIV. Henrique de Harclay e Gualter Chatton colocaram em causa a tradição aristotélico-escolástica ao explorarem o atomismo filosófico e estes filósofos figuram na lista dos adversários que Bradwardine e Wodeham têm na sua mira quando redigem os seus tratados anti-indivisibilismo, a saber: o *Tractatus de continuo* e o *Tractatus de indivisibilibus*, respectivamente. Os argumentos de Bradwardine e de Wodeham ilustram as polémicas discussões em torno da possibilidade de uma estrutura indivisibilista dos contínuos matemáticos e físicos.

Palavras-chave: atomismo; geometria.

Autores: Tomás Bradwardine; Adão Wodeham.

Num contexto em que a tese aristotélico-escolástica da impossibilidade da composição dos contínuos por pontos ou indivisíveis dominava, quase sem qualquer voz divergente, o panorama das respostas dadas ao problema da continuidade, vemos irromper no interior da Universidade de Oxford, no início do século XIV, a defesa do atomismo ou indivisibilismo. Henrique de Harclay (in *Questiones*) e Gualter Chatton (in *Reportatio super Sententias*)⁷⁸ são os protagonistas da defesa de uma perspectiva contrária à tradição aristotélica, sustentando que o contínuo compõe-se de indivisíveis. A tese aristotélica manteve-se praticamente imperturbada durante a Idade Média, contando ademais com uma atenção significativa por parte dos autores da escolástica que, seguindo na mesma linha de pensamento, avançaram na análise da questão. Somente no período tardo-medieval, alguns autores latinos assumem posições discordantes da concepção clássica vigente anti-indivisibilista. Tal erupção de ideias seria previsível pois fora exactamente nos finais do século XIII que o aristotelismo se estabelecia como «paradigma»⁷⁹ no mundo latino

⁷⁸ Henrique de Harclay, *Quaestiones*, in: Henry of Harclay, *Ordinary Questions*, vol. 1: I-XIV, vol. 2: XV-XXIX, ed. M.G. HENNINGER, transl. R. EDWARDS – M.G. HENNINGER, Oxford University Press, New York 2008; Gualter Chatton, *Reportatio super Sententias*, Edition with an Introduction and Notes by J.C. WEY and G.J. ETZKORN, Pontifical Institute of Mediaeval Studies, Toronto 2002.

⁷⁹ T. KUHN, *The Structure of Scientific Revolutions*, The University of Chicago Press, Chicago (1962) 1996 (3.^a ed.), p. 52: «...research under a paradigm must be a particularly effective way of inducing paradigm change». Acerca da ideia de «paradigma» associada ao «aristotelismo», cfr. C. LEIJENHORST, C. LÜTHY e H. THIJSEN, «The Tradition of Aristotelian Natural Philosophy. Two Theses and Seventeen Answers», in C. LEIJENHORST, C. LÜTHY e J. THIJSEN (eds.), *The Dynamics of Aristotelian Natural Philosophy from Antiquity to the Seventeenth Century*, Brill, Leiden-Boston-Köln 2002, pp. 1-29. Nesse artigo, os autores alertam para o facto do termo «aristotelismo» não ter uma «essência» clara (p. 1), aplicando-se o adjectivo «aristotélico» a diferentes casos doutrinários.

académico, com a chegada de textos de Aristóteles traduzidos, do âmbito da filosofia natural, bem como os dos seus comentadores árabes⁸⁰. A filosofia natural do século XIV edifica-se com base nas obras de Aristóteles, dispondo-se da totalidade dos seus *libri naturales* e, de entre estes, conferindo-se uma especial atenção à *Física*⁸¹.

No contexto da controvérsia originada pela emergência da defesa do atomismo na Universidade de Oxford, Bradwardine (in *Tractatus de continuo*) e Wodeham (in *Tractatus de indivisibilibus*)⁸² reagem imediata e energeticamente à defesa daquela nova perspectiva e colocam Harclay e Chatton na mira do ataque que encetam, no qual o recurso à geometria encontra-se em destaque. As posições de Harclay e de Chatton são interpretadas tanto por Bradwardine como por Wodeham como sendo ambas construídas sobre a noção de indivisível como um ponto matemático. Este atomismo seria portanto de carácter matemático: os *indivisibilia* são encarados como pontos geométricos, isto é, absolutamente inextensos⁸³.

Assim, «falar da tradição aristotélica de filosofia natural deve significar, antes de tudo, falar de uma tradição de pensamento sobre os fenómenos naturais com referência a, ou na terminologia de, doutrinas expostas nos *libri naturales* de Aristóteles» (p. 4). Um filósofo natural «aristotélico» pouco mais significa do que ter um campo textual comum de referência, pois é inegável o desenvolvimento de vários «aristotelismos» ou correntes de inspiração aristotélica no terreno da filosofia natural (p. 5). Assim, o termo «aristotélico» é legitimamente aplicado dada a presença de um «ar de família» entre um certo número de autores e doutrinas filosóficas, e não porque o «aristotelismo» constitua uma estrutura sistemática doutrinária (p. 5).

⁸⁰ «As Aristotle gradually became accepted as the prime authority for the natural sciences – say, late in the thirteenth century», J. NORTH, «Natural Philosophy in Late Medieval Oxford», in J. CATTO e R. EVANS (eds.), *The History of the University of Oxford*, vol. II: Late Medieval Oxford, Clarendon Press, Oxford 1992, p. 67.

⁸¹ «Although all of the Aristotelian books of natural philosophy were taught at Oxford, (...) the greatest emphasis was placed on Aristotle's *Physics* as the philosophical foundation of all academic speculation» (isto é, nas ciências naturais, não em absoluto), J. WEISHEIPL, «Ockham and the Mertonians», in J. CATTO (ed.), *The History of the University of Oxford*, vol. I: The Early Oxford Schools, Clarendon Press, Oxford 1984, p. 625.

⁸² Tomás Bradwardine, *De continuo*, ed. in: J.E. MURDOCH, *Geometry and the Continuum in the Fourteenth Century: A Philosophical Analysis of Thomas Bradwardine's Tractatus de Continuo*, Ph.D. dissertation, University of Wisconsin, 1957, pp. 338-471; Tomás Bradwardine, *De continuo*, introdução, tradução e notas por Lúcia Queiroz, texto latino por J. Murdoch, prefácio J. Meirinhos, (Imago Mundi, 6) Ed. Afrontamento, Porto 2013, pp. 74-256. As citações das passagens do *De continuo* que constam neste artigo terão como base esta última edição – a versão mais actualizada da edição do tratado (vide J. MEIRINHOS, prefácio, op. cit., pp. 8-10). Adão Wodeham, *Tractatus de indivisibilibus*, in R. WOOD (ed.), Adam de Wodeham, *Tractatus de indivisibilibus*, A Critical Edition with Introduction, Translation and Textual Notes, Kluwer Academic Publishers, Dordrecht-Boston-London 1988.

⁸³ No entanto, refira-se, os indivisíveis de Chatton não são representáveis por pontos uma vez que são como entidades físicas. Vide J. BIARD e J. CELEYRETTE (eds.), *De la théologie aux*

Pensa-se que o *De continuo* tenha sido escrito entre 1328 e 1335. Este tratado constitui um sistema demonstrativo que evoca os *Elementos*⁸⁴ de Euclides, tanto na estrutura da obra como na abordagem predominantemente matemática com a qual são examinadas as variadas questões. Esta obra é composta por uma série de «Definições» e «Suposições» apresentada no início do tratado, com base na qual todo um conjunto de «Conclusões» decorre. É ao longo das «Conclusões» que o filósofo procura refutar as teses atomísticas, colocando em evidência a impossibilidade destas serem verdadeiras pois colidem com princípios básicos de todos os domínios do conhecimento. De todas as fontes mencionadas por Bradwardine no *Tractatus de continuo*, Euclides (o geómetra mais admirado durante a Idade Média) e Aristóteles são nitidamente as de maior representatividade. Representando «o apogeu da *ratio mathematica* contra o atomismo do século XIV»⁸⁵, o tratado *Acerca do contínuo* talvez seja «a mais brilhante»⁸⁶ de todas as obras medievais escritas no contexto da polémica em torno da composição atomística do contínuo.

Quanto ao *De indivisibilibus*, pensa-se que tenha sido escrito entre 1324 e 1330. Este tratado é composto por cinco questões (contendo artigos), a saber: na primeira questão, Wodeham considera se as formas ou contínuos são compostos de indivisíveis; na segunda, trata o problema de se saber se entre os contínuos há alguma quantidade extensiva indivisível ou entre formas aumentáveis algum indivisível intensivo; na terceira, examina sete dúvidas acerca da posição divisibilista; na quarta, considera se a infinita divisibilidade de um contínuo pode ser reduzida a acto; na quinta, considera se

mathématiques. L'infini au XIV^e siècle, Les Belles Lettres, Paris 2005, p. 31. Acerca do reconhecimento da necessidade de se explorar cada vez mais as particularidades de diferentes posições atomísticas na Idade Média, vide C. GRELLARD e A. ROBERT (eds.), *Atomism in Late Medieval Philosophy and Theology*, Brill, Leiden 2009.

⁸⁴ Para uma introdução geral aos *Elementos* de Euclides, por meio de uma abordagem de tópicos muito diversificados, vide, v. g.: *Elementos*, Introducción de L. VEGA, traducción y notas de M.L.P. CASTAÑOS, vol. 1 (Libros I-IV), Editorial Gredos, Madrid 2000, pp. 7-48 e 123-151.

⁸⁵ J. MURDOCH, «Naissance et développement de l'atomisme au Bas Moyen Âge Latin», in G.-H. ALLARD e J. MÉNARD (eds.), *Cahiers d'études médiévales II. La science de la nature: théories et pratiques*, 1974, p. 24.

⁸⁶ *Ibidem*, p. 18. «Bradwardine's *Tractatus de continuo* is easily the most impressive work on the problem written at any time during the Middle Ages», J. MURDOCH e E. SYNAN, «Two Questions on the Continuum: Walter Chatton (?), O.F.M. and Adam Wodeham, O.F.M.», *Franciscan Studies*, 26 (1966) 221. «Although we have noted that many other treatises on continuity were written in the fourteenth and fifteenth centuries, none of these, to my knowledge, developed the geometrical position and reasoning of Bradwardine to a more, or equally, refined stage», J. MURDOCH, *Geometry and the Continuum in the Fourteenth Century: A Philosophical Analysis of Thomas Bradwardine's Tractatus de Continuo*, op. cit., p. 325.

existem mais partes, da mesma proporção, num contínuo maior do que num mais pequeno. Nas questões Wodeham apresenta múltiplos raciocínios dos seus adversários indivisibilistas e refuta-os com base em argumentos usados por divisibilistas, acrescentando os dele próprio. Nesta obra, os argumentos de Harclay e de Chatton são considerados em detalhe⁸⁷; aliás, o tratado *Acerca dos indivisíveis* constitui uma fonte histórica muito rica.

No tratado *Acerca do contínuo*, Tomás Bradwardine denuncia os absurdos engendrados pela defesa da *compositio continui ex indivisibilibus*. Bradwardine define o «indivisível» como «o que nunca pode ser dividido» (Definição 7), abarcando assim um amplo espectro de indivisíveis. Com efeito, a história da filosofia natural que o filósofo herda retratara já dois tipos de indivisíveis: os extensos (corpóreos) e os inextensos (considerados como pontos geométricos)⁸⁸. Assim, quando Bradwardine avançar na sua crítica ao atomismo, estará a abarcar todo o leque de indivisíveis ideados até então, pois todos eles têm em comum o facto de, tendo ou não partes, serem indivisíveis. Os átomos democritianos eram corpos indivisíveis e para alguns autores medievais os átomos são como pontos geométricos.

A questão dos indivisíveis resulta da tentativa de compreensão do problema da continuidade. Trata-se de se saber se os elementos últimos de uma grandeza são eles mesmos extensos ainda ou como pontos geométricos. Partes e pontos podem estar *contidos no* contínuo, mas será que ambos fazem parte da *composição* de um contínuo? Note-se que existe uma diferença entre «estar contido em» e «compor» algo (ou seja, entrar na composição de alguma coisa). A ser possível que os pontos, sem qualquer dimensão, fossem os componentes dos contínuos ter-se-ia de explicar «como é que a extensão, isto é, um *contínuo*, pode ser produzida a partir de partes inextensas»⁸⁹. No fundo, este é o desafio teórico a que os filósofos atomistas do século XIV não puderam escapar, ao defenderem que um contínuo compõe-se de indivisíveis inextensos, porque um contínuo assume a propriedade da extensão pela presença dos seus elementos interconectados. Se os filósofos atomistas

⁸⁷ Acerca da crítica de Wodeham a Harclay e Chatton, *vide*: E. SYLLA, «God, Indivisibles, and Logic in the Later Middle Ages: Adam Wodeham's Response to Henry of Harclay», *Medieval Philosophy and Theology*, 7 (1998) 69-87; J. MURDOCH e E. SYNAN, «Two Questions on the Continuum: Walter Chatton (?), O.F.M. and Adam Wodeham, O.F.M.», *op. cit.*, pp. 212-288.

⁸⁸ Estas duas grandes linhas de concepção dos átomos expressas in Tomás Bradwardine, *De continui*, *op. cit.*, *Conclusio* 31, pp. 129 e 131.

⁸⁹ Aristóteles, *Metafísica*, XII, 10, 1075b29. A extensão em comprimento, largura e altura é a grandeza. Uma dada extensão pode ser decomposta em partes menores. Uma grandeza é uma quantidade contínua, mensurável e os pontos matemáticos não têm dimensões.

medievais se serviam de uma concepção dos indivisíveis como pontos matemáticos, teriam de esclarecer então como é que por meio destes se forma uma grandeza (ou, por outras palavras, encontrar uma saída para a ideia expressa pela seguinte expressão medieval: *unum indivisibile additum alteri non facit maius*). Conforme refere Wodeham no *De indivisibilibus*, tal adição não causaria «um aumento em tamanho»⁹⁰ ou quantidade (nem que essa operação se realizasse infinitamente), não resultaria em extensão. Dado que um ponto matemático não tem dimensões, ele «não pode causar nenhum aumento dimensional»⁹¹. O ponto é o indivisível espacial. Um indivisível, se é como um ponto matemático, corresponde a uma grandeza zero: designando o término de uma dada quantidade, já nem se trata de uma quantidade.

Na Idade Média, a partir da tradução da *Física*, a questão do *continuum* era analisada à luz da filosofia de Aristóteles. Para o Filósofo, o contínuo é, antes de mais, uma quantidade. E, por definição, uma quantidade una, embora composta de partes sem fim: trata-se de uma quantidade cujas partes «unem-se num limite comum»⁹², sendo estas divisíveis em partes infinitamente divisíveis⁹³. Relativamente a esta característica definatória do contínuo, o de ser uno, refira-se que, para Aristóteles, um contínuo é composto de partes cujos limites são partilhados (daí que não haja fronteiras) mas que, não obstante, podem ser destacadas do todo em causa⁹⁴. E se a extensão fosse produzida por meio do contacto entre pontos matemáticos, indivisíveis inextensos, então haveria que esclarecer quais são as condições em que tal contacto pode dar-se.

⁹⁰ Adão Wodeham, *Tractatus de indivisibilibus*, op. cit., Quaestio 1, Articulus 1, 5, p. 34: «quia si continuum componeretur ex indivisibilibus, apparet quod indivisibile additum indivisibili faceret maius».

⁹¹ Adão Wodeham, *Tractatus de indivisibilibus*, op. cit., Quaestio 1, Articulus 1, 7, p. 36: «Et quia punctus est indivisibilis in omni parte, ideo non facit aliquod maius habens partes.» (Comentário de Averróis à *Física* de Aristóteles).

⁹² Vide Aristóteles, *Categorias*, 6, 5a1-15.

⁹³ Aristóteles, *Física*, VI, 1: «...nós vimos que nada contínuo era divisível em partes sem partes» (231b11); «todo o contínuo é divisível em divisíveis *ad infinitum*» (231b15).

⁹⁴ Note-se todavia que, para Aristóteles, as partes desse todo (e os limites comuns que partilham) não têm uma existência actual até que uma divisão seja realizada, pois antes dessa operação as partes de um contínuo encontravam-se nele apenas potencialmente (em acto, não existiam as chamadas «fronteiras comuns» das partes – estas só se desvelam se a análise do pensamento as fizer sair da sua potencialidade). Cfr. Aristóteles, *Física*, VIII, 8, 262a21-22. Tais partes existiam nos contínuos, *in potentia*, não são «construídas» pelo sujeito cognoscente. Vide J. MURDOCH, «William of Ockham and the Logic of Infinity and Continuity», in N. KRETZMANN (ed.), *Infinity and Continuity in Ancient and Medieval Thought*, Cornell University Press, Ithaca-London 1982, p. 202.

Aristóteles, no sexto livro da *Física*, apresentou o espectro das possibilidades de contacto entre os indivisíveis pretensamente constituintes de um qualquer contínuo e mostrou, pelo método de *reductio ad absurdum*, que nunca aqueles poderiam estar em contacto; logo, o que subjaz à continuidade de uma coisa são componentes eles mesmos contínuos. Aristóteles inicia a fundamentação desta conclusão do seguinte modo: «se os pontos fizessem um contínuo, eles teriam de ser ou contínuos ou contíguos»⁹⁵. Ora,

(1) Contínuos não são porque nem sequer têm extremidades. Só pode ter extremidades o que possui partes e um ponto geométrico não as possui. O indivisível é o que não pode ser dividido por não possuir outra parte que não seja já a última (a única). O contínuo é aquilo cujas partes extremas são um só; portanto, os indivisíveis não podem ser contínuos pois nem sequer têm limites que possam ser partilhados com os outros indivisíveis, tornando-se limites comuns⁹⁶.

(2) Nem entre eles existe contiguidade. Porque para tal eles deveriam tocar-se, estar juntos. Mas o contacto só poderia dar-se entre: (1) *o todo* (de um ponto) *com o todo* (do outro), ou (2) *a parte* (de um) *com a parte* (do outro), ou (3) *a parte* (de um) *com o todo* (do outro). Constata-se que (2) e (3) são impossíveis porque os pontos não têm partes⁹⁷, e que (1) também o é, pois se o todo toca o todo os pontos não serão contínuos já que a continuidade requer que haja partes separadas no espaço (e se os indivisíveis estivessem em contacto o todo com o todo, as partes do contínuo seriam indistinguíveis). Logo, os contínuos não podem ser compostos de indivisíveis⁹⁸. Em suma: os indivisíveis não podem estabelecer um contacto como as partes de um contínuo o fazem, pois não apresentam os requisitos necessários, na perspectiva aristotélica, para que tal contacto pudesse realizar-se. Por conseguinte, não se pode sustentar que os indivisíveis possam constituir um contínuo pelo alegado contacto entre si. O argumento aristotélico relativo ao

⁹⁵ Aristóteles, *Física*, VI, 1, 231a29.

⁹⁶ Vide Aristóteles, *Física*, VI, 1, 231a21-22 e 231a26-29. A tese da *compositio ex indivisibilibus* implicaria então uma contradição formal entre os termos «indivisível» e «contínuo» (*contradictio in terminis*).

⁹⁷ Note-se que o sucesso deste argumento circunscreve-se ao domínio dos indivisíveis inextensos.

⁹⁸ Cfr. Aristóteles, *Física*, VI, 1, 231a21-231b6. Na *Física*, o Estagirita mostra que é impossível que qualquer contínuo – espacial, temporal ou de movimento – seja composto de indivisíveis. Para um ensaio polemizador acerca da posição aristotélica, vide D. BOSTOCK, «Aristotle on Continuity in *Physics* VI», in L. JUDSON (ed.), *Aristotle's Physics: a Collection of Essays*, Clarendon Press, Oxford 1991, pp. 179-212.

contacto entre pontos⁹⁹ foi incorporado no tratado de Wodeham, mas não aparece no de Bradwardine¹⁰⁰.

Wodeham apresenta e comenta a demonstração aristotélica exposta supra com base em argumentos de Aristóteles e do Comentador:

(...) Aristóteles prova a falsidade do consequente mais ou menos no início da *Física* VI assim: Se um indivisível adicionado a um indivisível causasse um aumento em quantidade, então ele teria de tocar esse próprio indivisível. O consequente é falso, dado que um indivisível não pode ser contínuo com outro indivisível. Nem podem estar os indivisíveis consecutivamente situados, de acordo com a definição de coisas assim situadas. Porque os contínuos são entidades cujas extremidades são uma só, e as entidades contíguas são aquelas cujas extremidades estão juntas. Mas um indivisível não tem uma extremidade, por isso etc. No entanto, uma vez que um falsígrafo pode negar estas descrições, Aristóteles coloca a questão de outra maneira: Se um indivisível tocasse um indivisível compondo um contínuo – isto é, se ele fosse imediatamente aplicado a ele num contínuo de tal modo que uma verdadeira unidade resultaria da combinação destes indivisíveis – então ou o todo tocaria o todo, ou uma parte tocaria uma parte, ou uma parte tocaria o todo. Nem a segunda nem a terceira alternativa é possível, dado que então o indivisível não seria indivisível, porque teria partes. Se um todo tocasse um todo, ele não causaria um aumento em extensão. O Comentador confirma isto na *Física* VI, comentário 2: Porque de acordo com Aristóteles quando alguma coisa toca algo como um todo, dá-se sobreposição, e da sobreposição não resulta nenhum aumento em tamanho (...) ¹⁰¹.

⁹⁹ Um argumento mais de carácter «intuitivo» do que «matemático» (in J. NORTH, «Astronomy and Mathematics», in J. CATTO e R. EVANS (eds.), *The History of the University of Oxford*, vol. II: Late Medieval Oxford, Clarendon Press, Oxford 1992, p. 149).

¹⁰⁰ O famoso argumento de Aristóteles da impossibilidade de um meio de contacto entre os indivisíveis, *por carecerem de partes*, não é mencionado e trabalhado no *De continuo*. Não tendo Bradwardine valorizado esse aspecto da natureza dos indivisíveis, isto é, o da carência de partes (deixando em aberto a possibilidade de as terem, pela maneira como define o «indivisível» no início do tratado), o seu sistema demonstrativo acabará por se desenvolver mantendo afastado esse argumento.

¹⁰¹ Adão Wodeham, *Tractatus de indivisibilibus*, op. cit., Quaestio 1, Articulus 1, 6-7, pp. 34-36: «Falsitatem consequentis probat Aristoteles, VI *Physicorum* prope principium sic: Quod si indivisibile additum indivisibili faceret maius, oporteret quod tangeret ipsum. Consequens est falsum, quia indivisibile non potest continuari alteri indivisibili nec consequenter se habere per definitionem se habentium taliter. Nam continua sunt quorum ultima sunt unum, et contigua sunt quorum ultima sunt simul. Indivisibile autem non habet ultimum; igitur etc. Quia tamen protervus negaret tales descriptiones, ideo aliter ait Aristoteles sic: Si indivisibile tangeret indivisibile componendo continuum – id est sibi immediate applicaretur in continuo ita quod ex ipsis resultaret vere unum –, aut ergo totum tangeret totum aut pars partem aut pars totum.

Quem ousasse tentar estabelecer no panorama universitário o atomismo, teria de ser capaz não só de derrubar o sistema argumentativo aristotélico contra a composição indivisibilista dos contínuos mas também os novos argumentos de carácter matemático que, principalmente a partir do final do século XIII, se acrescentaram àqueles da doutrina aristotélica¹⁰². Vencê-los seria uma tarefa muito desafiante porque esta diversidade e padrão de argumentação conquistaram grande fama, ainda mais pelo facto de estarem associados a algumas figuras de prestígio da história da filosofia. Respondendo então a esta exigência de refutação, os defensores do atomismo nos finais da Idade Média teriam de explicar que tipo de ligação se estabelece entre os indivisíveis para que se perceba como é que se formariam as grandezas.

Autores atomistas do período tardo-medieval descobrem uma maneira de explicar o contacto possível entre os pontos. Eles idearam uma nova explicação arquitectada com base numa fonte de inspiração peculiar, a saber: o axioma da congruência de Euclides. Este axioma foi aplicado nas provas dos teoremas que constituem as Proposições 4 e 8 do Livro I dos *Elementos*, e ainda na Proposição 24 do Livro III¹⁰³. A demonstração realiza-se pela manipulação dos objectos geométricos praticando a sua sobreposição (*ex superpositione*). Nos *Elementos* de Euclides procede-se à sobreposição de figuras geométricas distintas pela deslocação de uma (assumindo-se que o movimento não a deforma) e a sua colocação sobre a outra. E a sobreposição de duas coisas ocorre sempre que uma se coloca imediatamente junta da outra, sem que haja entidade alguma ou qualquer espaço entre elas que as separe. A ideia de sobreposição é apresentada por Bradwardine no início do seu tratado, na décima quinta definição¹⁰⁴. As figuras que coincidam são iguais entre si¹⁰⁵.

Non secundum nec tertium, quia tunc non esset indivisibile, quia haberet partem et partem. Si secundum totum, ergo non facit maius extensive. Et confirmatur per Commentatorem ibidem, commento secundo: Quia secundum ipsum cum aliquid tangit aliquid secundum totum est superpositio, et ex superpositione non provenit magnitudo maior quam prius».

¹⁰² Cfr. J. MURDOCH, «Infinity and Continuity», in N. KRETZMANN, A. KENNY e J. PINBORG (eds.), *The Cambridge History of Later Medieval Philosophy. From the Rediscovery of Aristotle to the Disintegration of Scholasticism 1100-1600*, Cambridge University Press, Cambridge 1982, p. 579. Vide, v. g., J.D. Escoto, *Quaestiones in librum II Sententiarum* [in *Opera omnia*, vol. 1, Georg Olms Hildesheim, Darmstadt 1968], Libri II, Distinctio II, Quaestio 9, Scholium: «Probat per duas geometricas demonstrationes continuum non componi ex indivisibilibus (de quo agit 6. Physic.)».

¹⁰³ Cfr. os chamados «teoremas da congruência» em Euclides.

¹⁰⁴ Tomás Bradwardine, *Tractatus de continuo*, op. cit., Definitio 15, pp. 75 e 77: Ser sobreposta uma linha a outra linha, parcial ou totalmente, é a própria linha a aderir à outra em absoluto, sem um meio [entre esta e a outra linha], segundo o comprimento do todo ou da parte.

¹⁰⁵ Cfr. Euclides, *Elementos*, Livro I, Noção Comum 7.

Dada a atribulada história das versões, edições e comentários a que os *Elementos* de Euclides se sujeitaram¹⁰⁶, este axioma encontra-se numerado diferentemente. Na edição crítica de Heiberg, ele corresponde ao axioma 7 que, simplificando, constitui o quarto axioma de Euclides porque outros foram suprimidos. Na versão de Campano corresponde ao axioma 8 e na *Geometria speculativa* de Bradwardine, por exemplo, ele é apresentado em nono lugar. Este é o axioma da congruência de Euclides, na versão de Adelardo de Bath – Campano de Novara: «Se alguma coisa é sobreposta a outra e nenhuma excede a outra, então elas serão iguais»¹⁰⁷. Assim, figuras geométricas iguais são aquelas em que, aplicadas uma à outra por meio da sobreposição, se verifica imediatamente a evidência da sua igualdade, pois nenhuma excede a outra, revelando antes uma perfeita coincidência de medidas, coincidindo nos seus limites.

Ora, aquilo que os atomistas medievais fazem é apoderarem-se do axioma da congruência convertendo-o na solução que as concepções filosóficas indivisibilistas necessitavam para que não fossem acusadas de inconsistência: estes autores descobrem no contacto matemático que se observa nas figuras geométricas colocadas umas sobre as outras (a *superpositio*) o *contacto* das linhas e dos pontos que nelas existem¹⁰⁸. O que os filósofos atomistas medievais defendem é que se a geometria euclídea permite a sobreposição de linhas, superfícies e corpos, então os pontos que estão contidos numa linha ficam também sobrepostos aos pontos contidos na outra linha. E, sendo assim, estão em contacto. Portanto, ao contrário do que Aristóteles mostrara, é possível o contacto entre pontos. Pois se, em circunstâncias como esta, admite-se que os pontos contidos nas linhas da superfície de um sólido estão em contacto com os pontos da outra superfície, existirá verdadeiramente uma razão que impeça que se defenda que os pontos contidos numa só grandeza, ou os indivisíveis, possam manter um contacto entre si?

No fundo, a crença dos partidários de teses atomísticas é que os átomos assim sobrepostos estão em contacto e permanecem distintos. As dificuldades teóricas não se dissipariam, porém, inteiramente com o recurso ao axioma

¹⁰⁶ Cfr. J. MURDOCH, «Euclid: Transmission of the Elements», in C. GILLISPIE (ed.), *Dictionary of Scientific Biography*, vol. 4, Charles Scribner's Sons, New York 1971, p. 437.

¹⁰⁷ «Si aliqua res superponatur alteri appliceturque ei nec excedat altera alteram, ille sibi invicem equales erunt».

¹⁰⁸ A respeito das diferenças de posição (Harclay e Chatton) quanto à *superpositio*, vide J. MURDOCH, «Naissance et développement de l'atomisme au Bas Moyen Âge Latin», op. cit., p. 18, n. 20. Vide *idem*, «Superposition, Congruence and Continuity in the Middle Ages», in *Mélanges Alexandre Koyré*, vol. 1, Hermann, Paris 1964, pp. 416-441.

da congruência. Discorrer acerca de indivisíveis em contacto uns com os outros como pontos matemáticos comportou a grande dificuldade de se ter de falar de entidades matemáticas como se de físicas se tratasse. Na crítica à posição aristotélica acerca do indivisibilismo, os autores atomistas medievais deixam entrever nas suas concepções uma imagem fiscalista dos pontos matemáticos¹⁰⁹. A estes autores, no fundo, era exigido que fossem capazes de adaptar as suas concepções respeitantes a problemas da filosofia natural à linguagem matemática que supostamente lhes trazia a solução para os seus fins doutrinários¹¹⁰.

À luz da definição do Estagirita, a sobreposição de duas partes não origina a formação de uma grandeza pois as partes mantêm-se distintas uma da outra, em acto, figurando como duas quantidades juntas ou contíguas (e não uma só quantidade). Segundo distinções expressas na *Física*, é contíguo aquilo que, estando em sucessão, está *também* em contacto¹¹¹. O *contínuo* é, então, uma espécie do género do *contíguo*¹¹², porque nem tudo o que é contíguo é contínuo¹¹³. Os contínuos são quantidades nas quais os limites das partes não só se tocam como se tornam um e o mesmo, dando-se num mesmo lugar esse contacto entre os limites juntos¹¹⁴.

Bradwardine assentirá a que a *sobreposição* se assuma como o meio de contacto entre os indivisíveis, mas colocará em causa que por meio dela se forme um contínuo, isto é, pela existência de indivisíveis imediatos. Embora Bradwardine seja um simpatizante da filosofia aristotélica, ele apresentou

¹⁰⁹ Vide J. MURDOCH, «Henry of Harclay and the Infinite», in A. MAIERÙ e A. BAGLIANI (eds.), *Studi sul XIV secolo in memoria di Anneliese Maier*, Edizioni di Storia e Letteratura, Roma 1981, p. 244.

¹¹⁰ J. MURDOCH, «Naissance et développement de l'atomisme au Bas Moyen Âge Latin», op. cit., p. 17: «Bref, le problème était que l'atome du quatorzième siècle étant un point sans extension, il était extrêmement difficile, sinon impossible, de construire aucune conception sensible du contact entre deux points mathématiques. D'un côté, tant qu'à additionner des points, autant valait ne rien additionner du tout; de l'autre, parler de leur contact, c'était parler des éléments mathématiques en termes physiques».

¹¹¹ In Aristóteles, *Física*, V, 3, 227a6-7.

¹¹² In Aristóteles, *Metafísica*, XI, 12, 1069a5.

¹¹³ Aristóteles, *Metafísica*, XI, 12, 1069a1-11: «Aquilho que, sendo sucessivo, toca, é *contíguo*. (...) o sucessivo não toca necessariamente, mas aquilo que toca é sucessivo. E se uma coisa é contínua, ela toca, mas se ela toca, ela não é necessariamente contínua».

¹¹⁴ Acerca da «singularidade do lugar das extremidades em contacto», Murdoch menciona uma fragilidade do pensamento de Aristóteles que Bradwardine, por ter seguido uma outra via, conseguiu evitar. Vide J. MURDOCH, *Geometry and the Continuum in the Fourteenth Century: A Philosophical Analysis of Thomas Bradwardine's Tractatus de Continuo*, op. cit., pp. 80-81.

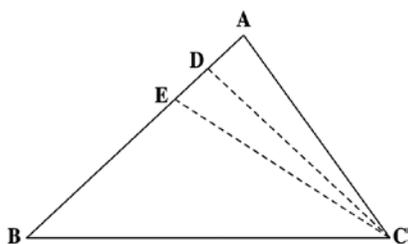
uma definição de contínuo¹¹⁵ que dá azo a uma maior amplitude de modos de união das partes, abrindo, assim, o lugar à intromissão de elementos alheios e até contrários à física aristotélica. Com efeito, não exigindo a união das partes numa só quantidade *pelos seus extremos*, os defensores do indivisibilismo podem encontrar nessa definição um terreno mais fácil para avançarem com as suas concepções, declarando então que a união das partes de uma grandeza dá-se pela sobreposição, por exemplo. E assim ofereceriam uma resposta à exigência de um meio de contacto entre as partes (indivisíveis). Porém, as tentativas teóricas de carácter indivisibilista foram seriamente atacadas por Bradwardine e desmontadas nos seus inúmeros erros, embora no início do tratado o autor esteja realmente a presentear o adversário com uma definição de contínuo que proporciona uma maior abertura. Com o desenrolar da argumentação do tratado, constatámos que tal espírito de abertura não resulta em mais do que lhes conceder, inicialmente apenas, o «benefício da dúvida»¹¹⁶. Sendo o objectivo de Bradwardine o de dirigir uma refutação definitiva a todas as doutrinas indivisibilistas, o autor apresentou uma definição de contínuo que não tinha por que suscitar qualquer reparo ou voz discordante, por parte de um autor defensor do indivisibilismo. Sendo pois pacífica, seria um bom ponto de partida para o seu sistema, dado o universal assentimento que poderia reunir por parte de todos.

Uma das hipóteses exploradas por Bradwardine é então a de que as coisas contínuas se componham de *indivisíveis imediatamente juntos* (ou seja, contíguos – não existindo nada entre quaisquer dois indivisíveis que os fizesse distar um do outro, mantendo portanto um contacto entre si). Ele começa por conceder aos seus adversários o benefício da dúvida de que assim poderá ser, consentindo no que Aristóteles não permitiu – o contacto entre os indivisíveis. Mas depois a sua crítica não se faz esperar, fazendo derivar dessa hipótese inúmeros absurdos, culminando nesta Conclusão:

41. Se assim for, não pode existir nenhum triângulo, nem círculo nem, de maneira nenhuma, qualquer ângulo, e perdem-se cinco sólidos célebres e todas

¹¹⁵ Tomás Bradwardine, *Tractatus de continuo*, op. cit., Definitio 1, p. 75: O contínuo é uma quantidade cujas partes estão mutuamente unidas.

¹¹⁶ «Bradwardine has not only refrained from giving the ‘alternative’ definition of a continuum as that divisible into infinitely divisible parts, but has also refrained from mentioning ‘boundaries’ in his assertion of the connection of the parts of the continuum. He gives, as it were, the benefit of the doubt to his opponents before proceeding to his refutation of them», J. MURDOCH, *Geometry and the Continuum in the Fourteenth Century: A Philosophical Analysis of Thomas Bradwardine’s Tractatus de Continuo*, op. cit., p. 90.



as figuras geométricas, não sem uma grande parte da geometria e de toda a matemática com injúria.

A primeira parte é evidente visto que, segundo a conclusão precedente¹¹⁷, nenhum ângulo é agudo e, pela Proposição 32 do Livro I de Euclides¹¹⁸, nenhum triângulo tem 3 ângulos rectos. Portanto, não existe o triângulo. Relativamente a esta mesma

parte: seja ABC um triângulo, e a partir de D imediato a A trace-se uma recta DC . E segue-se o oposto da Conclusão 9¹¹⁹. E a partir de E imediato a D trace-se EC , a qual, pela Conclusão 7¹²⁰, é paralela a AC e encontra-se com aquela no ponto C . Portanto, as linhas paralelas encontram-se. E, pelo mesmo raciocínio, a segunda parte é evidente.

E a terceira parte é evidente assim: se existisse algum ângulo, ele poderia ser subentendido por uma base e um triângulo ser feito também, o que está contra a primeira parte desta conclusão.

Quanto à quarta parte, deve saber-se que para os géometras existem cinco sólidos célebres com superfícies laterais – a saber¹²¹, a pirâmide, o cubo, o octaedro, o dodecaedro e o icosaedro –, os quais têm todas superfícies triangulares¹²².

¹¹⁷ Tomás Bradwardine, *Tractatus de continuo*, op. cit., Conclusio 40, p. 141: Se assim for, o ângulo recto é o mais pequeno dos ângulos, nenhum ângulo é agudo, e todos os ângulos obtusos são iguais entre si, e nem, de forma alguma, se encontra um ângulo obtuso.

¹¹⁸ Campano de Novara, I, 32: «Em todo o triângulo, se se prolonga um dos lados, o ângulo externo é igual aos dois ângulos internos e opostos, e os três ângulos internos do triângulo são iguais a dois rectos», in *Campanus of Novara and Euclid's Elements*, ed. by H. BUSARD, Steiner, Stuttgart 2005.

¹¹⁹ Tomás Bradwardine, *Tractatus de continuo*, op. cit., Conclusio 9, p. 97: Não acontece que uma linha recta seja sobreposta a outra recta, segundo o todo ou uma parte grande, e tenha algum ponto de intersecção comum com essa.

¹²⁰ Tomás Bradwardine, *Tractatus de continuo*, op. cit., Conclusio 7, p. 97: Se entre duas linhas uma [linha] medeia – ou mais, mas em número finito – aquelas são paralelas.

¹²¹ Os sólidos regulares são só cinco (o seu estudo consta do Livro XIII dos *Elementos* de Euclides) e são as chamadas figuras cósmicas de que Platão fala no *Timeu*.

¹²² À primeira vista, esta afirmação exhibe um absurdo em termos matemáticos. Conforme se lê numa passagem da *Geometria speculativa* de Bradwardine (ed. in G. MOLLAND, *Thomas Bradwardine, Geometria Speculativa*. Latin Text and English Translation with an Introduction and a Commentary, Steiner, Stuttgart 1989), somente o tetraedro, o octaedro e o icosaedro ficam abrangidos por esta conclusão: «*Ex triangularibus superficiebus tria tantum corpora regularia constituere possibile est*» (Tract. IV, cap. 4, concl. 4, p. 130). A única forma de se retirar daquela passagem do *De continuo* («*que omnia superficies [tri]angulares habent*») um sentido válido é encarando as faces dos cinco poliedros regulares como sendo decomponíveis em triângulos. O triângulo é a mais simples das superfícies planas.

E se não existir, de maneira nenhuma, qualquer ângulo, esses [sólidos] não podem existir.

O resto é evidente pelo mesmo raciocínio¹²³.

A geometria também alimenta a controvérsia em torno do atomismo no tratado de Wodeham. Um argumento apontado pelos filósofos críticos do indivisibilismo era mostrar que uma concepção indivisibilista dos contínuos implicaria que a diagonal de um quadrado seria igual ao seu lado, dado que o número de indivisíveis na diagonal é igual ao número de indivisíveis do lado. Trata-se de um argumento estritamente geométrico que tanto Bradwardine como Wodeham incluem nos seus tratados. Bradwardine fá-lo na Conclusão 87, assim:

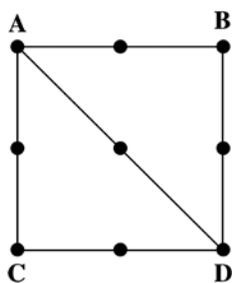
87. Se assim for, toda a diagonal de um quadrado é igual ao seu lado.

Esta é evidente porque dois lados, com todas as linhas rectas paralelas incluídas, são iguais a todos os pontos juntos em algum lado que corta ortogonalmente, e os mesmos são iguais a todos os pontos da diagonal, etc., como foi mostrado na prova da Conclusão 74¹²⁴.

¹²³ Tomás Bradwardine, *Tractatus de continuo*, op. cit., Conclusio 41, pp. 140 e 142: 41. «Si sic, nullum triangulum nec circulum nec omnino angulum esse posse, et quinque famosa corpora et omnia geometricalia, non absque grandi geometrie et mathematice totius iniuria, deperire. Prima pars patet, quia secundum proximam nullus sit angulus acutus, et per 32^{am} primi Euclidis nullus triangulus habet 3 angulos rectos, igitur nullus est triangulus. Ad idem, sit ABC unus triangulus, et a D immediato A ducatur DC recta, et sequitur oppositum conclusionis 9^e. Et ab E immediato D ducatur EC, que per 7^{am} conclusionem equedistat AC et concurrir cum illa in C; igitur linee equedistantes concurrunt. Et per idem patet secunda. Tertia vero patet sic: Si aliquis esset angulus, posset sibi basis subtendi et etiam fieri triangulus, quod est contra primam partem huius. Pro quarta parte sciendum, quod apud geometros sunt quinque famosa corpora laterata – scilicet pyramidus, cubus, octocedron, duocedron, ytocedron – que omnia superficies [tri]angulares habent; et si angulus non sit omnino, non ista possunt esse. Aliud patet per idem». O suporte diagramático que ilustra as provas geométricas que constam neste artigo foi concebido por John Murdoch (acompanham o texto da sua edição crítica do *De continuo*, 1957).

¹²⁴ Cfr. Tomás Bradwardine, *Tractatus de continuo*, op. cit., Conclusio 74, p. 179: «Se assim for, todas as periferias dos círculos, e todos os círculos, são iguais. Se não, descreva-se em torno do centro *A* uma circunferência maior *BCD* e uma menor *EFG*. Então, os pontos de *BCD* são iguais [em número] a todos os raios de *BCD* e os pontos de *EFG* semelhantemente, porque a qualquer raio numa e outra circunferência corresponde apenas um ponto. E quaisquer coisas que são iguais a uma terceira são iguais entre si, portanto, pela Conclusão 2, *BCD* e *EFG* são iguais. E este é o argumento de Algazel. Mas Gualter [Chatton] responde dizendo que esses raios encontram-se depois de terem saído de *BCD* e antes de entrar em *EFG*. E assim, *EFG* tem menos raios do que *BCD*, pelo que a prova fracassa, como o próprio o diz. Mas aquilo não permite o corolário da Conclusão 15. A segunda parte desta conclusão segue-se desta primeira».

De novo, aqui responde Gualter [Chatton] dizendo que tais linhas oblíquas cortam a diagonal em mais do que um ponto, e assim os pontos da diagonal são mais do que aquelas linhas e, semelhantemente, mais do que os pontos do lado. Mas aquilo não permite a Conclusão 14¹²⁵.



Relativamente ao mesmo, assim: haja um quadrado *ABCD*, cujo lado tenha três pontos; então, todo o quadrado tem 9 pontos, dos quais 8 estão nos lados, como é evidente para quem calcula. Logo, existe apenas um abaixo dos lados do quadrado pelo qual, se se traça *AD*, a diagonal terá apenas 3 pontos. No entanto, se se diz que a diagonal *AD* terá mais do que um ponto no lado *AB*, isto é falso, porque, pela mesma razão, terá assim no lado *AC* e naquele ângulo, e acerca de *BD* e de *CD* semelhantemente; e então

teria latitude e haveria uma superfície. E isto, de novo, está contra a Conclusão 14¹²⁶, se *AD*, a partir da direcção de *D*, mais longe se prolonga continuamente e em linha recta. Portanto, *AD* é igual a *AC*, e, pela mesma razão, é [igual] em todos os outros [casos ou lados].

Em relação ao primeiro argumento, Henrique [de Harclay] responde de outro modo dizendo que: porque duas linhas sobrepostas paralelas aos lados do quadrado cortam obliquamente a diagonal, então, entre elas medeia obliquamente algum ponto da diagonal, e talvez medeiem mais pontos. Mas, por causa da Conclusão 8¹²⁷, aquilo não pode manter-se¹²⁸.

¹²⁵ Tomás Bradwardine, *Tractatus de continuo*, op. cit., Conclusio 14, p. 105: «Qualquer recta que corta uma recta, corta-a em algum ponto seu, e em não mais do que um».

¹²⁶ *Vide supra* nota 48.

¹²⁷ Tomás Bradwardine, *Tractatus de continuo*, op. cit., Conclusio 8, p. 97: «Entre rectas sobrepostas não medeiem outros pontos».

¹²⁸ Tomás Bradwardine, *Tractatus de continuo*, op. cit., Conclusio 87, pp. 188 e 190: «Si sic, omnis quadrati dyameter suo lateri est equalis. Hec patet quia due coste cum omnibus lineis rectis equedistantibus inclusis sunt equales omnibus punctis coniunctis in aliquo latere quod secat orthogonaliter, et eedem sunt equales omnibus punctis dyametri et cetera, ut in probatione 74^e est ostensum. Item hic respondet Waltherus dicendo, quod tales linee oblique secant dyametrum in pluribus uno puncto, et sic puncta dyametri sunt plura illis lineis et similiter punctis coste. Sed illud 14^a non permittit. Ad idem sic: Sit *ABCD* quadratum, cuius latus habeat 3^a puncta; tunc totum quadratum habet novem puncta, quorum 8 sunt in lateribus, ut patet calculanti; igitur tantum est unum infra latera quadrati per quod, si ducatur *AD*, dyameter habebit tantum 3^a puncta. Si autem dicatur *AD* dyameter habebit plura puncta quam unum in *AB* latere, hoc falsum est, quia eadem ratione habebit sic in *AC* latere et in illo angulo, <et> de *BD* et *CD* similiter; et tunc haberet latitudinem et esset superficies. Et hoc rursus est contra conclusionem 14^{am}, si *AD* ex parte *D* ulterius protrahatur in continuum et directum. Est igitur *AD* equalis *AC*, et eadem ratio est in omnibus aliis. Aliter respondet Henricus dicendo ad primum argumentum, quod quia due linee superposite equedistantes lateribus quadrati secant oblique dyametrum, igitur inter eas

Quanto a Wodeham, apresenta o problema assim (na questão 1, artigo 1, nono argumento):

Se uma linha fosse composta de pontos, a diagonal de um quadrado seria igual ao lado, o que é falso e sem sentido. Prova da inferência: Os lados de um quadrado são iguais e, segundo ele, são compostos de pontos, por isso há um número igual de pontos nos lados opostos do quadrado. Sugiro, portanto, que se tracem linhas dos pontos individuais de um lado para o lado oposto, para os pontos individuais opostos, sejam os pontos finitos ou infinitos em número. Estas linhas serão equidistantes umas relativamente às outras, e entre linhas relacionadas assim não será possível interpor uma linha ou ponto. Porque as linhas traçadas procedem de iguais distâncias de pontos imediatos um ao outro num lado para pontos imediatamente opostos a eles no outro lado. Portanto, dado que tais linhas cortam e interceptam a diagonal, elas interceptam a linha ou em todos os seus pontos ou em nenhum. Se em todos os pontos, então o número de pontos na diagonal é igual ao número de pontos nos lados, e consequentemente o lado e a diagonal são iguais. Mas se essas linhas que atravessam a diagonal não tocam todos os pontos da diagonal, então algum ponto da diagonal está entre alguma das linhas que procedem do lado ao lado. E então, pelo mesmo raciocínio, há um ponto na diagonal entre cada duas das linhas próximas uma à outra, dado que não existe mais nenhuma razão pela qual um ponto na diagonal devesse estar interposto entre essas linhas do que entre quaisquer duas outras. Portanto, algum ponto interpor-se-á ou entre quaisquer duas linhas próximas ou entre nenhuma das linhas. Mas dado que essas linhas são equidistantes, segue-se que é tão provável que um ponto se interponha entre elas numa parte do que noutra; portanto, um ponto pode ser interposto na parte dessas linhas onde elas juntam o lado, o que está contra a hipótese, dado que tais alcançam todos os pontos do lado de acordo com o caso hipotético. Portanto, nenhum ponto pode ser interposto entre duas linhas traçadas de dois pontos imediatos um ao outro ou imediatamente relacionados entre si num lado¹²⁹.

mediat oblique aliquod punctum dyametri et mediant forte plura. Sed propter 8^{am} illud stare non potest».

¹²⁹ Adão Wodeham, *Tractatus de indivisibilibus*, op. cit., Quaestio 1, Articulus 1, 77, pp. 82-84: «si linea componeretur ex punctis, diameter quadrati esset aequalis costae, quod falsum est et contra sensum. Probatio consequentiae: Costae quadrati sunt aequales et, per te, componuntur ex punctis, ergo sunt aequalia puncta in lateribus oppositis quadrati. Volo ergo quod a singulis punctis costae unius, sive sint finita sive infinita, «protrahantur lineae ad costam sibi oppositam ad singula puncta opposita. Istaee lineae erunt sibi invicem aequedistantes, et non poterit inter eas sic se habentes intercipi nec linea nec punctus, quia procedunt aequedistanter a punctis immediatis» in una costa ad puncta sibi immediate opposita in alia costa. Illae ergo lineae cum transeant per diametrum et secant eam, aut secant eam in omnibus punctis eius, aut non. Si in omnibus, ergo puncta diametri sunt aequalia punctis costae, et per consequens costa et diameter sunt aequales.

Em suma, o que se passa é que, supondo-se a estrutura indivisibilista das linhas (a hipótese de que as coisas contínuas são compostas por indivisíveis *immediatos*), duas grandezas da mesma espécie (as linhas) mas de comprimentos desiguais são iguais (o lado de um quadrado e a sua diagonal).

Um outro argumento (sexto) apresentado por Wodeham é o seguinte:

Se um contínuo é composto de indivisíveis, e uma entidade finita por um número finito daqueles, então nem toda a linha seria divisível em duas metades iguais. [Ora,] O oposto é mostrado pela 10^a proposição do livro I de Euclides. (...) ¹³⁰.

A 10^a proposição do livro I de Euclides estabelece que é possível «Dividir em duas partes iguais uma recta finita dada.». Aquilo que fica em causa, para ser avaliado, é se esta proposição de Euclides – respeitante à bissecção de uma linha recta finita – já comporta a infinita divisibilidade de uma linha. Trata-se de uma questão perfeitamente legítima diante do dado objectivo que é a total ausência de uma referência à divisão até ao infinito, ao longo da solução do problema proposto pela Proposição 10. Trata-se então de saber se a propriedade da bissecção acarreta a defesa da infinita divisibilidade de uma linha, questão para a qual não se dá uma resposta unânime. Explicitamente, a dita proposição de Euclides apenas sustenta a divisibilidade de uma linha em duas partes iguais, mas nada do que é afirmado, ao longo do desenvolvimento da Proposição 10, aponta para que seja forçoso que tal processo de divisão se possa realizar até ao infinito. Ainda assim, a questão pode ser examinada com maior profundidade. Afinal, a afirmação da possibilidade de se poder bissectar uma qualquer linha recta finita determina que se encontre um ponto-médio

Si autem illae lineae quae transeunt per diametrum non tangunt omnia puncta diametri, ergo aliquis punctus diametri est inter lineas aliquas procedentes a costa ad costam, et tunc eadem ratione [est punctus in diametro] inter quaslibet alias duas proximas, cum non sit maior ratio quare inter has lineas interponatur punctus plus quam inter alias duas in diametro. Et ideo vel inter quaslibet duas proximas intercipientur punctus aliquis vel inter nullas duas. Sed cum illae lineae sint aequedistantes, sequitur quod quantum intercipitur inter illas ex una parte tantum intercipientur inter eas ex alia parte; ex illa ergo parte illarum linearum qua coniunguntur costae potest punctus intercipi, quod est contra positum, quia illae lineae per casum capiunt omnia puncta costae. Ergo nullus punctus potest intercipi inter duas lineas protractas a duobus punctis immediatis vel immediate se habentibus in una costa». Este argumento não é novo: Escoto elucidou-o em *Opus oxoniense*, livro II, dist. 2, quest. 9.

¹³⁰ Adão Wodeham, *Tractatus de indivisibilibus*, op. cit., Quaestio 1, Articulus 1, 72, p. 78: «si continuum componitur ex indivisibilibus, et finitum ex finitis, tunc non quaelibet linea esset divisibilis in duas medietates aequales, cuius oppositum est demonstratum in 10^a [propositione] primi Euclidis. (...)».

nesta linha e que dela seja destacada então a sua metade, parte que pode ser sujeita também a igual actividade matemática, isto é, ser também ela cortada ao meio, e a grandeza que daí surja ser de novo bissectada, num processo sem fim. Logo, na proposição da bissecção de Euclides pode, de facto, ser reconhecida a exigência da infinita divisibilidade de toda e qualquer linha finita, porque ainda que da prática continuada da bissecção resulte uma parte cada vez mais pequena daquela que tinha sido a linha originária de uma determinada extensão, aplicando-se o primeiro postulado euclídeo («traçar uma linha recta desde um ponto qualquer até um ponto qualquer»), estaríamos diante de um segmento a bissectar. Por meio do processo de bissecção, o que se verifica é que uma linha é passível de uma infinita divisibilidade potencial, pois pode-se sempre avançar continuamente com aquele processo matemático e este não cessará num determinado número de operações¹³¹. Em suma: uma linha recta finita, seja de que extensão for, pode ser dividida infinitamente em partes (isto é, em segmentos de recta), pode-se sempre tirar uma parte fora ao que já foi tirado, sem que nunca se alcance um mínimo a partir do qual já não se possa avançar na divisão (ou seja, um indivisível).

No entanto, a ideia da infinita divisibilidade de uma linha geométrica, ao abrigo de um processo de bissecção sem fim, está longe de ser pacífica. Da defesa da tese da composição das linhas por um número finito de pontos (número este que seria, obviamente, ou par ou ímpar), resultam aporias – como alguns autores reclamam. As dificuldades que tal tese levanta podem ser observadas se encararmos o problema tendo em mira quatro grupos de possibilidades acerca de uma linha recta finita que seria: (1) composta por um número ímpar de indivisíveis extensos, (2) composta por um número par de indivisíveis extensos, (3) composta por um número par de indivisíveis inextensos, (4) composta por um número ímpar de indivisíveis inextensos¹³².

¹³¹ Aristóteles defendera a infinita divisibilidade, em termos potenciais, de uma grandeza, referindo-se à «possibilidade de uma série indefinida de subdivisões da extensão» (*Física*, III, 7, 207b4-5). Dada «a possibilidade da divisão sem limite» (*ibidem*, III, 7, 207b7), uma linha geométrica tem um número infinito de pontos potenciais de divisão. Uma ampliação da ideia aristotélica é declarar ainda a divisão em partes proporcionais, isto é: através de um processo de bissecção sem fim, uma linha geométrica pode ser sempre dividida em metades elas mesmas divisíveis noutras partes-metades infinitamente divisíveis. Ou seja, entre quaisquer dois pontos que assinalam os extremos de uma linha existe potencialmente um ponto médio que se actualiza no momento da divisão. Da operação de divisão de uma grandeza sem cessar resulta evidente que o meio está sempre latente (ou, a metade de alguma coisa pode ser sempre encontrada e esta pode ser dividida indefinidamente).

¹³² Tal como consta in J. MURDOCH, *Geometry and the Continuum in the Fourteenth Century: A Philosophical Analysis of Thomas Bradwardine's Tractatus de Continuo*, op. cit., pp. 142-143.

Observemos, então, as consequências que decorrem da conjugação destes critérios à luz da aplicação da bissecção.

Iniciemos esta tarefa elucidativa no contexto dos indivisíveis extensos. Assim, (1) se uma linha é constituída por um número ímpar de indivisíveis, então ela oferece um indivisível a meio da grandeza onde supostamente se poderia proceder à bissecção, mas tal operação é impraticável dado que esta entidade seria corpórea, isto é, apresentaria uma determinada extensão e esta teria de «sofrer» um fenómeno de «desagregação» de partes (pelo corte), mas um indivisível é exactamente o que não pode ser dividido. Ao passo que (2) se uma linha é composta por um número par de indivisíveis, então nela não se observa um indivisível que pudesse indicar o meio. Ainda assim, seria possível destacar duas grandezas (segmentos da recta) apresentando as mesmas medidas, como sendo, cada uma delas, a metade da primeira linha dada. Teríamos então aí o segmento derivado da bissecção, como se pretendia. Esse mesmo segmento, menor do que a linha original, haveria de conter também um determinado número de indivisíveis e quando, por um processo de bissecção contínua, nos detivéssemos perante um número ímpar dos mesmos, teríamos aí o indivisível que constituiria o centro da operação do corte mas este não pode ser dividido (como já foi referido anteriormente).

Debrucemo-nos agora sobre a questão aplicada a indivisíveis inextensos, e reconheçamos que (1) se uma linha é constituída por um número par de indivisíveis, então ela não permite nem um só acto de bissecção, pois não nos é dada, numa posição central, qualquer entidade susceptível de corte. Agora, se (2) uma linha é constituída por um número ímpar de indivisíveis, então ela já apresenta uma entidade ao centro que permite a operação da bissecção sem levantar qualquer dificuldade (aquele indivisível seria o ponto terminal de um segmento e, ao mesmo tempo, o ponto inicial do outro segmento), mas acabaríamos por esbarrar na impossibilidade de se realizar esta operação *ad infinitum*, pois, como já foi explicado anteriormente, chegar-se-ia a um segmento derivado da linha original que seria composto por um número par de indivisíveis.

A tese da infinita divisibilidade da linha geométrica por meio da bissecção é compatível com a da composição dos contínuos por um número infinito de indivisíveis, sejam estes mediatos ou imediatos. Senão vejamos: se uma linha é composta por indivisíveis mediatos, isso significa que entre quaisquer dois indivisíveis existe sempre um outro, logo, os indivisíveis não deixam de «aparecer» para a dita operação e em número infinito; se a linha é composta por um número infinito de indivisíveis imediatos ou em contacto, então,

aplicando a bissecção continuamente não chegaríamos a um segmento com um número finito de indivisíveis, já que toda a grandeza seria composta por um número infinito deles, logo, teríamos sempre um número de indivisíveis que possibilitaria que a operação não findasse. A tese da infinita divisibilidade de um contínuo é compatível com a tese de que uma grandeza é composta por um número infinito de indivisíveis. Pois se um contínuo é infinitamente divisível, em potência, tal ideia indica-nos que como resultado da divisão destacam-se continuamente entidades (em número infinito, portanto), que podem ser ainda divisíveis (como defendeu Aristóteles) ou já não mais (posição atomística). Mas, acatelemos, o facto de se reconhecer a compatibilidade entre as duas teses (infinita divisibilidade de uma grandeza e composição indivisibilista dos contínuos) não implica que uma leve necessariamente à depreensão da outra, pois, como já foi referido, teoricamente nada impede que da divisão da grandeza possam surgir entidades igualmente divisíveis.

Estes e muitos outros argumentos de Bradwardine e de Wodeham são ilustrativos das polémicas discussões em torno da possibilidade de uma estrutura atomística dos contínuos matemáticos e físicos. Embora o exame se faça no território da geometria, é importante referir que por meio de uma só demonstração infere-se conclusões válidas em três domínios: (1) o que é verdadeiro de um caso particular, (2) o que é verdadeiro de um qualquer outro caso da mesma classe, (3) o que é verdadeiro no domínio da física. Ou seja, os resultados obtidos por meio de x-procedimento metódico podem ser generalizados a este ponto: a física constitui o último patamar da tendência generalizante da demonstração. Os autores escolásticos, apoiando-se na filosofia aristotélica, acreditavam que o que é dito acerca do contínuo matemático é igualmente verdadeiro para o contínuo físico (o que é explicável pelo entendimento da matemática enquanto *scientia realis*). Para Aristóteles, os entes matemáticos são «modos de ser estruturais das coisas sensíveis»¹³³. Tomando a via aristotélica, como os objectos da geometria têm uma existência potencial na natureza, ainda que a demonstração se faça no âmbito dos contínuos geométricos, os resultados obtidos valem ainda para os contínuos físicos.

Não concluamos, todavia, que o objectivo que os atomistas medievais tinham em vista, com as suas teorias, era o de estabelecer leis físicas para os fenómenos naturais. Com efeito, nada se encontra, nos seus escritos, que possa acusar essa intenção (o atomismo do século XVII é que será um

¹³³ G. REALE, *Guía de lectura de la «Metafísica» de Aristóteles*, Herder, Barcelona 1999, p. 185.

atomismo físico)¹³⁴. O que se passa é que estes filósofos embrenham-se, de facto, na discussão de questões físicas (como a mudança qualitativa, por exemplo), mas fazem-no porque necessitam de encontrar as variáveis para a abordagem matemática de um problema mais geral (tal como a análise abstracta que Aristóteles realizara acerca da continuidade das grandezas) e assim acabam por apresentar novas concepções acerca do contínuo, numa inevitável ofensiva contra a doutrina anti-indivisibilista. E para tal servem-se da matemática porque o átomo de que falam não tinha extensão, sendo idealizado como um ponto matemático. Assim, no contexto da disputa filosófica acerca do atomismo no século XIV, a análise do número de átomos de dois objectos físicos desiguais pode realizar-se pela acção de comparação do número de pontos em duas linhas geométricas desiguais.

¹³⁴ «The Oxford indivisibilists do not seem to have been anxious to promote physical atomism», J. NORTH, «Astronomy and Mathematics», op. cit., p. 149.

LÚCIO ÁLVARO MARQUES*

JOSÉ DE ACOSTA E A FUNDAMENTAÇÃO DA LEI NATURAL

José de Acosta and the foundations of the Natural Law

Abstract

The work *De procuranda indorum salute*, by José de Acosta, remains unknown in the lands where its redactions were inspired. We include Acosta so as Martín de Azpilcueta, Francisco de Vitoria, Bartolomeu de Las Casas, Juan Guínés de Sepúlveda – and so many others writers that performed great intellectual activities about and in Latin America – in the list of “historic analphabetism”, because these authors that made so much for the thought of our continent haven’t been appreciated yet. The work of Acosta differs in the use he makes of the ecclesiastical and philosophical sources as in the method in relation to, for example, Bartolomeu de Las Casas, whose completed works will be published soon. Because of that, his work deserves that we study carefully the sources as the content to answer to fundamental questions: which is the place of the “philosophy” and “theology” in Acosta’s thought? Which is the value of the method and of the content propose by him to think the transmission of christianity? Here are the issues discussed in this article.

Keywords: Church Fathers; Philosophers; Indians; Missionaries.

Authours: Aristotle; John Chrisostom; Augustine of Hippo; Joseph of Acosta.

* CAPES, Ministério da Educação, Brasília, Brasil. Pós-doutorando em Filosofia na Faculdade de Letras da Universidade do Porto – Departamento de Filosofia e Instituto de Filosofia – Via Panorâmica s/n 4150-564 – Porto – Portugal. Este trabalho foi realizado no âmbito do projeto de pesquisa *Scholastica Colonialis* ao qual estamos afiliados academicamente: <http://www.scholasticacolonialis.com>. Email: lucio.alvaro.marques@gmail.com.

Resumo

A obra *De procuranda indorum salute*, de José de Acosta, permanece desconhecida nas terras que inspiraram sua redação. Inscrevemos tanto Acosta quanto Martín de Azpilcueta, Francisco de Vitoria, Bartolomeu de Las Casas, Juan Guínés de Sepúlveda e tantos outros escritores que desempenharam grande atividade intelectual *na e sobre* a América Latina no rol do nosso “analfabetismo histórico”, pois esses que tanto fizeram pelo pensamento no nosso continente ainda não foram devidamente apreciados. A obra de Acosta difere tanto no uso que faz das fontes eclesiásticas e filosóficas quanto no método em relação, por exemplo, a Bartolomeu de Las Casas, cujas obras completas estão vindo a lume. Por isso, merece que estudemos atentamente tanto as fontes quanto o conteúdo para respondermos duas questões fundamentais: qual é o lugar da “filosofia” e da “teologia” no pensamento de Acosta? Qual é o valor do método e o teor do conteúdo propostos por ele para pensar a transmissão do cristianismo? Eis as questões debatidas nesse artigo.

Palavras-chave: Padres da Igreja; Filósofos; Índios; Missionários.

Autores: Aristóteles; João Crisóstomo, Agostinho de Hipona; José de Acosta.

A escrita de José de Acosta (1539-1600) merece reconhecimento pela qualidade da redação e completude de visão subjacente. Quanto à redação, destacamos a riqueza das fontes pesquisadas e o valor sapiencial encontrado na obra. Quanto à visão que apresenta da realidade, merece consideração a consciência dos problemas catequéticos e econômicos da América, além da clareza e praticidade dos métodos propostos para a evangelização. Destaque-se, ainda, a profunda erudição filosófica e teológica do escritor. Diferentemente de Las Casas, que não poucas vezes criticou pensadores como Aristóteles e o modo como Juan Guínés de Sepúlveda empregou argumentos extraídos do filósofo, Acosta cita positivamente bastante os filósofos, especialmente Aristóteles, além de uma profusão de outros autores. Tal fato torna sua obra um monumento de erudição, habilidade e consistência argumentativa.

Acosta não despreza a seriedade dos problemas atinentes à evangelização: o escândalo da exploração colonial espanhola, a ausência de autênticos missionários e o erro de método tanto na deficiência da língua quanto na pedagogia ilusória e ideologicamente distorcida dos pregadores. Por isso, propõe uma reforma política do método evangelizador: a elaboração de catecismos adequados, a fundação de escolas e cátedras para formação e seleção de missionários e funcionários idôneos para a relação com os indígenas. Tal reforma alicerça-se no “Catecismo de Lima” e numa visão fortemente ilustrada pelos Padres da Igreja. Empregando de modo típico os Padres, e neste caso o *De catechizandis rudibus* (10, 15) de Agostinho, ele exorta: «se o

entendimento goza penetrando as verdades mais sutis, também há de gozar o que entendo como amor, quanto com mais afabilidade descende ao último, com tanto mais força volta à sua intimidade em boa consciência, sem buscar nada daqueles a quem descende, senão sua salvação eterna»¹³⁵. Então, quer pelo entendimento quer pelo amor, cabe a todos os catequistas enfrentarem o cansaço e empenharem-se verdadeira e completamente no trabalho pela salvação eterna dos indígenas. Dito isso, analisemos como Acosta emprega as fontes, estrutura a obra e define a excelência dos missionários.

1. O uso das fontes

Entre os primeiros elementos que merecem destaque na escrita de Acosta está o uso das fontes: o autor faz referência a trinta e oito fontes distintas, mas o que impressiona é a acuidade do emprego das mesmas. Entre as fontes, destacamos inicialmente trinta e nove livros do Antigo Testamento e vinte e cinco livros do Novo. Além disso, ele cita catorze Concílios eclesiais, o que revela não só um grande conhecimento da Tradição cristã, mas também evidencia a consciência de pertença a uma forma argumentativa própria. Entre os Concílios, Acosta cita vinte e uma vezes o Tridentino e vinte e quatro vezes o Concílio Limense (Peru, Lima: primeiro concílio, 1551-1552; segundo, 1567-1568; terceiro, 1582-1583). Considerando o teor de ambos, pode-se intuir algo sobre o sentido básico da compreensão eclesial do autor, pois embora não despreze a disciplina romana destaca o comprometimento com a reflexão e busca de uma compreensão eclesial fundamentalmente voltada para as necessidades iminentes do seu tempo e da realidade em que se encontra.

Além dos textos eclesiais, o maior destaque encontra-se nas múltiplas citações dos Filósofos e dos Padres. Cita nove Padres e oito Filósofos. Entre os Filósofos, Fílon, Epimênides, Sêneca e Platão receberam uma referência apenas. De Cícero citou duas obras e de Plutarco, três. Também Aristóteles e Tomás de Aquino mereceram grande atenção: de ambos citou sete obras, atribuindo a Tomás onze referências e a Aristóteles vinte e sete referências, o que mostra a amplitude das análises e considerações da filosofia como um dos eixos estruturantes da sua argumentação que o faz a partir das citações e discussões diretas dos autores em questão.

¹³⁵ ACOSTA, José de, *De procuranda Indorum salute*, 2 vol., edición bilingüe (Corpus Hispanorum de Pace) Consejo Superior de Investigaciones Científicas, Madrid 1984-1987, IV, XXI, 2, p. 161.

Contudo, não é somente esses aspectos que merecem destaque. Diferentemente de Bartolomeu de Las Casas, por exemplo, que interpreta crítica e polemicamente a herança aristotélica no seu discurso em Valladolid, Acosta faz referências positivas a Aristóteles. Para desautorizar os argumentos de Juan G. Sepúlveda, Las Casas desarticula a lógica aristotélica em favor de uma compreensão “igualitarista” e salvacionista da sociedade. Exemplifiquemos as diferenças:

Adeus, Aristóteles! O Cristo, que é a verdade eterna, deixou-nos este mandamento: “Amarás ao próximo como a ti mesmo”. [...] Apesar de ter sido um filósofo profundo, Aristóteles não era digno de ser salvo e de chegar a Deus pelo conhecimento da verdadeira fé (Las Casas, *Apologia*, 3).¹³⁶

Las Casas não admite doravante o valor da lógica aristotélica, pois o filósofo ainda considera a possibilidade, de certa forma, de eventualmente admitir-se a superioridade entre parcelas da sociedade humana, além de não ter conhecido a verdade da revelação. Para Las Casas, a universalidade do amor ao próximo veta qualquer possibilidade de considerar alguma forma de escravidão como algo legal. O amor revelado no cristianismo funda uma sociedade estruturada na igualdade entre todos os povos. O contrário da igualdade dos povos e, inclusive o direito à guerra justa, estão, segundo Las Casas, alicerçados na lógica aristotélica que subjaz aos argumentos de Sepúlveda:

...Qui prudentia, ingenio, virtute omni ac humanitate tam longe superantur ab Hispanis, quam pueri a perfecta aetate, mulieres a viris: saevi et immanes a mitissimis, prodigi et intemperantes a continentibus et temperatis, denique quam simiae prope dixerim ab hominibus.

... Los cuales en prudencia, ingenio, virtud y humanidad son tan inferiores á los españoles como los niños á los adultos y las mujeres á los varones, habiendo entre ellos tanta diferencia como la que va de gentes fieras y crueles á gentes clementísimas, de los prodigiosamente intemperantes á los continentibus y templados, y estoy por decir que de monos á hombres.¹³⁷

¹³⁶ TODOROV, Tzvetan, *A conquista da América: a questão do outro*, Tradução de Beatriz Perrone-Moisés. Martins Fontes, São Paulo 2003, pp. 233-234.

¹³⁷ SEPÚLVEDA, Juan Ginés de, *Democrates alter sive de justis belli causis apud indos*, Prólogo, traducción y edición de Marcelino Menéndez y Pelayo, Boletín de la Real Academia de la Historia, 21 (1892). 257-369, aqui pp. 304-305 (edição online na Biblioteca Virtual Miguel de Cervantes).

Segundo Las Casas, a lógica de Sepúlveda é fundamentalmente aristotélica, o que denuncia um uso, ou melhor, um abuso da argumentação do Estagirita. Ao contrário de Las Casas, Acosta emprega a argumentação aristotélica positivamente. Para exemplificar, vejamos a consideração da antropofagia à luz do pensamento aristotélico:

E a Sagrada Escritura o condena gravemente: entre outras coisas, acusa severamente aos antigos adoradores dos ídolos de que *comiam entranhas humanas*. Também a filosofia ensina que este costume é bestial, e diz Aristóteles que se deve contar entre os maiores opróbrios das ações humanas. Para derramar o sêmen humano não pode ser causa honesta aliviar o corpo senão em legítimo matrimônio, ainda que pela retenção desse humor se seguisse a morte. Assim tampouco nenhuma necessidade de satisfazer a fome pode tornar lícito comer carne de cadáver humano.¹³⁸

Dentro da argumentação sobre o reto amor a si mesmo, Acosta emprega argumentos do Estagirita para evidenciar a impossibilidade de se colocar as necessidades humanas acima de qualquer norma da lei natural. Nenhuma necessidade humana justifica a antropofagia, nem as uniões sexuais ilícitas. Tanto nessa quanto em diversas outras passagens, Acosta aproxima a compreensão aristotélica dos ensinamentos da Escritura. Nesse aspecto, difere tanto da distorção que Sepúlveda operou nos argumentos aristotélicos para supostamente justificar a inferioridade dos indígenas quanto da recusa de Las Casas em considerar a seriedade do autor e demonstra que Aristóteles, embora sem conhecer a revelação, ainda assim contém argumentos e princípios que coadunam perfeitamente com a compreensão cristã. Nesse sentido, Acosta não só cita Aristóteles como argumento de autoridade, mas também reflete sobre seus argumentos procurando justificar coerentemente suas posições.

A outra fonte que o autor continuamente referencia são os Padres. Entre os nove Padres que cita, apenas Hilário recebe somente uma referência. De Basílio, Cypriano e João Damasceno cita três obras de cada. De Gregório Nazianzeno, cinco obras. De Ambrósio, sete e oito obras de Jerônimo, além de quinze obras de Crisóstomo com vinte e nove referências e vinte e cinco obras de Agostinho com sessenta e nove referências. A considerar Filósofos e Padres, Tomás de Aquino recebeu onze referências, Aristóteles, vinte e sete,

¹³⁸ ACOSTA, *De procuranda Indorum salute*, op. cit., V, XII, 4, p. 281.

Crisóstomo, vinte e nove e Agostinho, sessenta e nove referências, o que nos permite entender a lógica subjacente aos argumentos de Acosta. Entre os Filósofos, Tomás e Aristóteles destacam-se e entre os Padres, Crisóstomo e Agostinho. Para além do aspecto numérico, fica patente o valor atribuído aos Padres na reflexão de Acosta. Visto que ele não apenas cita os Padres e os Filósofos, mas desenvolve rigorosamente a argumentação de cada autor que cita e explicita sua interpretação. Ele não os cita como argumento de autoridade, mas argumenta a partir de cada aspecto do pensamento dos autores e, geralmente, expande a perspectiva analisada. Com isso, já podemos responder parcialmente à primeira questão presente no resumo. Em Acosta encontram-se três eixos estruturantes da sua argumentação: a Escritura e a Tradição, exemplificada pelos Concílios; a Filosofia cujos representantes principais São Tomás e Aristóteles e a Teologia alicerçada fundamentalmente nos Santos Padres, especialmente em Crisóstomo e Agostinho. Embora recorrendo a fontes distintas, Acosta não menospreza as diferenças. Não sobrepõe a Teologia ou a Tradição à Filosofia ou vice-versa. Antes, procura articular a argumentação servindo-se dos principais elementos presentes nas mesmas, embora seu interesse precípua seja catequético e missionário.

2. Estrutura da obra

De procuranda indorum salute consta de dois volumes e somente o segundo (a que tivemos acesso) com quinhentas e vinte e uma páginas em edição bilíngue latim e espanhol. Nesse volume encontram-se os livros quarto, quinto e sexto, destinados, respectivamente, aos ministros espirituais, ao Catecismo e ao método de catequizar e à administração dos sacramentos aos índios. No livro quarto destacam-se aspectos fundamentais da compreensão acostiana sobre os ministros. Após sublinhar a nobreza do ministério sacerdotal e descrever a situação de atraso e a perversidade dos costumes daqueles a quem se dirige a ação missionária, Acosta passa ao elenco de características imprescindíveis aos ministros: idoneidade de caráter, conhecimento necessário da língua dos índios, ciência necessária aos sacerdotes, necessidade de teólogos eminentes no Novo Orbe, cultivo da virtude, isenção de avaréza, necessidade da oração e do exemplo de vida. Essas e outras características constituem os traços fundamentais dos missionários que devem buscar, antes de tudo, o bem dos povos aos quais se destinam. Todo o trabalho dos ministros não se reduz à mera obrigação, por isso o fruto esperado nasce de três pressupostos

fundamentais: o ministro esteja consciente de que administra os mistérios divinos e deve amar os seus ouvintes, pois toda a sua obra nasce do amor missionário e retorna ao amor divino; o ministro trabalhe com esperança de colher bons frutos e para isso, «desterre a avareza, dê exemplo de vida íntegra, refute do alcance dos índios suas vãs opiniões, mostre-os o caminho da verdade e insiste, ministro do Evangelho, com toda diligência nestes pontos» e, finalmente, trabalhe consciente da utilidade do seu esforço, pois conduz os homens à salvação e “só com paciência se obtém o fruto”¹³⁹.

O quinto livro dedicado ao Catecismo e ao método de catequizar destaca o “cristocentrismo” catequético do cristianismo. Dentre as verdades fundamentais do catecismo destacam-se o mistério da Trindade, a necessidade do conhecimento de Cristo para a salvação, o mistério da Igreja, os preceitos do Decálogo, a refutação das idolatrias, o amor a si mesmo e ao próximo, o compromisso dos párocos e o trabalho dos Jesuítas nas Paróquias. Tanto no diálogo com os indígenas quanto na administração dos sacramentos, o ministro esteja atento para transmitir adequadamente tanto as verdades do catecismo quanto para perseverar na exigente obra missionária. Nesse livro, destacam-se entre os frutos esperados das missões: a salvação dos índios mediante o exemplo de honestidade e integridade de vida dos missionários, pois «o ensinamento do servidor do Evangelho não caia desnaturalizado por motivos de avareza ou por sinistro rumor de leviandade»; os párocos não se façam conhecer somente pela repreensão e castigo, mas pela capacidade de «consolar, interceder e fazer-se amigo de todos os implicados»¹⁴⁰ na missão; mediante o reconhecimento da amizade dos missionários, os índios naturalmente aproximam-se dos sacramentos, especialmente a penitência; difunda-se a Palavra de Deus para que aprendam de memória o catecismo, instruem-se na fé e adotem retos costumes, exortem a ponto dos índios se submeterem livremente à voz e à autoridade do pregador. Enfim, como fruto do método catequético espera-se «o exemplo; a beneficência; a administração dos sacramentos, especialmente da penitência; e, por último, a promoção e divulgação da Palavra de Deus»¹⁴¹.

O sexto livro trata da administração dos sacramentos aos índios. Começa pelo método e apresenta as disposições necessárias aos sacramentos, como a

¹³⁹ ACOSTA, *De procuranda Indorum salute*, op. cit., IV, XXII, 2, 171 e IV, XXII, 3, p. 173.

¹⁴⁰ ACOSTA, *De procuranda Indorum salute*, op. cit., V, XXII, 1, 337 e V, XXII, 2, p. 337.

¹⁴¹ ACOSTA, *De procuranda Indorum salute*, op. cit., V, XXII, 4, p. 339.

vontade, a fé e a conversão necessárias à recepção do batismo, assim como toda a disciplina necessária e complementar à administração dos demais sacramentos, destacando-se, sobretudo, a penitência, o matrimônio e a extrema-unção. Anotam-se ainda os impedimentos aos sacramentos e finaliza com as causas da salvação dos índios, sendo essa a razão e o fim de todo o trabalho missionário. Também nesse livro Acosta destaca os elementos fundamentais desejados nessa obra: o progresso na religião cristã deve ultrapassar todas as ganâncias e rendas esperadas pelos príncipes e autoridades cristãs; o zelo pelas coisas divinas seja a razão que governe todos os esforços dos missionários; o capricho próprio e a cobiça deem lugar à vocação e dedicação dos religiosos. Acosta não se engana quanto à dificuldade de realização de todos os objetos sistematicamente apresentados em cada parte, no entanto, afirma que «humanamente isto é totalmente impossível, mas para Deus tudo é possível. Porque isto seja difícil aos olhos deste povo, viria a ser por isso difícil aos meus olhos?, diz o Senhor»¹⁴².

Após considerar as fontes do pensamento de Acosta e conscientes da estrutura da obra, podemos retomar a segunda pergunta que orienta nossa investigação: qual é o valor do método e o teor do conteúdo propostos por ele para pensar a transmissão do cristianismo? Notoriamente se reconhece o desejo de Acosta em constituir um trabalho missionário que não só atinja objetos práticos e cristianizadores, mas que tenha verdadeira eficiência catequética. Cabe-nos, então, considerar sua busca de excelência missionária no intuito de explicitar tanto o valor do método proposto quanto o teor do conteúdo anunciado. Para tanto consideraremos na terceira parte desse artigo a dignidade dos ministros, o método e o conteúdo do anúncio missionário.

3. A excelência missionária

Para esta reflexão, não nos interessamos somente por destacar os elementos de resposta à questão, mas também evidenciaremos o lugar da influência dos Padres no pensamento do nosso autor. Toda a teologia do ministério e da missão acostiana depende fundamentalmente da sua filiação ao pensamento patrístico, por isso consideremos sua compreensão sobre o ministério na pessoa do ministro, o método catequético e o conteúdo da missão.

¹⁴² ACOSTA, *De procuranda Indorum salute*, op. cit., VI, XXIV, 4, p. 491.

a) A decência do ministro

Pode-se afirmar que há em José de Acosta uma teologia do ministério ordenado. Ele considera o ministro e reflete sobre a sua dignidade ressaltando não só o que são os ministros presentes na América, mas, antes, como devem ser e se comportar os ministros que assumem o encargo missionário. Antes de destacar a excelência do próprio ministro, Acosta faz questão de elencar uma série de condições necessárias para o bom e digno desempenho do ministério. O ministro não pode ser qualquer pessoa que somente manifeste boa disposição para o trabalho; antes, deve ser alguém imbuído de uma série de características essenciais à missão e ao compromisso assumido. As características essenciais ao ministro já foram apresentadas no Concílio de Trento e Acosta faz questão de frisar e destaca-las nos seus aspectos fundamentais no capítulo dedicado à *Ciência necessária ao sacerdote*.

Ao ministro compete o conhecimento da língua para a reta transmissão da doutrina segundo a capacidade dos ouvintes, pois ele transmitirá as verdades do credo, os mistérios da fé, os mandamentos de Deus e o ensinamento da prática dos sacramentos. Mas não bastam ao ministro essas características como se fosse o compêndio de todos os dons, espera-se também que o ministro tenha uma vida honrada e tenha com quem se instruir nas questões mais difíceis, por isso necessário se faz que haja boas escolas e as doutrinas sejam transmitidas com profundidade. Ademais, o ministério exige ainda se «apoiar mais na prudência e no conhecimento da condição e costumes indígenas que em refinadas letras», ou seja, a vida pura e reta e uma profunda “sensibilidade prática” serão mais úteis ao ministro que somente uma grande erudição. Aliado à sensibilidade para o discernimento entre o bem e o mal, Acosta afirma que «ajudará muito a leitura dos Padres como Gregório, Basílio, Bernardo e outros, e a meditação sobre as Sagradas Escrituras»¹⁴³. Isso constitui um perfil missionário profundamente “pastoral e santo”, isto é, atento à realidade em que trabalha e voltado para o ensinamento do Senhor. Tais conselhos não só são sábios, mas conservam uma grande atualidade e valor para todos os tempos, pois o ministério pensado por Acosta alicerça-se, principalmente, na retidão de caráter do ministro, na busca da verdadeira sabedoria e no reto conhecimento. Além disso, ele reafirma o ideal da santidade como meta do ministério, pois somente pelo exemplo pode-se verdadeiramente catequizar.

¹⁴³ ACOSTA, *De procuranda Indorum salute*, op. cit., IV, X, 2, pp. 85-87.

Ele assevera: deseja-se ainda no «ministro de Deus uma exímia santidade de vida junto com iguais méritos de prudência e habilidade»¹⁴⁴.

Além da exortação à meditação dos Padres, Acosta cita-os explicitamente como exemplo de vida e ministério. E como se isso não bastasse, acrescenta uma séria exortação sobre a vida e a condução esperada dos ministros, pois aos Padres já causava escândalo um ministro que não fosse digno de tão grande missão. Os que não catequizam pelo exemplo são indignos de sua missão e mais, os que não primam pela santidade de vida, sejam declarados inimigos da grei do Senhor. No capítulo dedicado à *Excelência do ministério sacerdotal*, ele recorre à carta de Dionísio a Demófilo para fundamentar tão grande ideal de vida e ministério:

*Se, pois é santa a distinção dos sacerdotes que iluminam o mundo, sem dúvida se desviaram por completo da ordem sacerdotal e de toda virtude o que não está iluminando e muitíssimo mais o que não está iluminado. E a mim me parece que este é demasiado audaz se se atreve a exercer o ministério sacerdotal e não tem medo, nem teme celebrar mistérios, sem mérito seu, e pensa que se ocultam a Deus os pensamentos que se escondem em sua consciência, e crê enganar a Deus, ao que falsamente chama pai, e ousa levar ao altar suas próprias blasfêmias (pois não se podem chamar orações) e as pronuncia, como faria Cristo sobre aqueles sinais sagrados. Não é este um sacerdote, senão inimigo, funesto, desleal, joguete de si mesmo, e lobo vestido em pele de ovelha para a grei do Senhor.*¹⁴⁵

Ao ministro compete o dom de anunciar e catequizar, porém a eficácia do seu ministério decorre fundamentalmente da santidade e do exemplo de vida. Quer pela capacidade de meditar a Palavra e a leitura dos Padres quer pela prudência e santidade, o ministro só se torna verdadeiramente digno à medida que sua vida, iluminada pelo Senhor, ilumina os demais no caminho de santidade. Todo afastamento da prudência e santidade torna indigno aquele que deve ser o ministro dos sinais sagrados no mundo. Tendo dado tamanho destaque à dignidade do ministro e às exigências fundamentais do seu ministério, Acosta volta-se ao método de ensino adequado para o uso do ministro.

¹⁴⁴ ACOSTA, *De procuranda Indorum salute*, op. cit., IV, X, 2, p. 87.

¹⁴⁵ ACOSTA, *De procuranda Indorum salute*, op. cit., IV, I, 3, pp. 9-11.

b) O método de ensino

O ministro não tem as mesmas funções de um homem de Estado. Ele não vem em nome do Estado ou do Imperador para realizar uma obra na América. Antes, o ministro aproxima-se das pessoas mediante a “autoridade outorgada por Deus”¹⁴⁶. Com essa afirmação que, aparentemente é banal, Acosta marca a profunda diferença entre o que faz o ministro e o que fazem os demais homens do Estado. O ministro não vem aos povos em nome do Estado, mas em nome de Deus. Ele não é um servo ou funcionário que visa manter a ordem social por amor ao Império, mas, antes, ele vem «para servir a Deus e presidir o povo com autoridade outorgada por Deus». A compreensão da função do ministro para Acosta é verdadeiramente extraordinária, pois não o faz depender do poder do Estado, mas unicamente da ordem divina. Por isso, o ministro deve administrar os mistérios, «perdoar os pecados e pregar a Palavra de Deus», porque é a razão de todo o ministério. Ademais, «do mesmo modo que estes (os índios) têm veneração ao sacerdócio e o veem como um dom do céu, assim nós nos fazemos dignos de tão alto mistério por nossa santidade de vida»¹⁴⁷. Novamente, Acosta destaca a santidade de vida como um elemento fundamental no ministro, pois somente pela santidade torna-se eficaz a catequese do ministro. O autor, reiteradamente, alia santidade e eficácia ministerial. Sendo a santidade o primeiro aspecto, o segundo que ele destaca é o exemplo.

No capítulo dedicado ao *Exemplo de vida*, ele faz notar que não se coaduna com o ministério nenhuma espécie de esperteza, afeminamento, indecência, licenciosidade, impureza e falsidade. Antes, o ministro prime pelo bom testemunho alheio sobre sua conduta, continência, desprendimento financeiro e aja com a consciência de que Deus, os anjos e os homens contemplam continuamente suas ações. Ele afirma novamente recorrendo aos Padres:

Não só manda que seja bem conhecida em tudo sua (do sacerdote) decência, senão também sua integridade e seriedade, de sorte que não se possa notar nenhum sinal de esperteza: um olhar atrevido, um rosto afeminado, uma palavra indecente; que não tenha nenhum costume licencioso, nada que cheire a desejos impuros de coração, senão que seu porte mesmo, seu modo de andar, todas suas conversas estejam plenas de uma agradável seriedade. Tenha em conta aquelas

¹⁴⁶ ACOSTA, *De procuranda Indorum salute*, op. cit., VI, XIX, 1, p. 455.

¹⁴⁷ ACOSTA, *De procuranda Indorum salute*, op. cit., VI, XIX, 1, p. 455.

palavras de São Jerônimo, já ancião: *Qualquer falsidade que com probabilidade se possa dizer de ti, evita de antemão que se diga*. Finalmente, ganhe-se a estima dos homens nestes pontos, me refiro à continência e ao desprendimento do dinheiro. [...] Comporte-se, portanto, o ministro do Evangelho de tal maneira que em todo momento tenha presente que está sendo espetáculo diante de Deus, dos anjos e dos homens.¹⁴⁸

O ministério exposto por Acosta implica tanto a ausência de esperteza, em todos os seus aspectos, quanto a retidão capaz de conquistar a todos, quer seja no dizer quanto na continência, no desprendimento e na certeza de que tudo fazem diante de Deus, dos anjos e dos homens. Com isso, completa-se a outra face do ministério: a primeira é a santidade, a segunda, o exemplo. Daí se conclui que o método catequético somente atinge sua eficácia mediante a santidade e o exemplo de vida. Não há palavra do ministro que se sustente exceto no alicerce da vida santa e exemplar. Tal como é a condição dos ouvintes, tal deve ser a disposição do ministro, pois embora a todos falte a capacidade de “pensar a Trindade” não obstante tanto o ministro quanto os ouvintes busquem verdadeiramente “uma fé simples e sincera”, pois a razão do ministério não é erudição, mas a transmissão a todos os ouvintes da verdade que os salva¹⁴⁹.

Após apresentar o ministro e o método catequético, cumpre-nos explicitar finalmente o conteúdo que o ministro deve ensinar. Naturalmente, Acosta não difere nem se distancia da tradição eclesial, mas curiosamente recorre de novo aos Padres para apresentar o núcleo da fé cristã.

c) O conteúdo a ensinar

Acosta inicia a exposição do capítulo *O mistério da Trindade há que ensiná-los a todos* expressando a distinção entre pensar e crer na Trindade. Como já mencionamos, Acosta não considera possível “pensar” a Trindade, mas a todos, inclusive ao próprio ministro, é possível cultivar uma “fé simples e sincera”. A impossibilidade de “pensar” a Trindade decorre do fato de ser «um mistério sutil e que ultrapassa muito o sentido humano»¹⁵⁰. Por isso, mesmo quem quisesse não conseguiria apreender todo o mistério da Trindade, embora ele possa ser assimilado pela fé. Naturalmente, essa distinção

¹⁴⁸ ACOSTA, *De procuranda Indorum salute*, op. cit., IV, XVII, 3, pp. 133-135.

¹⁴⁹ ACOSTA, *De procuranda Indorum salute*, op. cit., V, VI, 2-3, p. 231.

¹⁵⁰ ACOSTA, *De procuranda Indorum salute*, op. cit., V, VI, 2-3, p. 231.

de Acosta, seguidas da expressão “alguns dizem” e “os Padres disseram” mostra claramente a herança do seu pensamento. E ainda no mesmo capítulo sobre o mistério da Trindade, ele assevera: «Dizem que o mistério da Trindade consiste em crer três pessoas em uma mesma e única essência; e que há muitos que não são capazes de pensar que é distinção de pessoas e que é unidade de essência»¹⁵¹. O nosso autor é consciente do núcleo fundamental do credo trinitário, mas também reconhece que muitos “não são capazes de pensá-lo”. Naturalmente, pensar a Trindade não é tarefa fácil, mas nem por isso ele se resigna à incapacidade de comunicar o conteúdo da missão.

A inquietação catequética acostiana o conduz novamente ao cerne do conteúdo missionário e ao núcleo do ensinamento dos Padres. Depois de citar Dionísio e São Jerônimo, agora é a vez de Agostinho. Na tentativa de tornar plausível a compreensão trinitária, ele cita tanto a *Epistola 169 ad Evodium* (PL 33, 742-748) quanto o *De Trinitate* (V, 2-6, PL 42, 936-946): «Tudo o que há que sentir deste mistério, o encerrou a Igreja nestas palavras: *Que se adore a propriedade nas pessoas, a unidade na essência e a igualdade na majestade*. A isso reduz São Agostinho, na carta que escreveu a Evódio, tudo o que escreveu em quinze livros sobre a Trindade»¹⁵². As palavras de Agostinho apresentadas em itálico mostram que no núcleo fundamental da fé não está uma teoria ou um conhecimento a ser adquirido, mas uma forma de compreensão: adorar constitui o primeiro passo e adorando, reconhecer as propriedades pessoais e a unidade e igualdade das pessoas. Com isso, Acosta não se afasta em nada da fé eclesial, porém a traduz, nas palavras de Agostinho, em uma forma mais acessível aos simples que creem no Senhor. Além disso, aponta para a condição fundamental da vida de quem crê: a adoração. Não se trata de pensar a Trindade, mas adorá-la.

Explicitado o elemento fundamental da vida de fé, Acosta passa à compreensão do que decorre da fé trinitária, a saber: o amor a si e ao próximo, bem como o respeito à lei natural. E já previamente cabe destacar que Acosta não conserva a postura de Las Casas nem a de Sepúlveda. Para o primeiro, era necessário refutar Aristóteles que, indiretamente, servira à fundamentação do direito à guerra justa com os bárbaros, incluindo os índios, o que tornou o Estagirita, um adversário indireto para Las Casas. Para o segundo, certa lógica aristotélica interpretada a modo próprio permitiu o reconhecimento não só do direito de guerra, mas também da superioridade da raça europeia frente à

¹⁵¹ ACOSTA, *De procuranda Indorum salute*, op. cit., V, VI, 5, p. 233.

¹⁵² ACOSTA, *De procuranda Indorum salute*, op. cit., V, VI, 6, p. 235.

indígena. A postura de Acosta difere da de ambos. Antes, porém, vejamos o que ele afirma sobre o amor:

Depois de explicar o que se refere ao culto de Deus, segue-se tratar do amor ao próximo. Há que amar ao próximo como a si mesmo. E ninguém se ama a si mesmo como convém, se abandona o cuidado de sua saúde corporal e espiritual ou não persevera nela. O primeiro que é necessário inculcar aos índios, sobretudo aos bárbaros, é que olhem por sua própria saúde e não atentem contra ela, como muitas vezes fazem, por desespero ou por obstinação.¹⁵³

No capítulo *O reto amor a si mesmo*, nosso autor não só exprime o fundamental do segundo mandamento, mas antes explicita o significado do amor a si: o cuidado da saúde corporal e espiritual e o não atentar contra a própria vida. Cuidar da saúde e preservar a vida parece, à primeira vista, algo natural, porém não o é se consideramos o contexto em que Acosta escreve. Sabemos que não foram poucos os índios mortos pelos europeus¹⁵⁴, e quando ele apresenta esses dois cuidados como o conteúdo do amor próprio, ele naturalmente está reconhecendo não só a dignidade dos índios quanto o direito à própria vida. Se, para Sepúlveda, a diferença entre os europeus e os índios equivalia à diferença entre os homens e os macacos, para Acosta, os índios devem aprender o amor a si, não só como mandamento mas antes como forma para conservarem a própria saúde e não atentarem contra a própria vida. Nesse sentido, a catequese aportaria um grande benefício à vida indígena, pois não só lhes anunciaria a salvação, mas antes contribuiria para preservar a saúde e a vida em seus aspectos elementares. Ao querer preservar a vida dos índios, Acosta não só insurge-se contra a política vigente, mas antes nega não só todo massacre indígena, como se pode ler nas palavras de T. Todorov¹⁵⁵, mas também reconhece ao índio o direito de uma vida digna, em que sua saúde seja integralmente conservada. E mais, o amor a si não se reduz a essas dimensões. «Pertence também ao reto amor a si mesmo não interferir no uso da razão pela embriaguez nem fazer do homem uma besta ou, melhor

¹⁵³ ACOSTA, *De procuranda Indorum salute*, op. cit., V, XII, 1, p. 277.

¹⁵⁴ TODOROV, *A conquista da América*, op. cit., p. 191: «Sem entrar em detalhes, e para dar somente uma ideia global (apesar de não nos sentirmos totalmente no direito de arredondar os números em se tratando de vidas humanas), lembramos que em 1500 a população do globo deve ser da ordem de 400 milhões, dos quais 80 habitam as Américas. Em meados do século XVI, desses 80 milhões, restam 10. Ou, se nos restringirmos ao México: às vésperas da conquista, sua população é de aproximadamente 25 milhões; em 1600, é de 1 milhão.»

¹⁵⁵ TODOROV, *A conquista da América*, op. cit., p. 191.

dizendo, uma fera cruel e muito perigosa»¹⁵⁶. Esse amor ensina a viver de tal modo que toda a dignidade do índio seja integralmente resguardada. Finalmente, a última dimensão do amor a si revela-se no respeito à lei natural:

Todos estes pecados da carne, o catequista há de combatê-los assídua e gravemente, e proceder com severidade contra os violadores da lei natural. [...] Há que ensinar aos bárbaros, de todas as maneiras possíveis, a que aprendam a amar-se a si mesmos, seus sentidos e seu corpo, e a conservar-se conforme a natureza.¹⁵⁷

O amor a si implica o respeito aos sentidos e ao corpo, bem como a capacidade de conservar-se conforme a natureza. Acosta reconhece a existência de uma lei natural, mas uma lei tal que não justifica, como outros quiseram o “direito natural” à escravidão ou à guerra, mas uma lei que veta a violação aos direitos naturais. Essa lei natural que pode ser de tal modo universalizada, porque conserva a vida de todos os que por ela forem tutelados. Essa lei natural que decorre do amor a si tem sua expressão completa no capítulo seguinte: *O amor ao próximo*. Nele afirma-se: «De todos estes deveres há uma lei natural gravada e impressa na alma dos homens: O que não queres que façam contigo, não o faças tu com outros»¹⁵⁸. Dito isso, é natural que Acosta, por todos os meios, recuse qualquer discurso conivente com a escravidão ou com forma semelhante de degradação dos índios. Pode-se dizer que o conteúdo do ensinamento cristão, segundo Acosta, não é senão adorar a Trindade, amar a si e ao próximo e conservar a lei natural impressa em cada homem. Desse modo, ele não só sintetiza quanto elabora um breve catecismo das verdades fundamentais para os missionários.

O dito já é suficiente para responder à segunda questão: qual é o valor do método e o teor do conteúdo propostos por ele para pensar a transmissão do cristianismo? Quanto ao valor do método, pensamos que dificilmente a catequese cristã discordará de que a santidade e o exemplo de vida permanecem como os elementos fundamentais para o anúncio cristão. Obviamente, que aliado aos cuidados da língua, o conhecimento adequado, as verdades ensinadas, a ausência de avareza e de outras formas desonrosas de vida. Quanto ao conteúdo a ensinar, a catequese conservou os mesmos mandamentos. E, não se admire, que o direito à vida, o cuidado da saúde e a lei natural até os nossos

¹⁵⁶ ACOSTA, *De procuranda Indorum salute*, op. cit., V, XII, 3, p. 279.

¹⁵⁷ ACOSTA, *De procuranda Indorum salute*, op. cit., V, XII, 7, p. 285.

¹⁵⁸ ACOSTA, *De procuranda Indorum salute*, op. cit., V, XIII, 1, p. 287.

dias conservem tamanha atualidade na palavra dos missionários. Com isso, afirmamos não só a riqueza da obra de Acosta, mas também a atualidade de muitos dos seus aspectos fundamentais. E, finalmente, destaquemos todo o valor atribuído aos Padres e à Filosofia na lógica da sua argumentação. Tanto os Padres quanto os Filósofos não são citados como argumentos de autoridade, mas como parte de uma lógica e de uma argumentação que explicita as verdades fundamentais numa linguagem adequada ao tempo em que escreveu. E não nos admiremos se essa linguagem permanece atual!

DAVID JIMÉNEZ CASTAÑO*

**SOBRE EL SABIO INSTRUIDO DE FRANCISCO GARAU S.J.
Y, MÁS CONCRETAMENTE, SOBRE EL ANTIMAQUIAVELISMO
DE LA TERCERA PARTE DE *EL SABIO INSTRUIDO
DE LA NATURALEZA***

On the learned wise man by Francisco Garau S.J. and, more precisely, on the anti-machiavellism of the third part of El sabio instruido de la naturaleza

Abstract

The aim of this brief paper is to analyze the philosophical project of the Spanish Jesuit of the 17th century Francisco Garau. Its *Sabio Instruido* is composed by two groups of emblem books called *El Sabio Instruido de la Gracia* (in two volumes) and *El Sabio Instruido de la Naturaleza* (which is divided in three different parts). In fact, what we are going to do is to focus all our attention on the third one: *Tercera Parte del Sabio Instruido de la Naturaleza*, to compare his antimachiavellian and catholic political philosophy with the realism of the florentine thinker.

Key words: History of Modern Philosophy; History of Modern Political Philosophy; Emblem Books.

Autores: Francisco Garau; Machiavelli.

* Profesor asociado del Departamento de Filosofía, Lógica y Estética adscrito a la Facultad de Filosofía de la Universidad de Salamanca. Mi campo de investigación es la historia de la filosofía moderna y, en concreto, la historia de la filosofía política moderna. djimenez@usal.es.

Abstract

El propósito de este breve trabajo es el de analizar el proyecto filosófico del jesuita español del siglo XVII Francisco Garau. Su *Sabio Instruido* se compone de dos grupos de libros de emblemas llamados *El Sabio Instruido de la Gracia* (en dos volúmenes) y *El Sabio Instruido de la Naturaleza* (el cual está dividido en tres partes diferentes). De hecho, lo que vamos a hacer es centrar toda nuestra atención en el tercero: la *Tercera Parte del Sabio Instruido de la Naturaleza*, para comparar su anti-maquiaveliana y católica filosofía política con el realismo del pensador florentino.

Palabras clave: Historia de la Filosofía Moderna; Historia de la Filosofía Política Moderna; Libros de Emblemas.

Autores: Francisco Garau; Maquiavelo.

1. Introducción

Francisco Garau, jesuita nacido en Gerona en 1640, es tristemente famoso por ser uno de los protagonistas de los Actos de Fe celebrados en Mallorca en 1691 y por la redacción de la obra que recoge el desarrollo de los mismos: *La Fe Triunfante*¹⁵⁹. Sin embargo su vida y su obra no pueden ser reducidas únicamente a estos hechos tan truculentos y alejados de nuestros intereses. Para hacer justicia a su figura hay que decir también que ejerció de catedrático de Prima en el Colegio de Belén que la Compañía tenía en Barcelona y posteriormente de calificador sinodal de algunas de las ciudades más importantes del Reino como la propia Barcelona, Zaragoza y Palma de Mallorca¹⁶⁰.

Pero desde el punto de vista filosófico lo que más nos importa a nosotros es el conjunto que forman sus tres partes de *El Sabio Instruido de la Naturaleza* y el tomo único de *El Sabio Instruido de la Gracia*, publicadas por primera vez entre el 1675 y el 1700¹⁶¹. La intención de todas ellas es la de proporcionar

¹⁵⁹ F. GARAU, *La Fe Triunfante*, Ed. Miquel Font, Palma de Mallorca 1984. De la polémica obra de Francisco Garau tenemos una edición crítica actual que puede ser consultada por aquellos que tengan interés en un tema interesante pero que no será abordado aquí.

¹⁶⁰ A. BERNAT VISTARINI, «La Emblemática de los Jesuitas en España: los Libros de Lorenzo Ortiz y Francisco Garau», en R. ZAFRA MOLINA y J. J. AZANZA LÓPEZ (Coords.), *Emblemata Aurea: la Emblemática en el Arte y la Literatura del Siglo de Oro*, Akal, Madrid 2000, pp. 57-68. Los datos biográficos sobre la vida del padre Garau de los que disponemos son escasos. Nos servimos de la exposición realizada por el profesor Vistarini en este artículo y que prácticamente sintetiza lo más fiable de las pocas fuentes de las que disponemos.

¹⁶¹ A. BERNAT VISTARINI, «Emblema in Fabula: *El Sabio Instruido de la Naturaleza* de Francisco Garau», en A. BERNAT VISTARINI y J. T. CULL (Coords.), *Los días del Alción: emblemas*,

a los profesores y a los predicadores ejemplos a los que acudir para apartar a los hombres del mal y del pecado, pero ejemplos que, en todo caso, están extraídos del libro de la naturaleza¹⁶². En concreto, y eso es en lo que nosotros vamos a centrar casi toda la atención de nuestro estudio, la *Tercera Parte del Sabio Instruido de la Naturaleza* se ocupa, a través de «cuarenta y dos máximas políticas y morales, ilustradas con todo tipo de erudición sacra y humana», de atacar «las vanas ideas de la política de Maquiavelo»¹⁶³. Dicho de otro modo:

La *Tercera Parte del Sabio Instruido de la Naturaleza* va explícitamente escrita contra la razón de estado maquiavélica, sustituyéndola por el modelo de organización política que Dios ha cifrado en su libro de la creación¹⁶⁴.

Así pues, de lo que se trata a continuación es de analizar el alcance y límite de este ataque contra el pensamiento del politólogo italiano. Por lo general, y tal y como sería de esperar por parte de un crítico religioso, las tesis fundamentales que componen *El Príncipe*¹⁶⁵ de Maquiavelo serán negadas por inmorales y anticristianas señalando, entre otras cosas, la necesidad de ligar el gobierno de la república a los preceptos católicos o la prioridad del bien común sobre el privado. El plan de trabajo entonces es muy sencillo. En primer lugar haremos una breve presentación de la peripecia editorial del

literatura y arte del Siglo de Oro, P. U. Universitat de les Illes Balears, Palma de Mallorca 2000, pp. 83-91. Tanto en este artículo como en el anterior del profesor Vistarini que acabamos de citar se hace un estudio pormenorizado de la aventura editorial del proyecto intelectual del padre Garau. Baste aquí para lo que nos interesa lo que acabamos de decir: que las cuatro obras que componen lo que podríamos llamar *El Sabio Instruido* tienen su primera edición en los años comprendidos entre 1675 –*El Sabio Instruido de la Naturaleza en Cuarenta Máximas Políticas y Morales*– y 1700 –*Tercera Parte del Sabio Instruido de la Naturaleza*.

¹⁶² *Ibid.*, pp. 84-90. En el primer apartado entraremos con más detalle en el contenido de estas obras y en la intención de las mismas.

¹⁶³ F. GARAU, *Tercera Parte del Sabio Instruido de la Naturaleza*, Cormellas, Barcelona 1712. El título completo de la obra de Francisco Garau es *Tercera Parte del Sabio Instruido de la Naturaleza, con Esfuerzos de la Verdad, en el Tribunal de la Razón; alegados en Cuarenta y Dos Máximas Políticas y Morales. Ilustradas con todo Tipo de Erudición Sacra y Humana contra las Vanas Ideas de la Política de Maquiavelo*. Aunque ya hemos dicho que su primera edición data del 1700, nosotros nos serviremos para el estudio de la misma de la edición de 1712 por ser la última que se conoce y por incluir ya de forma definitiva todos los elementos que se le presuponen a un libro de emblemas.

¹⁶⁴ VISTARINI, «*Emblema in Fabula...*», art. cit., p. 88, n. 9.

¹⁶⁵ N. MAQUIAVELO, *El Príncipe*, Cátedra, Madrid 2008. Para comentar y contraponer el pensamiento político del padre Garau y del pensador italiano nos serviremos de la traducción y edición crítica de una gran conocedora de la obra de Maquiavelo y de su recepción en España: Helena Puigdoménech.

proyecto filosófico de nuestro autor, el cual, de aquí en adelante, sintetizaremos bajo el nombre de *El Sabio Instruido*. En el siguiente apartado desgaremos el contenido y la intención de los dos grandes bloques que componen la obra de Garau: *El Sabio Instruido de la Gracia* y *El Sabio Instruido de la Naturaleza* para, a continuación, centrarnos en la temática y división del texto que más nos interesa y que es la *Tercera Parte del Sabio Instruido de la Naturaleza*. Y por último, entraremos ya a contraponer las concepciones de lo político de Francisco Garau y de Nicolás Maquiavelo. Para ello analizaremos algunas máximas de la *Tercera Parte del Sabio Instruido de la Naturaleza* para ejemplificar dos de sus críticas al pensador florentino: primero, la que niega el protagonismo a la fortuna en el campo de la política para cedérselo por completo a la providencia divina y, segundo, la que explica que sólo puede ser buen gobernante aquel que cumple con las virtudes del buen cristiano. Es verdad que no podemos entrar más en profundidad en esta comparación, pero esperamos que la presentación que hagamos sea lo suficientemente clara como para hacer inteligible el ideario político nuestro autor.

Comencemos pues por analizar la movida peripecia editorial de las cuatro obras que componen el proyecto editorial del padre Garau y que hemos agrupado bajo el sobrenombre de *El Sabio Instruido*.

2. Peripecia editorial de *El Sabio Instruido*

De lo que se trata en este primer apartado es de situar la obra que vamos a presentar, la *Tercera Parte del Sabio Instruido de la Naturaleza*, dentro de la producción del padre Garau. Lo primero que debemos hacer es situar las obras de Francisco Garau cronológicamente y ver el orden de aparición de las mismas, el número de ediciones, los lugares donde fueron impresas, etc. para poder saber más acerca de cómo se va gestando su proyecto. No será éste un análisis muy extenso y mucho menos original ya que prácticamente nos vamos a basar en los estupendos artículos del profesor Vistarini que hemos citado más arriba¹⁶⁶.

El primer libro publicado será *El Sabio Instruido de la Naturaleza en Cuarenta Máximas Políticas y Morales*, publicada por primera vez en Barce-

¹⁶⁶ VISTARINI, «*Emblema in Fabula...*», art. cit., p. 83, n. 2. Para exponer la peripecia editorial de la obra de nuestro autor me baso en esta extensa nota en la que el profesor Vistarini hace una relación pormenorizada de las diferentes ediciones de las obras de Garau.

lona en 1675¹⁶⁷. A esta primera edición le seguirán otras tantas en 1677, 1679, 1687, 1690, 1691, 1702, 1709 y 1711. De todas ellas, nos interesa llamar la atención sobre tres: la de 1687, que es publicada en Lisboa e indica que el éxito de la obra es tal que le permite incluso traspasar las fronteras españolas; la de 1690, que es la primera edición que incluye ya grabados y la convierte en un libro de emblemas –además de incluir también la segunda parte de *El Sabio Instruido de la Naturaleza*–; y la de 1691, que es considerada como la *editio optima* de ambas.

La segunda parte de *El Sabio Instruido de la Naturaleza* llevará por título *El Olimpo del Sabio Instruido de la Naturaleza y Segunda Parte de las Máximas, Políticas y Morales, Ilustradas con Todo Género de Erudición Sacra y Humana* y aparecerá por primera vez en 1680. La misma tendrá reimpresiones en 1681, 1687, 1688 y 1691 y 1704. Cabe decir que a partir de la edición de Lisboa de 1687, la publicación de esta obra va alternando la combinación con la primera parte con la presentación independiente del segundo volumen.

La tercera obra en aparecer no será la *Tercera Parte del Sabio Instruido de la Naturaleza*, sino que el padre Garau dará prioridad ahora al otro gran bloque que compone su proyecto intelectual: *El Sabio Instruido de la Gracia, en Varias Máximas, o Ideas Evangélicas, Políticas y Morales*. Éste consta de dos volúmenes y su primera edición es de 1688. Le siguen reimpresiones en 1690, 1693, 1698, 1703, 1709 y 1711. Es interesante destacar que éste será el único texto de la tetralogía traducido al latín y que se publicará en Alemania en 1731 y 1732.

Y por último tenemos las ediciones del volumen que nos ocupa: la *Tercera Parte del Sabio Instruido de la Naturaleza*, publicada por primera vez en Barcelona en el 1700 y con reediciones en 1704, 1710 y 1712 –Zaragoza, Madrid y Barcelona, respectivamente. Entre toda ellas no existen prácticamente diferencias en lo tocante al texto: tienen la misma división en párrafos, el mismo número de citas y no hay variaciones salvo en algunas erratas sin importancia. Los cambios más notables los encontramos en el terreno de los grabados. La primera edición de 1700 muestra ya una versión completa de éstos, con una representación elaborada que viene acompañada de un lema tal

¹⁶⁷ L. XIMENES SANTOS, «Fábula, Emblema, Sermão: Aproximações na Obra do Padre Francisco Garau», comunicación presentada en el marco del *XXVII Simpósio Nacional de História* celebrado en Natal entre el 22 y el 26 de julio de 2013. Dicha ponencia es una perfecta y extensa explicación sobre la primera parte de *El Sabio Instruido de la Naturaleza* y su texto puede ser consultado online en el siguiente enlace: http://www.snh2013.anpuh.org/resources/anais/27/1364745980_ARQUIVO_Fabula,emblema,sermaoaproximacoesnaobraPadreFranciscoGarau.pdf

y como dictan los cánones de este tipo de literatura. Sin embargo, la segunda y la tercera edición presentan ya cambios importantes: mientras que la impresión de 1704 luce unos grabados mucho más toscos que aparecen sin lema, la de 1710 ha prescindido por completo del elemento pictórico. La última edición de la obra, la de 1712, aparece con los grabados más elaborados de las cuatro y con el lema completo, por lo que podemos decir que ésta sí es ya la edición óptima y, por lo tanto, la que nosotros utilizaremos como referencia a la hora de reproducir tanto texto como pintura.

Antes de pasar al análisis del contenido de los libros de emblemas del padre Garau nos interesa llamar la atención sobre un detalle relacionado con las impresiones y reimpressiones de sus obras: el auge y caída de las mismas. Si nos fijamos bien, entre los años 1675 y 1712 se acumulan más de veinte ediciones de las mismas, un verdadero éxito para un autor de su condición por aquellos tiempos; y sin embargo, después de 1712 únicamente contamos con dos ediciones en latín –las de *El Sabio Instruido de la Gracia*– que, además, aparecen fuera de las fronteras españolas. ¿A qué se debe esta desaparición repentina del interés editorial e intelectual por la obra de nuestro autor? A ojos del profesor Vistarini este silencio tiene que ver seguramente con los sucesos acaecidos en Mallorca en 1691 y que todavía tendrían cierta proyección a inicios del siglo XVIII: los autos de fe celebrados por la Santa Inquisición en Palma ese mismo año y que serán recogidos en la polémica obra de Francisco Garau titulada *La Fe Triunfante en Cuatro Autos Celebrados en Mallorca por el Santo Oficio de la Inquisición en que Han Salido Ochenta y Ocho Reos y de Treinta y Siete Relajados sólo Hubo Tres Pertinaces*¹⁶⁸. Es cierto que poco o nada tienen que ver los cuatro libros de emblemas que hemos mencionado con esta desafortunada, fanática y racista obra de nuestro autor pero:

Como se comprenderá, todo este asunto ha tenido que influir en la lectura de las otras obras. Para empezar, los propios jesuitas han pasado por ella como sobre ascuas (nunca mejor dicho). Y de la notable explosión editorial, ya mencionada, de la serie del *Sabio Instruido* durante el final del XVII y principios del XVIII, se pasa a un ominoso silencio a partir de 1712 (última edición de la *Tercera Parte...*)¹⁶⁹.

¹⁶⁸ F. GARAU, *El Sabio Instruido de la Naturaleza en Cuarenta Máximas Políticas y Morales*, Rafael Figuera ed., Barcelona 1702, Introducción y razón de la obra al lector.

¹⁶⁹ VISTARINI, «La Emblemática de los Jesuitas en España...», art. cit., p. 65.

3. Contenido e intención de *El Sabio Instruido*

Aclarada la peripecia editorial de la obra del padre Garau deberemos analizar brevemente la intención y el contenido tanto de las tres partes de *El Sabio Instruido de la Naturaleza* como del único volumen de *El Sabio Instruido de la Gracia*. Tampoco aquí nos extenderemos demasiado ya que no nos saldremos excesivamente de lo contado por el profesor Vistarini. Lo único que nos interesa, en realidad, es poner en claro el objetivo y los temas del proyecto intelectual de nuestro autor.

Entrando ya en el análisis del contenido del *Sabio Instruido*, podríamos decir que, aunque las dos primeras partes de *El Sabio Instruido de la Naturaleza* tengan fundamentalmente un contenido moral, *El Sabio Instruido de la Gracia* posea una intención evangelizadora y la *Tercera Parte del Instruido de la Naturaleza* gire casi exclusivamente alrededor de la política, todas ellas comparten un mismo espíritu: son libros de emblemas en los que los ejemplos deben servir para hacer más comprensible el mensaje a transmitir. Esta preeminencia de lo ficcional y lo visual sobre lo racional, lógico y filosófico aparece ya en la «Introducción y razón de la obra al lector» de la primera edición de *El Sabio Instruido de la Naturaleza*:

Pues reconociendo la dificultad de los hombres en dejarse persuadir de lo honesto, supo hallar traza con que hacer gustosa su enseñanza. Y cuando los demás filósofos, con la rígida severidad de sus leyes y lo imperioso de sus preceptos, malquistaban lo halagüeño y apacible de las virtudes, supo Esopo azucarar tan dulcemente los suyos con la suavidad de sus ficciones, que no deja menos saboreado el ingenio, que enamorada de la sabiduría la voluntad¹⁷⁰.

Aplicando esto a *El Sabio Instruido de la Gracia* tenemos que la obra se nos presenta prácticamente como una colección de ejemplos y de tópicos para la mejor predicación de padres y misioneros, algo de gran interés para la Compañía y que podría explicar la traducción y exportación del libro más allá de nuestras fronteras¹⁷¹. Pero si lo llevamos al terreno que más nos interesa, el de las tres partes de *El Sabio Instruido de la Naturaleza*, lo más relevante será comprobar que, para nuestro autor, la naturaleza es además una fuente fiable de la que extraer ejemplos de comportamiento de tipo moral y político¹⁷².

¹⁷⁰ VISTARINI, «*Emblema in Fabula...*», art. cit., p. 84.

¹⁷¹ *Ibid.*, p. 85.

¹⁷² *Ibid.*, pp. 86-90. Me baso en lo sucesivo en estas páginas para tratar la dialéctica entre ficción y naturaleza en los libros de Garau.

Esta idea nos lleva directamente a la interpretación de la creación como un libro alternativo a las Escrituras; un libro que nos permitiría remontarnos también hasta Dios recorriendo el camino que va desde las criaturas al Creador. Visto desde un punto de vista moral y político, podríamos decir que Dios nos ha dejado ejemplos importantes en el comportamiento de las cosas naturales para guiar fácilmente nuestros actos y tener así una brújula que nos acerque a nuestro objetivo más importante como cristianos: la salvación del alma y la obtención de la vida eterna. El libro que analizaremos a partir del siguiente apartado está plagado de grabados, máximas, ficciones y glosas en las que el brillo natural del sol, el curso natural de los ríos, el comportamiento magnánimo del león, la astucia de la vulpeja o la fidelidad del perro, nos dan la medida de lo bueno y de lo malo, de lo apropiado y lo impropio, en el terreno de la política desde la única óptica posible: la que la liga inevitablemente a la moral cristiana. En palabras del propio Francisco Garau en la ya mencionada «Introducción y razón de la obra al lector» de la primera edición de *El Sabio Instruido de la Naturaleza*:

Dijo bien, lector mío, el que dijo que era este mundo un libro grande en cuyas páginas espaciosas, con caracteres de varios colores, ha querido dárseos a estudiar la sabiduría divina. Es cada naturaleza de las criaturas un jeroglífico y en cada jeroglífico se cifra un documento de bien vivir. Por eso llamó San Cirilo a la naturaleza universal escuela de sabiduría donde, con sagrados dictámenes de prudencia, se instruye el hombre en la ética política verdadera¹⁷³.

Son ejemplos, fábulas y moralejas sencillas de entender y de recordar pero que, además, tienen su reflejo en la historia de la humanidad desde el principio de los tiempos. El hecho de que estos *exempla* del libro de la naturaleza tengan también su parangón en pasajes del Viejo y del Nuevo Testamento prueba, de facto, la correspondencia entre ambos textos redactados por Dios. Dicho de otra forma: libro de la naturaleza, historia humana e historia sagrada parecen estar interconectadas a través de la voluntad de su gran artífice y hacedor, es decir, Dios todopoderoso.

¹⁷³ GARAU, *El Sabio Instruido de la Naturaleza*, op. cit., Introducción y razón de la obra al lector.

4. La Tercera Parte del Sabio Instruido de la Naturaleza: temática y división

Es precisamente esta preeminencia de la voluntad de Dios o, en palabras de nuestro autor, de la providencia divina, lo que convierte a la *Tercera Parte del Sabio Instruido de la Naturaleza* en una crítica feroz al concepto de razón de Estado y a la política reflejada en *El Príncipe* de Maquiavelo. Ahora bien, la cosa no es tan sencilla como pudiera parecer ya que, desde el punto de vista de la historia de la filosofía política, este volumen es un ejemplo perfecto del denominado tacitismo, es decir, aquel complicado intento de conciliar los consejos realistas de Maquiavelo con la política católica y absolutista de los Austrias del siglo XVII¹⁷⁴. Encontramos en la obra de Francisco Garau un claro ataque a algunos principios fundamentales del maquiavelismo y la razón de Estado: la recomendación de la simulación y la disimulación, la habilitación de los engaños, los crímenes y la violencia para la obtención y la conservación del poder, la magnificación del papel de la fortuna en el campo de la política, la separación entre política y moral, el uso instrumental de la religión por parte del príncipe, etc. Pero paralelamente se puede observar que se aceptan estos y otros consejos aunque sea filtrados por el catolicismo propio de la España del siglo XVII: se exculpa al monarca que espía, que sacrifica territorios y súbditos en pos del bien común, se aminora el efecto de no contar las verdades, etc. En este mismo barco encontramos a grandes y conocidos autores del momento como Gracián, Quevedo o Saavedra Fajardo, mientras que el padre Garau sería simplemente un ejemplo postrero.

En cuanto a la estructura de la *Tercera Parte del Sabio Instruido de la Naturaleza*, podríamos decir que la obra se compone de cuarenta y dos máximas políticas que no parecen seguir ningún orden fijo. En este sentido, resulta muy difícil agruparlas según su temática ya que todas parecen dar vueltas sobre una misma idea: la política es inseparable de la moral y, más

¹⁷⁴ J. M. MARTÍN RUÍZ, «Maquiavelo y el Tacitismo en la España de los Siglos XVI y XVII», *Boetica. Estudios de Arte, Geografía e Historia*, 15 (1993), pp. 317-327. Este artículo, aunque antiguo, sintetiza a la perfección el problema que la autonomía de lo político preconizada por el florentino introduce en una España católica en la que la única política posible es la del idealismo basado en los mandatos de la Iglesia. Para una comparación más profunda del maquiavelismo y el tacitismo, aunque aplicado a la Italia de los siglos XVI y XVII, se puede consultar: G. TOFFANIN, *Machiavelli e il Tacitismo: la Politica Storica al Tempo della Controriforma*, Guida Editori, Napoles, 1972. Y para ampliar el asunto en la España del siglo XVII, que es la del padre Garau, se puede ver también: B. ANTÓN MARTÍNEZ, *El Tacitismo en el Siglo XVII en España: el Proceso de Receptio*, Secretariado de Publicaciones de la Universidad de Valladolid, Valladolid, 1992.

concretamente, de la moral católica, por lo que todas las recomendaciones que el politólogo florentino nos ofrece en su obra más importante resultan totalmente censurables. Sin embargo, creemos que para una mejor comprensión de la obra se pueden agrupar varias de estas máximas en tres grandes conjuntos según el aspecto que tratan. El primero de ellos estaría compuesto por las máximas que van de la primera a la séptima y su temática sería la crítica al papel de la fortuna en la política y la proclamación de la providencia divina como principal rectora de la historia¹⁷⁵. El segundo conjunto, el más amplio con diferencia, agruparía a todos aquellos capítulos que tratan de las características que debe tener el buen gobernante. Estas máximas, que podrían ir desde la octava hasta la vigesimoquinta, se subdividen a su vez en dos grupos: los que tratan cualidades positivas en el príncipe como el honor, la veracidad o la religiosidad¹⁷⁶ y las que exponen aquellos vicios de los que un monarca debe huir¹⁷⁷. Este último subapartado es interesante ya que le sirven al autor para negar gran parte de los preceptos que Maquiavelo expone en *El Príncipe*. El tercer y último grupo, desde la vigesimosexta máxima hasta la cuadragésimo tercera, tendrían por tema una serie de consejos morales aplicables tanto a los gobernantes como al resto de los hombres¹⁷⁸. Nos quedaría la última máxima como un par suelto que, teniendo algo de cada uno de los conjuntos anteriores, funcionaría a modo de epílogo o resumen del contenido de la obra.

Obviamente la división de los capítulos que ofrecemos está sometida a discusión en tanto que muchas máximas podrían incluirse en varios grupos de forma simultánea o, directamente, se podrían presentar fórmulas alternativas. Sea como sea, creemos que ésta es una buena manera de facilitar el acceso y la comprensión de la *Tercera Parte del Sabio Instruido de la Naturaleza*.

¹⁷⁵ Buenos ejemplos de lo que aquí decimos serían los títulos de las máximas primera y séptima: «Máxima I: No hay más hado ni fortuna que la providencia de Dios» y «Máxima VII: Sin fortuna nada vale ni la fortuna sin Dios».

¹⁷⁶ Los ejemplos positivos están siempre en sintonía con los mandatos del idealismo político católico: «Máxima VIII: Sin religión no hay unión» o «Máxima XXV: Una vez al consejo y mil a Dios».

¹⁷⁷ Los ataques a la política de Maquiavelo se ven aquí de forma clara: «Máxima X: Reventarse por mandar es reventarse» o «Máxima XXIII: El bien de todos primero que el de ninguno».

¹⁷⁸ Esta última máxima lleva por título «Lo que Dios asegura siempre dura» y, tal y como hemos dicho, consiste en un resumen final del contenido general de la obra.

5. La crítica a Maquiavelo en la *Tercera Parte del Sabio Instruido de la Naturaleza*

Tal y como acabamos de decir, la *Tercera Parte del Sabio Instruido de la Naturaleza* se compone de cuarenta y dos máximas políticas que pueden ser agrupadas en cuatro grandes conjuntos. En este sentido resulta muy complicado hablar de todas y exponer detalladamente todos los asuntos que en ellas se tocan. Sin embargo, lo que vamos a intentar a continuación es contraponer el pensamiento de Maquiavelo y el del jesuita catalán en lo relativo a dos de esos grandes grupos: primero, la crítica al papel de la fortuna en la política y la proclamación de la providencia divina como principal rectora de la historia y, segundo, las características que debe tener el buen gobernante. Obviamente con ello no agotamos todos los temas de esta monumental obra, pero sí que por lo menos trataremos algunos de los más importantes. Comencemos entonces con la crítica al maridaje que establece Maquiavelo entre fortuna y política.

5.1. El protagonismo de la divina providencia en el desarrollo de la política y la crítica al papel de la fortuna

Es de sobra conocido el papel preponderante que Maquiavelo concede a la fortuna en el capítulo XXV de su gran obra, *El Príncipe*¹⁷⁹. De hecho, ésta puede ser leída como un libro de consejos y estrategias que debe seguir el político que quiera perseverar en el cargo; unos consejos y estrategias que, en última instancia, buscan doblegar a la fortuna. En un famoso fragmento del mismo nos dice el italiano lo siguiente:

No obstante, puesto que nuestro libre albedrío no se ha extinguido, creo que quizás es verdad que la fortuna es árbitro de la mitad de nuestras acciones, pero que también es verdad que nos deja gobernar la otra mitad, o casi a nosotros. Y la comparo a uno de esos ríos impetuosos que cuando se enfurecen inundan las llanuras, destrozan árboles y edificios, se llevan tierra de aquí para dejarla allá; todos les huyen, todos ceden a su furia, sin poder oponerles resistencia alguna. Y aunque sean así, nada impide que los hombres, en tiempo de bonanza, puedan tomar precauciones, o con diques o con márgenes (...) Lo mismo ocurre con la fortuna que demuestra su fuerza allí donde no hay una

¹⁷⁹ MAQUIAVELO, *El Príncipe*, op. cit., pp. 170-174.

virtud preparada capaz de resistírsele; y así dirige sus ímpetus hacia donde sabe que no se han hecho ni márgenes ni diques que puedan contenerla¹⁸⁰.

Francisco Garau va a reaccionar contra esta idea de Maquiavelo criticándola pero de una forma muy particular: aceptará algunos puntos para hacer una reinterpretación cristiana de los mismos y volverlos contra su autor. La clave de esta especie de reducción al absurdo la tenemos en el concepto de providencia divina.

Nuestro autor, al igual que Maquiavelo, acepta que una parte de nuestras acciones están determinadas por la fuerza de un poderoso agente externo y que la otra parte queda en manos de nuestro libre arbitrio¹⁸¹. Sin embargo no va a llamar a lo primero fortuna ni va a pensar que podamos doblegarla haciendo uso de esa serie de estrategias a las que el italiano llamará *virtú* política¹⁸². Para el padre Garau, lo que los clásicos han conocido con el nombre de fortuna no es otra cosa que la providencia divina y a ésta, obviamente, no la podemos doblegar. Como mucho podemos buscar su favor y su concurso comportándonos como buenos cristianos y siguiendo los preceptos divinos. En sus propias palabras:

Hablando en términos de aciertos humanos, o en las glorias de un gobierno, o en el lauro de las victorias de Marte, es menester confesar que la fortuna sin la prudencia merece ni la prudencia logra un buen suceso sin la fortuna. Mas esa no es loca, ignorante, ni injusta como piensan los ciegos, sino divina, justa y adorable siempre en los ocultos destinos de la providencia de Dios. En este sentir entiendo yo a los antiguos que, bajo el nombre de la fortuna, veneraron la verdadera deidad, única raíz de todo bien¹⁸³.

Así pues, el acierto o fracaso de las acciones humanas y de las grandes acciones históricas y políticas se explican por el comportamiento moral de sus actores: aquellos que han obrado bien son recompensados por la provi-

¹⁸⁰ *Ibid.*, p. 171.

¹⁸¹ GARAU, *Tercera Parte del Sabio Instruido*, *op. cit.*, pp. 108-119. Me atengo a la Máxima VII, titulada «Sin fortuna nada vale, ni fortuna sin Dios», para analizar y ejemplificar este tema.

¹⁸² Q. SKINNER, *Maquiavelo*, Alianza, Madrid 2008, pp. 62-70. Siguiendo a Skinner podemos decir que mientras que la virtud en sentido clásico es, por lo general, un justo medio entre el vicio por defecto y el vicio por exceso, la *virtú* de la que habla Maquiavelo sería una suerte de prudencia política que poseería el gobernante que sabe moverse entre un vicio y una virtud en sentido clásico para perpetuarse en el poder no perjudicando a la mayoría.

¹⁸³ GARAU, *Tercera Parte del Sabio Instruido*, *op. cit.*, p. 110.

dencia divina, mientras que los que han atentado contra los mandamientos cristianos han fracasado¹⁸⁴. Nuestro autor es muy consciente de que este razonamiento parece erróneo ya que en muchas ocasiones los buenos parecen perder mientras que los que se comportan de forma incorrecta acaban triunfando. Pero eso sólo es así si lo miramos de forma sesgada o limitada. Estos falsos éxitos del mal son en realidad parte del plan divino; son la excusa para impartir Dios ejemplo a los hombres, ofrecerles la oportunidad para la gloria y el lucimiento moral y facilitarles la dirección de su libre arbitrio en la buena dirección para la salvación de sus almas. Si miramos con detenimiento, nos daremos cuenta de que ningún tirano ni ningún enemigo de la fe cristiana se mantuvo por mucho tiempo en la cima del poder, sino que acabaron cayendo y con gran estrépito como Alejandro, César, Caín, etc.

Visto lo visto, la crítica al enfoque realizado por Maquiavelo está clara. Por un lado, la fortuna como tal no existe. Lo que tradicionalmente se ha conocido con este nombre no es más que la voluntad divina y la divina providencia. Ésta, lejos de ser caprichosa y débil como la pinta el pensador italiano, es omnipotente y únicamente se puede buscar su favor, pero nunca doblegarla. ¿Cómo obtenerlo? Pues comportándonos cristianamente. Los engaños y las simulaciones que recomienda Maquiavelo no son del gusto de Dios y por ello no son aconsejables en el terreno de lo político. Quien se comporte como nos indica el italiano encontrará más bien su ruina que su éxito en la política, con lo que podemos pasar ya a analizar cuáles son las características del buen gobernante según el padre Garau.

5.2. El príncipe cristiano frente al príncipe maquiaveliano: las cualidades del buen gobernante

Ya hemos visto en una primera toma de contacto con la obra de nuestro autor que la interpretación de lo correcto y lo incorrecto en el campo de la política va a estar mediado por la moral cristiana. Y es que la religión es un elemento de suma importancia aquí en tanto que puede «religar» los intereses egoístas y terrenales de cada una de las partes del cuerpo político para dirigirlas hacia un único fin trascendente y superior: la salvación del

¹⁸⁴ *Ibid.*, pp. 53-64. Me baso en la Máxima III, titulada «Dios lo gobierna todo y sobre todo» para explicar esta especie de teodicea que parece sostener el padre Garau a lo largo de su obra.

alma y la obtención de la vida eterna¹⁸⁵. Tanto es así, que muchos gobernantes y pensadores se dieron cuenta de este uso instrumental de la religión y quisieron servirse de ella para obtener o conservar el poder político¹⁸⁶. Dice Maquiavelo lo siguiente:

Debe, por tanto, el príncipe tener buen cuidado de que no se le escape jamás de la boca cosa alguna que no esté llena de las citadas cinco cualidades, y debe parecer, al verlo y oírlo, todo compasión, todo lealtad, todo integridad, todo humanidad, todo religión. Y no hay nada que sea más necesario aparentar que se practica que esta última cualidad¹⁸⁷.

Pero no es este uso simulado de la religión lo que une a los corazones, lo que guía a los buenos gobernantes y lo que nos permite obtener el concurso de la providencia ya que Dios es omnipotente y no puede ser engañado. Este simulacro es contraproducente hasta para los tiranos ya que el ser buen cristiano es algo que no puede ser aparentado ni fingido y los grandes personajes de la historia que lo intentaron no pudieron conseguirlo y acabaron siendo descubiertos y castigados por sus pueblos. Como dice Garau:

Estos desatinos quiere quien espera que una religión solapada, aparente, falsa y fingida, siendo menos que nada, rinda los mismos efectos que la verdadera. Y es temeridad disonante pensar que, por más que sea de oro y brille con tal una estrella supuesta, haya de producir los mismos influjos que la del cielo¹⁸⁸.

La simulación de la religión también es negativa para la misma república y para los súbditos ya que al practicarse y descubrirse les hace perder el temor a Dios y, con ello, propensos a la sedición en tanto que alguien que no teme al Creador es alguien que menos temerá revelarse contra la autoridad civil.

Pero además de ser un verdadero cristiano, ¿qué debemos esperar de un buen gobernante? Una de las máximas más relevantes a este respecto es

¹⁸⁵ *Ibid.*, pp. 120-134. Es en la Máxima VIII, titulada «Sin religión no hay unión» donde Francisco Garau expone el papel de la religión como «pegamento» de la sociedad y donde paralelamente critica el uso instrumental de la misma al que alude Maquiavelo en capítulo XVIII de *El Príncipe*. Me baso en ella para la sucesiva exposición.

¹⁸⁶ MAQUIAVELO, *El Príncipe*, *op. cit.*, pp. 138-141. Éste es el famoso capítulo XVIII sobre la necesidad de mantener la palabra por parte del gobernante en el que Maquiavelo recomienda el uso simulado de la religión por parte de los gobernantes.

¹⁸⁷ *Ibid.*, p. 140.

¹⁸⁸ GARAU, *Tercera Parte del Sabio Instruido*, *op. cit.*, p. 123.

probablemente la número once, que lleva por título «El sol para todos luce, sino para sí» y en la que vamos a centrar nuestra atención ahora¹⁸⁹. Allí nos dice Garau que Dios es como el sol, que brilla para todos por igual, que a todos da su provecho y que a todos los sitios llega por igual. Sin embargo, ni Dios ni el sol hacen esto para su propia gloria sino para el bien de aquellos a los que alumbraba. El oficio de político, que para nuestro autor recibe su poder de Dios, es también como el del sol: trabaja para todos, a todos da provecho, pero no lo hace en beneficio de sí mismo sino que la recompensa de sus esfuerzos es para sus súbditos. Reinterpretando el título de la Máxima X de la *Tercera Parte del Sabio Instruido de la Naturaleza* se podría decir que reventarse por el mando en vistas al bien de los súbditos y no por el propio beneficio no es reventarse por mandar¹⁹⁰.

En tanto que el gobernante actúe así, nadie le disputará ni la corona ni los derechos por lo que éste parece un camino más seguro para mantener el poder que las indicaciones de Maquiavelo. Siguiendo la línea providencialista de su discurso, Garau nos dice de hecho que la voluntad divina castiga a aquellos reyes que no velan por el bien común y acaba convirtiéndoles tan alto cargo en desgracia.

Y desde luego que no parece fácil cumplir con el encargo que Dios hace a los gobernantes a tenor de los numerosos peligros que les acechan¹⁹¹. Al rey, por su posición, todos lo avasallan y todos le ofrecen favores para desviarle voluntaria o involuntariamente de su obligación, pero jamás debe ceder y tiene que comportarse como Jesús para no sucumbir a la tentación del poder. Semejante tarea adquiere todavía mayor dificultad si tenemos en cuenta que, aunque el poder del gobernante es absoluto y sus mandatos deben servir a los demás para dirigirlos por el buen camino, él mismo carece de superior que le guíe.

Sin embargo, esto debe ser puntualizado diciendo que el gobernante no tiene superior humano pero sí lo tiene divino. Al rey no todo le es justo y honesto. Eso puede ser así entre bárbaros para los que no hay más razón que el poder; pero entre los racionales sólo es justo y honesto lo que es justo y honesto:

¹⁸⁹ *Ibid.*, pp. 156-168.

¹⁹⁰ *Ibid.*, pp. 144-155. El título de la misma es en realidad «Reventarse por mandar es reventarse» y en ella se nos explica que si un príncipe, como el de Maquiavelo, se desvive por mantener el cargo acabará agotado pero sin recompensa en un sentido doble: porque no lo conseguirá con malas artes y porque aunque lo conserve no podrá disfrutarlo.

¹⁹¹ *Ibid.*, pp. 169-181. La Máxima XII lleva por título «La obligación sobre todo» y nos sirve perfectamente para entender la relación entre la justicia y el oficio del príncipe. En este sentido nos atenemos a estas páginas para la exposición de este asunto.

Nosotros mandamos en el reino pero reina en nosotros nuestra piedad como en su reino. Es así que ningún poder ajeno nos apremia pero siempre nos aprisiona nuestra voluntad ajustada a la razón. Esto es ser rey de todos y aun de sí; mandar a todos pero sin propasar jamás los derechos de la equidad, la cual, siendo participación del juicio eterno, no es sujetarse a menos que al mismo Dios. ¿Quién no se gloriará de servir a tan gran rey? ¿Quién negará a la suma deidad el imperio absoluto y omnipotente el cetro? Sin embargo, todo su poder y su dominio no se alargan un paso más que su justicia a la que ama como a sí propio porque es Él propio. Y así prosigue aquel rey: nosotros, que por don divino lo podemos todo, sólo pensamos poder lo que es digno de loor. Este solo poder que se deja ceñir de la razón es el que Dios da; el otro, que no tiene ley, lo da el demonio, la tiranía y, como entre brutos, la fuerza¹⁹².

Voluntad plegada a la razón: este es el poder de la ley y el único poder legítimo que Dios da a los reyes. Es la voluntad guiada por la ley natural –la luz de la razón– para hacer lo justo, es decir, lo que se pliega a la ley que expresa el mandato de Dios. Por eso la justicia no colocará jamás a la máxima utilidad, a la parcialidad y al abandono de las leyes por encima de lo honesto, lo imparcial y lo legal, porque es algo que no prescriben ni la ley natural ni la ley divina. Es en el atenerse a los límites de éstas donde reside en realidad la diferencia entre el tirano y el rey: el primero sólo se mueve por su poder y su gusto para gobernar, mientras que el segundo sólo puede y manda lo que permite la ley natural.

Obviamente el blanco de los ataques de nuestro autor en estos pasajes es el ya citado capítulo XVIII de *El Príncipe*, el cual lleva por título «De cómo los príncipes han de mantener la palabra dada». El príncipe cristiano de Francisco Garau que se atienen a los límites de la ley natural y que se desvive por el beneficio de sus súbditos choca directamente con estas palabras del propio Maquiavelo:

Por consiguiente un señor prudente no puede, ni debe, mantener la palabra dada cuando tal cumplimiento se vuelva contra suya y hayan desaparecido los motivos que le obligaron a darla. Y si los hombres fuesen todos buenos, este precepto no lo sería, pero como son malos y no mantiene lo que te prometen, tú tampoco tienes por qué mantenérselo a ellos. Además, jamás le han faltado a un príncipe motivos legítimos con los que disimular su inobservancia¹⁹³.

¹⁹² *Ibid.*, p. 172.

¹⁹³ MAQUIAVELO, *El Príncipe*, *op. cit.*, p. 139.

Nos queda claro con todo lo dicho que los mundos y las posiciones en las que se mueven ambos autores son totalmente diferentes: desde una perspectiva cristiana ninguna de las máximas ofrecidas por el pensador italiano son lícitas pero, para un político que conozca los entresijos del poder, seguir las recomendaciones de nuestro autor sería un suicidio. Es así la diferencia entre el realismo y el idealismo político lo que hace irreconciliables los pensamientos de Maquiavelo y del padre Garau.

6. Conclusión

Poco más se puede decir a modo de conclusión. Tal vez aprovechar para señalar que muchos son los temas que han quedado en el tintero y que podría ser interesante tratar en el futuro. Por un lado tenemos la explicación que nuestro autor da sobre el origen del poder civil ligándolo al sentimiento y la búsqueda de la justicia. Otro tema sería la relación que Garau establece entre el monarca absoluto y sus súbditos y, más concretamente, el margen de maniobra que da a estos últimos para actuar contra los malos gobernantes. Y por último, podría ser relevante analizar también toda la crítica que contra el engaño y la simulación que recomienda Maquiavelo lanza nuestro autor.

Ya sabemos, y más por los sucesos acaecidos en Europa a raíz de la crisis económica, que el realismo del pensador florentino fue el que acabó ganando la partida y desterrando cualquier tipo de consideración moral del campo de la política. La salvaje austeridad que no tiene en cuenta el sufrimiento de los ciudadanos, la desatención de los refugiados apelando a motivos económicos o la pérdida de seguridades por parte de los trabajadores para mayor beneficio de las empresas son sólo una pequeña muestra de ello. Sin embargo, todos estos ejemplos nos sirven también para reflexionar sobre el asunto y para preguntarnos si tal vez no sería aconsejable volver a cimentar la política, la economía y otros tantos campos de nuestra vida cotidiana en el suelo de lo moral.

Sea como sea, esperamos que este breve escrito haya servido por lo menos para presentar las líneas maestras del pensamiento político de Francisco Garau y para aproximar al lector al pensamiento político de este personaje tan tristemente ligado a la isla de Mallorca.

MARIA JOÃO COUTO*

COMUNICAÇÃO: O IMPRÓPRIO DA FILOSOFIA?

Communication: the improper in philosophy?

Abstract: The main purpose of this article is the statement of communication as an important theoretical field for contemporary philosophical reflection. From the design developed by R. T. Craig, confirming the matrix of Habermas 's theory of communicative action, we sustain the recognition of the constitutive model of communication as a metamodel and communication theory as a metadiscursive practice.

Keywords: Communication – reason.

Authors: R. T. Craig – J. Habermas.

Resumo

O principal propósito deste artigo é a afirmação da comunicação como um campo teórico importante para a reflexão filosófica contemporânea. A partir da conceção desenvolvida por R. T. Craig, confirmando a matriz habermasiana da teoria do agir comunicacional, afirma-se o reconhecimento do modelo constitutivo da comunicação como um metamodelo e a teoria comunicacional como uma prática metadiscursiva.

Palavras chave: comunicação – razão.

Autores: R. T. Craig; J. Habermas.

* Departamento de Filosofia da Faculdade de Letras da Universidade do Porto e Instituto de Filosofia da Universidade do Porto (RG Philosophy of Education and Contemporaneity). Email: mcouto@letras.up.pt.

Nós estamos, hoje em dia, plenamente num universo comunicacional. Ninguém pode negar que a comunicação marca o nosso mundo como noção capital. Podemos mesmo afirmar que este termo tem hoje a força de um *conceito* e, paradoxalmente, o peso de um lugar-comum. A ideia de «filosofar» sobre a comunicação não será então somente uma maneira subtil de seguir uma moda dissimulada na seriedade que o uso do adjetivo filosófico lhe empresta? A comunicação não será o oposto da reflexão filosófica? Para Giles Deleuze e Felix Guattari assim parece acontecer:

É por isso que o filósofo não tem grande gosto em discutir. Qualquer filósofo se põe a fugir quando houve a frase: vamos discutir um bocado. As discussões são boas para as mesas-redondas, mas a filosofia lança os seus dados cifrados para cima de uma outra mesa. O mínimo que se pode dizer das discussões é que não fazem avançar o trabalho, visto que os interlocutores nunca falam a mesma coisa. Que alguém tenha uma determinada opinião e pense isto em vez daquilo que importância tem para a filosofia, enquanto os problemas em jogo não forem ditos? E quando forem ditos, não se tratará já de discutir, mas de criar conceitos indiscutíveis para o problema que nos destinámos. A comunicação vem sempre demasiado cedo ou demasiado tarde e a conversa está sempre a mais, em relação a criar¹⁹⁴.

No nosso entender, uma outra reflexão é possível tendo como ponto de partida uma outra consideração da noção de comunicação, particularmente se perspetivarmos a comunicação como *problema filosófico*.

Robert T. Craig num artigo de 1999¹⁹⁵, no qual tenta definir o âmbito da teoria da comunicação, reconhece que mais que uma teoria a comunicação seria um *campo teórico*, segundo as suas palavras um campo dialógico-dialéctico, ainda não reconhecido como tal, devido, precisamente, à fragmentação dos estudos sobre comunicação mas um campo a constituir na observância de dois princípios fundamentais: o reconhecimento do modelo constitutivo da comunicação como um *metamodelo* e a teoria comunicacional como uma prática metadiscursiva. Ou seja, por um lado, todas as teorias da comunicação são relevantes ao terem como referência a própria prática comunicacional, e por outro as complementaridades e as tensões entre as diferentes tradições neste campo geram um metadiscurso teórico que, simultaneamente, é

¹⁹⁴ G. DELEUZE – F. GUATTARI, *O que é filosofia?*, trad., Editorial Presença, Lisboa, 1992, p. 31.

¹⁹⁵ R.T. CRAIG, «Communication Theory as a Field», *Communication Theory*, 9.2 (1999) 119- 161.

influenciado e influencia as práticas metadiscursivas sociais. Craig reconhece a dificuldade de conciliação entre as várias aportações que reconhece como grandes tradições no campo da comunicação – retórica, semiótica, fenomenológica, sociopsicológica, sociocultural e a tradição crítica –, chegando mesmo a empregar o incomensurabilidade ao referenciar o modo como cada uma destas, digamos, tradições, concebe a comunicação e reconhece com problemas comunicacionais. Todavia, o autor prefere destacar a sua pertinência para a constituição do campo comunicacional, precisamente, pela referência comum ao *mundo da vida*, na qual a comunicação tem, ela mesma, um sentido e significados plurais: «A disciplinary matrix can be developed using a constitutive metamodel of communication that opens up a conceptual space in which diverse first-order models can interact, and a conception of communication theory as theoretical metadiscourse productively engaged with the practical metadiscourse of everyday life»¹⁹⁶.

Assim, como poderia a filosofia não se interessar por este campo teórico? No nosso entender, a perspectiva da comunicação como problema filosófico permite articulações, necessariamente tensionais, entre diferentes aportações teóricas, sem cairmos num todo difuso e indistinto. Continuamos a nossa contraposição à orientação de Giles Deleuze. Para este autor a filosofia não é contemplação, nem reflexão, nem comunicação.

Não é contemplação, dado que as contemplações são as coisas em si mesmas enquanto vistas na criação dos seus próprios conceitos. Não é reflexão, porque ninguém tem necessidade de filosofia para reflectir sobre o que quer que seja: julgamos dar muito à filosofia fazendo dela a arte da reflexão, mas tiramos-lhe tudo dela, visto que os matemáticos enquanto tais nunca esperaram pelos filósofos para reflectir sobre a matemática, nem os artistas sobre a pintura ou a música; dizer que nesse momento se tornam então filósofos é uma graça de mau gosto, de tal modo a reflexão deles pertence à sua criação respectiva. E a filosofia não encontra nenhum refúgio último na comunicação, que só trabalha em potência opiniões, para criar “consenso” e não conceito... A filosofia não contempla, não reflecte, não comunica, embora tenha de criar conceitos para essas acções ou paixões¹⁹⁷.

A filosofia é construção, é criação contínua de conceitos. Mas como conceptualizar, criar conceitos sem comunicação? O próprio Deleuze conti-

¹⁹⁶ Idem, p. 121.

¹⁹⁷ G. DELEUZE – F. GUATTARI, *O que é filosofia?*, cit., p. 13.

nua a sua reflexão afirmando: «...Ora, embora datados, assinados e baptizados, os conceitos têm a sua maneira de não morrer, mas estão, apesar disso, sujeitos a obrigações de renovação, de substituição, de deslocação, de mutação que dão à filosofia uma história e também uma geografia agitadas em cada momento, cada lugar se conservam, mas no tempo, e passam, mas fora do tempo»¹⁹⁸. É claro que os próprios autores reconhecem que existem ideias criadoras, sobretudo nas artes mas também nas ciências, que não são conceitos e que têm o seu próprio devir mas «sabemos que o amigo ou o amante como pretendente não existe sem rivais»¹⁹⁹. Curiosamente a ideia que estes autores apresentam de comunicação é diretamente associada ao marketing e à publicidade.

De provação em provação, a filosofia iria enfrentar rivais cada vez mais insolentes, cada vez mais calamitosos, como nem Platão teria imaginado nos seus momentos mais cómicos. Por fim, atingiu-se o máximo da vergonha quando a informática, o marketing, o design, a publicidade, todas as disciplinas da comunicação se apropriaram da própria palavra conceito e disseram: isto é connosco, somos nós os criativos, somos nós os conceptores²⁰⁰.

É desta forma que Deleuze e Guattari terminam a sua introdução à obra *O que é a filosofia?* E se nos referimos longamente a ela é porque este modo de pensar marcou profundamente o modo como muitos investigadores no âmbito filosófico olham para o campo comunicacional: como um campo meramente promocional, publicitário, do domínio do opinável e do ideológico, tecnologicamente configurado e constituído. Claro que «o movimento geral que substituiu a Crítica pela promoção comercial não deixou de afectar a filosofia»²⁰¹ mas se foi um movimento geral não foi, quanto a nós, absoluto.

Torna-se agora necessário explanar a concepção de comunicação como *campo dialógico-crítico*, reconhecendo as implicações epistemológicas de tal intento reconhecendo, simultaneamente, as suas limitações e possibilidades político-sociais. Voltando a R. T. Craig «because communication is already so much talked about in society, communication theory can be constructed inductively through critical studies of everyday practice, in part by transcribing and theoretically reconstructing the “situated ideals” articulated by people

¹⁹⁸ Idem, *ibidem*.

¹⁹⁹ Idem, p. 15.

²⁰⁰ Idem, *ibidem*.

²⁰¹ Idem, p. 17.

themselves in their everyday metadiscourse»²⁰². Não poderemos ver aqui a influência da teoria do agir comunicacional de Jürgen Habermas?

Tal como defendemos, a crítica, admitamos por agora, pós-moderna, da razão como instância única ao nível gnosiológico não pode eludir a sua importância na constituição do conhecimento e na regulação sociopolítica. Com Alain Touraine, admitimos que a crítica à racionalização técnico-científica é ainda uma tarefa da razão moderna.

A crítica da modernidade aqui apresentada pretende libertá-la de uma tradição histórica que a reduziu à racionalização e introduzir nela o tema do sujeito pessoal e da subjectivação. A modernidade não assenta num princípio único e menos ainda na simples destruição dos obstáculos que se opõem ao reino da razão; ela é feita do diálogo entre a Razão e o Sujeito. Sem a Razão, o sujeito encerra-se na obsessão da sua identidade e sem o sujeito, a Razão torna-se no instrumento do poder²⁰³.

Mas é a Jürgen Habermas a quem recorreremos para a defesa da racionalidade contra a racionalização.

Por “trabalho” ou *acção racional teleológica* entendo ou a acção instrumental ou a escolha racional ou, então, uma combinação das duas. A acção instrumental orienta-se *por regras técnicas* que se apoiam no saber empírico (...). O comportamento da escolha racional orienta-se por *estratégias* que se baseiam num saber analítico (...). A acção racional teleológica realiza fins definidos sob condições dadas; mas, enquanto a acção instrumental organiza meios que são adequados ou inadequados segundo critérios de controlo eficiente da realidade, a acção estratégica depende apenas de uma valoração correcta de possíveis alternativas de comportamento, que só pode obter-se de uma dedução feita com o auxílio de valores e máximas.

Por outro lado, entendo por *acção comunicativa* uma interacção simbolicamente mediada. Ela orienta-se segundo *normas de vigência obrigatória* que definem as expectativas recíprocas de comportamento e que têm de ser entendidas e reconhecidas, pelo menos, por dois sujeitos agentes. As normas sociais são reforçadas por sanções. O seu sentido objectiva-se na comunicação linguística quotidiana²⁰⁴.

²⁰² R.T. CRAIG, cit, p. 130.

²⁰³ A. TOURAINE, *Crítica da Modernidade*, trad., Publicações Instituto Piaget, Lisboa, 1994, p. 14.

²⁰⁴ J. HABERMAS, *Técnica e Ciência como Ideologia*, trad., Edições 70, Lisboa 1987, p. 57.

Como sabemos, é na distinção entre razão instrumental e razão comunicacional que J. Habermas inscreve o elogio da modernidade, não deixando, contudo, de criticar a racionalização técnica e científica como expoente de determinada fase da modernidade. Na obra que acima referenciamos, *Técnica e Ciência como Ideologia* Habermas procura elucidar esta ideia numa reflexão sobre o conceito de *racionalidade* de Max Weber procurando sobretudo, responder à perspectiva de uma totalização racional técnica e científica da modernidade que Herbert Marcuse expõe na obra *O homem Unidimensional*, a partir, precisamente de uma crítica à concepção weberiana de racionalidade.

A dificuldade que Marcuse apenas encobre com a expressão relativa ao conteúdo político da razão é a de determinar de modo categorialmente preciso o que significa o seguinte: a forma racional da ciência e da técnica, isto é, a racionalidade materializada em sistemas de acção racional teleológica acaba por constituir uma forma de vida, uma “totalidade histórica” de um mundo vital. Max Weber, ao falar da racionalização da sociedade, quis referir-se a este mesmo processo e pretendeu explicá-lo. Na minha opinião, nem Max Weber nem Herbert Marcuse o conseguiram de maneira satisfatória²⁰⁵.

O que se torna mais curioso, para nós, é este diálogo crítico entre pensadores que, embora partilhando ideais políticos semelhantes, embora inscritos num mesmo movimento, prestam-se ao diálogo crítico.

Estamos sobretudo interessados em recuperar a crítica que J. Habermas faz, sobretudo, na sua obra *O Discurso Filosófico da Modernidade*²⁰⁶, às posições que Theodor W. Adorno e Max Horkheimer expõem na obra *Dialética do Esclarecimento. Fragmentos Filosóficos*²⁰⁷.

Contudo, gostaríamos, antes de mais, de fazer uma observação que se prende com a tradução em português do título da obra referida – *Dialektik der Aufklärung*. Na edição brasileira da *Dialética do Esclarecimento*, a expressão *Aufklärung* foi traduzida por “esclarecimento”²⁰⁸, mas sabemos que o termo alude igualmente a “Iluminismo”, opção adotada pelo tradutor da obra de J. Habermas, já referida, *Discurso Filosófico da Modernidade*: «A eles se prendem Horkheimer e Adorno na Dialética do Iluminismo, o seu livro mais negro,

²⁰⁵ Idem, p. 55.

²⁰⁶ J. HABERMAS, *O Discurso Filosófico da Modernidade*, Pub. D. Quixote, Lisboa, 1990.

²⁰⁷ T. ADORNO e M. HORKHEIMER, *Dialética do esclarecimento*, Zahar Editores, 1985.

²⁰⁸ Não deixa igualmente de ser curioso que a edição francesa da mesma obra na editora Gallimard (trad. 1974) se intitule “Dialectique de la raison”.

para conceptualizar o processo de autodestruição do iluminismo. Em conformidade com as suas análises, já não podiam depositar esperanças na sua força libertadora²⁰⁹».

Curiosamente, na Nota Preliminar do Tradutor, na edição brasileira, Guido de Almeida justifica a opção por “esclarecimento” por duas razões: primeiro pelo facto de que a palavra alemã também é empregue, no sentido coloquial do termo, no sentido de superação da ignorância, como por exemplo na expressão *esclarecimento* político; segundo, porque Adorno e Horkheimer empregaram a expressão para designar o processo de “desencantamento do mundo”, através do qual se acreditou que o ser humano ir-se-ia libertar do medo de uma natureza desconhecida, à qual atribuía poderes ocultos.

De facto, parece-nos que a opção pelo termo “esclarecimento”, pode ser mais adequado pelas razões expostas e porque, no nosso entender, caracteriza melhor o movimento processual em causa. Adorno e Horkheimer citam Bacon, inclusivamente, para esboçar o desenvolvimento histórico do esclarecimento, fazendo ainda alusão à ciência moderna como produto do esclarecimento, não se referindo concretamente ao período do Iluminismo, quando, por exemplo, afirmam: «a lógica formal era a grande escola da unificação. Ela oferecia aos esclarecedores o esquema da calculabilidade do mundo²¹⁰».

Como sabemos, Habermas contrapõe à razão instrumental, digamos ao modelo de racionalização técnica e científica, o modelo da racionalidade do agir comunicativo, vulgo racionalidade comunicacional.

Trata-se de uma racionalidade comunicativa, caracterizada por uma dimensão crítica, interpretativa e articuladora das múltiplas expressões de racionalidade indicadoras da nossa actualidade cultural. Só esta racionalidade permitirá dar conta da devastação instrumental existente, uma vez que aquilo que, na sociedade actual está pervertido é, precisamente, a esfera de interacção comunicativa de um mundo vivido, mundo que sofreu a invasão de uma racionalidade puramente calculadora.

Encontramo-nos perante uma des-substancialização da razão, uma razão pós-metafísica, isto é, perante uma concepção de racionalidade nas suas dimensões processual e plural que tem muito menos a ver com o conhecimento e com a aquisição deste do que com o uso que os sujeitos dele fazem²¹¹.

²⁰⁹ J. HABERMAS, *O Discurso Filosófico da Modernidade*, cit., p. 109.

²¹⁰ ADORNO & HORKHEIMER, *Dialética do esclarecimento*, cit., p. 22.

²¹¹ M. de SOUSA COUTINHO, *Racionalidade Comunicativa e Desenvolvimento Humano em Jürgen Habermas*, Edições Colibri, Lisboa 2001, p. 23.

Julgamos de maior interesse esta precisão nas dimensões processuais e plurais que configuram o agir comunicacional, através, precisamente de um des-substancialização da razão. Esta perspectiva é clara na contraposição que o autor no *Discurso Filosófico da Modernidade* às posições assumidas por Adorno e Horkheimer na *Dialética do Esclarecimento*.

Logo no Prefácio da obra pode-se ler:

A aporia com que defrontamos em nosso trabalho revela-se assim como o primeiro objeto a investigar: a autodestruição do esclarecimento. Não alimentamos dúvida nenhuma – e nisso reside nossa *petitio principii* – de que a liberdade na sociedade é inseparável do pensamento esclarecedor. Contudo, acreditamos ter reconhecido com a mesma clareza que o próprio conceito desse pensamento, tanto quanto as formas históricas concretas, as intuições da sociedade com as quais está entrelaçado, contém o germe para a regressão que hoje tem lugar em toda parte. Se o esclarecimento não acolhe dentro de si a reflexão sobre esse elemento regressivo, ele está selando o seu próprio destino. Abandonando a seus inimigos a reflexão sobre o elemento destrutivo do progresso, o pensamento cegamente pragmatizado perde seu caráter superador e, por isso, também sua relação com a verdade²¹².

Segundo Habermas, os autores da *Dialética do Esclarecimento* acentuaram os aspetos mais negativos da modernidade cultural, caindo numa visão radical e pessimista da razão: «a Dialéctica do Iluminismo percorre este caminho – autonomiza a crítica mesmo em relação aos seus fundamentos. Por que é que Horkheimer e Adorno se vêem obrigados a dar este passo?²¹³».

O próprio Habermas, nesta mesma obra, reconhece a influência, ainda que ambígua, do pensamento de Friedrich Nietzsche nestes autores:

A dúplice atitude em relação a Nietzsche é instrutiva. Fornece igualmente uma indicação de que a Dialéctica do Iluminismo deve mais a Nietzsche do que apenas a estratégia de uma crítica da ideologia voltada para si própria. Por esclarecer continua ainda a relativa despreocupação ao lidar – digamo-lo calmamente de forma panfletária – aquisições do racionalismo ocidental. Como é que os dois iluministas que ainda são podem subvalorizar tanto o conteúdo racional da modernidade cultural, que em tudo só percebem um amalgamar de razão e dominação, poder e validade²¹⁴?

²¹² ADORNO & HORKHEIMER, cit. p. 13.

²¹³ J. HABERMAS, *O discurso filosófico da Modernidade*, cit., p. 117.

²¹⁴ *Idem*, p. 121.

Uma visão tão negativa e pessimista em relação à razão e ao desenvolvimento cultural por esta permitido compreende-se, devido, precisamente, ao ambiente de horror que se vivia neste momento na sociedade ocidental. Aliás, o próprio Habermas afirma-o claramente quando diz que «a teoria crítica começara a ser desenvolvida no círculo em torno de Horkheimer para digerir as desilusões políticas acerca da revolução não acontecida no Ocidente, da evolução estalinista na União Soviética e da vitória do fascismo na Alemanha»²¹⁵. Reflexões que obrigariam, como vimos, a uma maior, e gradual, presença da própria filosofia no pensamento político económico de cariz marxista. Mas recorremos a F. Cabral Pinto para ser ainda mais claros:

Kant sentia-se estimulado pelos eufóricos acontecimentos da época a conceber a história universal como “execução de um secreto plano da Natureza” cujo fim último seria a constituição de um “estado de cidadania mundial” dentro do qual fosse possível desenvolver plenamente todas as disposições da humanidade. Ao dotar a espécie humana de liberdade e razão, a natureza ter-lhe-ia prescrito esse destino – um destino que as Luzes tornavam visível e que o homem, saindo da “sua culposa menoridade”, assumia libertando-se das tradicionais tutelas para passar a guiar-se pelo entendimento. Sob a direcção do entendimento, abria-se à humanidade no seu conjunto (...) a perspectiva de um progresso infinito para a liberdade, para o Estado universal de direito e, consequentemente, para o fim de todas as guerras.

Só que, desgraçadamente, outro foi o rumo da história. E, assim, em lugar de se ver uma humanidade definitivamente reconciliada e em continuado aperfeiçoamento, assiste-se antes, em pleno século XX, ao trágico espectáculo da sua auto-destruição. As antecipações optimistas da história profética da modernidade saldaram-se no pesadelo de Auschwitz; o iluminismo tornou-se barbárie²¹⁶.

Habermas, em vários textos, defende que a razão não pode apenas ser avaliada por uma das suas perversões maiores. Sabemos como, com a Segunda Guerra Mundial, se chegou ao “fim da inocência”: a inocência que orientou, sobretudo a sociedade ocidental, no sentido de pensar que o *mal era fruto da ignorância*. Certo, mas será que este é o único caminho da racionalidade moderna e o seu único fruto?

²¹⁵ *Idem*, p. 118.

²¹⁶ F. CABRAL PINTO, *Leituras de Habermas – Modernidade e Emancipação*, Fora do Texto, Coimbra 1992, p. 113.

Na continuação da sua reflexão crítica em relação às ideias expostas em *Dialética do Esclarecimento*, afirma Habermas:

A própria razão destrói a humanidade que ela mesma possibilitou – esta tese de vasto alcance é, como vimos, fundamentada no primeiro excuro pelo facto de o processo do iluminismo se dever, *desde os seus primórdios*, ao impulso de autopreservação que mutila a razão porque só a reclama em formas de dominação da natureza e do instinto orientada para fins, justamente como razão instrumental. Isto não deixa ainda demonstrado que a razão – até aos seus produtos mais tardios, à ciência moderna, às representações jurídicas e morais universalistas e até à arte autónoma – permanece submetida ao ditame da racionalidade orientada para fins²¹⁷.

Habermas conclui que os autores da *Dialética do Esclarecimento* menosprezam o conteúdo racional da modernidade cultural ao promoverem uma perspectiva que destaca somente a relação intrínseca entre razão e poder, entre razão e dominação, afirmando mesmo que a razão teria renunciado por completo ao seu potencial crítico:

Com o conceito de “razão instrumental”, Horkheimer e Adorno procuravam ajustar contas com um entendimento calculador que usurpou o lugar da razão. Esse conceito deve, ao mesmo tempo, recordar que a racionalidade orientada para fins, empertigada em totalidade, restringe a diferença entre aquilo que pretende ter validade e aquilo que é útil para a autopreservação, desta forma deitando abaixo a barreira entre validade e poder, anulando aquela diferenciação de conceitos fundamentais que a compreensão moderna do mundo julgava dever a uma superação definitiva do mito. A razão, enquanto razão instrumental, assimilou-se ao poder, renunciando, desta forma, à sua força crítica – esta é a última desocultação de uma crítica da ideologia aplicada a si mesma. Esta descreve, de resto, a autodestruição da capacidade crítica de modo paradoxal, porque no momento da descrição tem ainda que fazer uso da crítica que proclamou morta²¹⁸.

Para Habermas, Adorno e Horkheimer condenam da razão moderna, tomando a parte pelo todo, isto é, ao invés de investigarem sobre os motivos que permitiam tal desfecho da razão instrumental, seguiram uma via que condenava toda ação racional, colocando em risco os próprios pressupostos de validade da sua crítica radical. Ou seja, a crítica à razão instrumental e aos

²¹⁷ J. HABERMAS, *O discurso filosófico da Modernidade*, cit., p. 113.

²¹⁸ Idem, p. 120.

seus produtos modernos, não é ela mesma, pergunta Habermas, racional? A resposta tem que ser sim. É-o para Habermas, que a designa como contradição performativa, e para nós. Como afirma Sergio Rouanet «a crítica total da razão equivale à anulação total da crítica»²¹⁹.

Habermas assume que não lhe é possível aceitar esta visão pessimista sem contrapor as conquistas da modernidade. Nas palavras de Rouanet,

Essas críticas não são de todo falsas, mas são unilaterais. A Ilustração foi, apesar de tudo, a proposta mais generosa de emancipação jamais oferecida ao género humano. Ela acenou ao homem com a possibilidade de construir racionalmente o seu destino, livre da tirania e da superstição. Propôs ideias de paz e tolerância, que até hoje não se realizaram. Mostrou o caminho para que nos libertássemos do reino da necessidade através do desenvolvimento das forças produtivas. Seu ideal de ciência era de um saber posto ao serviço do homem, e não o de um saber cego, seguindo uma lógica desvinculada de fins humanos²²⁰.

Habermas entende que a razão comunicativa só se tornou possível com a modernidade, pois foi ela quem assegurou ao homem a sua maioridade, a possibilidade de agir autonomamente, livre de toda a tutela. A razão comunicativa, tal como Habermas a formula, decorre de um processo argumentativo em que as proposições dos interlocutores vão sendo ajustadas simultaneamente, até que se chegue a um *consenso*. Consenso que aliás tem sido, quanto a nós, e na maior parte das vezes, mal interpretado. Isto é, vários são os autores que perspectivam o consenso como sendo sinónimo de posição única e unilateral. Ora, quem apresenta uma ideia, uma determinada tese, não procura a adesão dos seus pares, precisamente, através do convencimento da justeza racional dos seus argumentos? Nunca Habermas expressou que o consenso era um pressuposto apriorístico da racionalidade comunicativa. Pelo contrário – o consenso é algo que se alcança pela intersubjectividade, numa relação dialógica, através da racionalidade comunicacional. Claro que teremos que pressupor, *a priori*, que o entendimento entre os interlocutores é possível e desejável. Conhecemos a dificuldade de concretização das condições expressas por J. Habermas para alcançar o consenso. Os princípios, crenças e valores tácitos que subjazem às práticas podem, segundo Habermas, criticar-se e validar-se de forma racional num contexto de diálogo livre e aberto, no qual não haja restrições impostas sobre as conclusões, salvo a força do melhor

²¹⁹ S. ROUANET, *As razões do Iluminismo*, Companhia das Letras, S. Paulo 1987, p. 37.

²²⁰ S. P. ROUANET, *As razões do iluminismo*, cit., p. 27.

argumento. Esta concepção de «comunicação não distorcida» pressupõe duas ideias base: primeiro, que toda a comunicação linguística humana envolve «pretensões de validade»²²¹, implicitamente feitas pelos oradores, permitindo a inscrição do carácter ético (normativo) em todos os actos comunicativos; segundo, que no uso da linguagem está pressuposta uma «situação de discurso ideal». Uma situação de discurso ideal é uma situação em que não ocorrem restrições exteriores que impeçam os participantes de fazer uma avaliação das provas e dos argumentos e em que cada participante dispõe de uma oportunidade igual e livre de participar na discussão.

É evidente que a maior parte das condições reais de interacção e de comunicação social não são estas. Socorrendo-nos, uma vez mais, da reflexão de Craig:

The critical-theoretic model of communication as discursive reflection thus resembles the phenomenological concept of dialogue, to which it adds, however, a distinctly dialectical aspect. In a critical perspective, phenomenological dialogue represents an ideal form of communication, but one that existing sociocultural conditions may render unlikely. A model of dialogue is defective, therefore, that fails to move participants towards reflection on the sociocultural conditions that potentially disable dialogue. It is the dialectical questioning of presuppositions that unmask those conditions and thereby points the way to social changes that would render genuine dialogue possible²²².

Ainda que no acto da fala estejam presentes as quatro pretensões de validade, ainda que o indivíduo seja capaz de conhecer, de interactuar coordenando a acção dos actores e de argumentar, é também verdade – e Habermas reconhece-o – que a linguagem implica, com frequência, a dissimulação do ser pela aparência, do verdadeiro pela ambiguidade; que a linguagem é

²²¹ A comunicação não distorcida corresponde, segundo Habermas, ao uso da linguagem em que o orador pode defender as quatro asserções de validade: em que se pode demonstrar que aquilo que é dito é *significante* (ou seja, aquilo que é dito é inteligível, obedece a determinadas regras sintácticas e semânticas, pelo que há um sentido que pode ser entendido pelo outro; segundo o próprio Habermas a inteligibilidade é inerente a toda a linguagem), *verdadeiro* (o conteúdo proposicional do que é dito é verdadeiro, não no sentido de relação entre um perceptor individual e o universo, mas no sentido em que a verdade é um acordo alcançado através da discussão crítica; a verdade é a promessa de um consenso racional), *justificado* (no sentido em que são invocados certos direitos ou normas sociais no uso da palavra em qualquer contexto de uso de linguagem), e *sincero* (o orador não tem intenção de iludir o interlocutor). J. HABERMAS, *Theory of Communicative Action*, cit., vol. I, cap. I, especialmente pp. 99 e seg.

²²² R.T. CRAIG, cit, p. 148.

frequentemente fonte de enganos e de mal-entendidos. Recorrendo, uma vez mais, a Sérgio Rouanet: «Como se vê, é um conceito processual de racionalidade, e não substantivo: serão racionais não as proposições que correspondam à verdade objetiva, mas aquelas que atendam, ou possam vir a atender, os requisitos racionais da argumentação e da contra-argumentação, da prova e da contraprova, visando um entendimento mútuo entre os participantes²²³.

Habermas considera que o critério que define o grau de validade das pretensões enunciadas será a racionalidade dos argumentos, considerando o próprio homem na sua intersubjectividade como critério último que decide sobre a racionalidade da fundamentação de qualquer acto de comunicação. Critério este que é, por definição, eminentemente instável, uma vez que cada consenso é susceptível de redefinição; cada consenso intersubjectivo é, simultaneamente, ponto de chegada e ponto de partida na procura de um consenso mais firme e adequado. O consenso alcançado não pode ser o fruto de acções coercivas ou de poder, nem o resultado da acção entre sujeitos com posições de desigualdade. Pelo contrário,

O consenso obtido comunicacionalmente tem uma base racional; não pode ser imposto por nenhuma das partes, seja instrumentalmente através da intervenção directa na situação, seja estrategicamente influenciando as decisões dos adversários. O consenso pode, de facto, ser objectivamente obtido pela força; mas o que se obtém manifestamente através de influências exteriores ou pelo uso da violência não pode subjectivamente considerar-se como consenso²²⁴.

O consenso é, então, uma finalidade, um fim. Difícil de conseguir, mediante os constrangimentos de toda ordem – económica, política, social, cultural – que habitam os sujeitos, que nos constrangem, mas desejável. Claro que esta perspetiva é suscetível de críticas:

Critical theory is criticized from other theoretical traditions for politicizing science and scholarship, and for asserting a universal normative standard for communication based on a priori ideology. Some critics of critical theory believe that science should have nothing to say about normative standards; others, that normative standards should be based on objective empirical criteria; still others, that normative standards can only be relative to local cultures and particular communication practices²²⁵.

²²³ J. HABERMAS, *Theory of Communicative Action*, cit., vol. I, p. 339.

²²⁴ J. HABERMAS, cit., p. 287.

²²⁵ R.T. CRAIG, cit, p. 149.

Mas no nosso entender o desejar alcançar o consenso, pela força racional do melhor argumento, ainda é a melhor forma de combater a imposição totalitária, pela força ou pela retórica, que não reconhece a possibilidade de divergência ou diversidade de posições. E não é este um ideal fundante de toda e qualquer sociedade democrática? A articulação necessária entre o reconhecimento do modelo constitutivo da comunicação como um metamodelo e a teoria comunicacional como uma prática metadiscursiva, conjugam-se na tarefa comunicacional da acção comunicativa.

Mas a grande questão, para nós como para outros autores²²⁶, continua a ser a acção necessária para que, a partir do reconhecimento das desigualdades de diferentes ordens entre os indivíduos, se proceda para que a comunicação possa livre.

²²⁶ Lembramos, a título de exemplo, a reflexão de Richard Rorty presente sobretudo na sua obra *Contingência, ironia e solidariedade*, trad., Presença, Lisboa 1992. Quando se reconhece que a desigualdade é condição necessária para que a comunicação se efetive é de máxima importância que não se confunda desigualdade com injustiça social.

DOMINGOS FARIA*

HAVERÁ UMA VIÁVEL OBJEÇÃO *DE JURE* À CRENÇA TEÍSTA?

Is there a viable de jure objection to theistic belief?

Abstract:

In this paper I want to dispute Plantinga's claim that there is no viable *de jure* objection to theistic belief that does not presuppose that such belief is false. So, contrary to Plantinga, I argue that there is at least one viable *de jure* objection, i.e., an objection to justification or warrant of theistic belief which does not previously depend nor presuppose the falsehood of theism.

Keywords: De Jure Objection; De Facto Objection; Theistic Belief.

Authors: Alvin Plantinga.

Resumo:

Neste artigo pretendo disputar a alegação de Plantinga de que não existem objeções *de jure* viáveis à crença teísta que não pressupõem que tal crença é falsa. Assim, ao contrário de Plantinga, argumento que há pelo menos uma objeção *de jure* viável, i.e., uma objeção à justificação ou garantia da crença teísta que não depende previamente nem pressupõe a falsidade do teísmo.

Palavras-chave: Objeção De Jure; Objeção De Facto; Crença Teísta.

Autor: Alvin Plantinga.

* Centro de Filosofia da Universidade de Lisboa, LanCog Group. Email: df@domingosfaria.net.

Há pelo menos dois tipos de objeção à aceitabilidade intelectual da crença teísta: objeções *de facto* e objeções *de jure*. Por um lado, as objeções *de facto* são as críticas à verdade da crença teísta²²⁷, como é o caso do problema do mal ou dos argumentos que alegam uma incoerência dos atributos divinos. Estas são objeções diretas em que se procura mostrar que a crença teísta é falsa ou provavelmente falsa.

Por outro lado, as objeções *de jure* são argumentos que tentam mostrar que a crença teísta, quer seja verdadeira ou falsa, é de qualquer forma irracional ou, de acordo com a terminologia de Alvin Plantinga, sem garantia²²⁸. A garantia, que se enquadra numa abordagem externalista epistémica²²⁹, pode ser razoavelmente caracterizada desta forma²³⁰:

Uma crença *p* tem garantia para um sujeito *S* somente se:

- (i) *p* é produzida em *S* por faculdades cognitivas que funcionam adequadamente (que não são sujeitas a disfunção);
- (ii) *p* é produzida num ambiente cognitivo que é apropriado para o tipo de faculdades cognitivas de *S*;
- (iii) as faculdades cognitivas de *S*, que produzem *p*, operam segundo um plano que visa com sucesso a produção de crenças verdadeiras.

Tendo em conta esta caracterização, uma objeção *de jure* tentará mostrar que a crença teísta não satisfaz pelo menos uma das condições necessárias para haver garantia, sendo, portanto, uma crença intelectualmente inaceitável.

Além disso, uma objeção *de jure* à crença teísta será *viável* caso não dependa previamente de objeções *de facto* nem pressuponha que a crença teísta é falsa²³¹. Mas haverá realmente alguma objeção *de jure* viável? Plan-

²²⁷ Por «teísmo» ou «crença teísta» entendemos a crença de que há um Deus, tal como concebido na tradição central das principais religiões monoteístas (Judaísmo, Cristianismo, e Islamismo), com os atributos da onipotência, onisciência, e perfeição moral.

²²⁸ «Garantia» é a tradução do termo «warrant» utilizado por Plantinga e o seu significado é equivalente ao de justificação. Contudo, Plantinga prefere usar o termo «garantia» em vez de «justificação» porque parece mais neutro e sem conotações internistas.

²²⁹ Por «abordagem externalista epistémica» entendemos a perspetiva epistémica de que pelo menos uma das condições da garantia é externa no sentido de que o sujeito não precisa estar consciente ou ter algum acesso interno a essa condição. Para uma discussão sobre internismo e externalismo epistémico veja-se BERGMAN, Michael, «Internalism, Externalism, and the No-Defeater Condition», *Synthese*, 110 (1997), pp. 399-417.

²³⁰ Cf. PLANTINGA, Alvin, *Warranted Christian Belief*, Oxford University Press, Oxford 2000, p. 156.

²³¹ Cf. PLANTINGA, *Warranted Christian Belief*, op. cit., p. x.

tinga responde negativamente a esta questão. Para fundamentar a sua posição defende as seguintes teses:

(T1) Nenhuma objeção *de jure* é compatível com a verdade da crença teísta.

(T2) Todas as objeções *de jure* pressupõem objeções *de facto*.

Caso (T1) e (T2) sejam verdadeiras, não há qualquer objeção *de jure* viável à crença teísta e se alguém quiser sustentar que essa crença não tem garantia terá primeiro de mostrar que tal crença é falsa, ou seja, que não há um Deus teísta. O meu objetivo principal com este texto é examinar criticamente cada uma destas teses e tentar argumentar que (T2) é falsa. Portanto, vou defender que há pelo menos uma objeção *de jure* que não pressupõe objeções *de facto*, havendo assim uma objeção *de jure* viável.

A tese (T1) é uma resposta direta à seguinte objeção comum: a crença teísta, quer seja verdadeira quer seja falsa, não tem garantia. Ou seja, as objeções *de jure* sustentam normalmente que mesmo que a crença teísta seja verdadeira, muito provavelmente não tem qualquer garantia para quem a aceita. Deste modo, com essa objeção defende-se que a seguinte conjunção pode ser verdadeira:

(1) A crença teísta é verdadeira e não tem (muito provavelmente) garantia.

Para negar (1) e para argumentar a favor de (T1), Plantinga começa por apresentar um modelo, inspirado nas ideias de Tomás de Aquino e João Calvino, de acordo com o qual a crença teísta tem garantia e pode ser aceite de forma apropriadamente básica, isto é, sem se basear em provas, argumentos ou indícios inferenciais. Este modelo é designado por «modelo A/C»²³². Ao apresentar-se um modelo de uma proposição *p*, procura-se mostrar *como poderia ser* que *p* fosse verdadeira ou atual²³³.

A ideia central do modelo A/C é a alegação, comum a Tomás de Aquino e a Calvino, de que «há um tipo de conhecimento natural de Deus»²³⁴. De acordo com este modelo, há uma tendência humana natural, um tipo de

²³² «Modelo A/C» ou «modelo Aquino/Calvino» é a abreviatura utilizada por Plantinga para o modelo inspirado nas ideias de Tomás de Aquino e Calvino. Plantinga apresentou mais recentemente a sua epistemologia da crença religiosa de forma abreviada no seguinte livro PLANTINGA, Alvin, *Knowledge and Christian Belief*, Eerdmans Publishing Co, Michigan 2015.

²³³ Cf. PLANTINGA, *Warranted Christian Belief*, op. cit., p. 168.

²³⁴ PLANTINGA, *Warranted Christian Belief*, op. cit., p. 170.

instinto, para formar a crença em Deus a partir de uma variedade de condições e circunstâncias. Ou seja, há uma faculdade ou mecanismo cognitivo, que Calvino designa por *sensus divinitatis* (sentido do divino), que numa grande variedade de circunstâncias produz apropriadamente nos seres humanos a crença em Deus.

Circunstâncias como a contemplação da beleza da natureza, situações de arrependimento pelas ações erradas ou de agradecimento pelo bom que acontece, circunstâncias de insegurança ou perigo em que instintivamente se pede ajuda, entre outros, podem acionar o *sensus divinitatis* e, se esta faculdade estiver a funcionar adequadamente, a crença teísta é formada nos seres humanos. Portanto, existem circunstâncias de vários tipos que suscitam a operação do *sensus divinitatis*. Esse *sensus divinitatis* faz parte do equipamento cognitivo original dos seres humanos; isto é, faz parte da constituição epistémica com a qual os seres humanos foram criados por Deus.

Da mesma forma que, em casos típicos, os seres humanos encontram-se a si próprios com crenças perceptivas ou de memória, não decidindo ou escolhendo conscientemente ter ou não essas crenças, assim também a crença teísta aparece de forma direta aos seres humanos. Deste modo, a crença em Deus não é obtida por meio de inferências ou argumentos, mas de uma maneira imediata. A crença em Deus formada pelo *sensus divinitatis* não é a conclusão de um argumento, nem as várias circunstâncias que suscitam essa crença são premissas de um argumento. Pelo contrário, é uma crença que espontaneamente surge nos seres humanos em várias circunstâncias, tal como as crenças perceptivas ou de memória. À luz de uma epistemologia fundacionalista pode-se dizer que é uma crença básica, pois esta crença não é aceite com base noutras crenças.

No entanto, segundo o modelo A/C, essa crença básica em Deus não é arbitrária, mas sim garantida; por isso, é apropriadamente básica²³⁵. Neste sentido, uma crença *p* é apropriadamente básica para uma sujeito *S* se, e só se, *S* aceita *p* de forma básica e *p* tem garantia para que *S* a aceite dessa forma. De acordo com o modelo A/C a crença teísta satisfaz as condições necessárias da garantia; pois, neste modelo o *sensus divinitatis*, bem como as demais faculdades cognitivas (como os mecanismos de produção de crenças perceptivas, de memória, entre outros), foram projetadas por Deus para que num ambiente ou em circunstâncias apropriadas e em condições adequadas de funcionamento produzissem crenças verdadeiras. Mais especificamente, podemos

²³⁵ Cf. PLANTINGA, *Warranted Christian Belief*, op. cit., pp. 177-178.

dizer que a crença teísta p tem garantia para o sujeito S , pois p é produzida no sujeito S pelo *sensus divinitatis* que está a funcionar adequadamente, sendo gerada num ambiente cognitivo apropriado (como em circunstâncias de contemplação da natureza, de perdão, de agradecimento, etc), segundo um plano, concebido por Deus, que visa com sucesso a produção de crenças verdadeiras sobre o teísmo. Portanto, quando o *sensus divinitatis* funciona de modo adequado normalmente produz crenças verdadeiras sobre Deus.

Porém, daqui não se segue que esta faculdade cognitiva produza sempre e em todas as pessoas crenças verdadeiras. Tal como as outras faculdades cognitivas, o *sensus divinitatis* de determinados sujeitos pode estar a operar num ambiente inadequado que não permite gerar crenças verdadeiras ou pode até estar a operar com alguma disfunção. Ora, em tais circunstâncias, esses sujeitos não obtêm uma crença teísta básica e garantida. Aliás, de acordo com o modelo A/C²³⁶, o *sensus divinitatis* é comprometido, enfraquecido, impedido pelo pecado e pelas suas consequências e, por isso, pode estar parcialmente ou totalmente incapacitado para operar adequadamente em certos sujeitos. Portanto, segundo o modelo A/C, a falta de crença teísta pode dever-se ao funcionamento inadequado do *sensus divinitatis*. No entanto, ao funcionar adequadamente, os crentes têm garantia ao acreditar em Deus e, por isso, a crença em Deus é intelectualmente aceitável.

Em suma, se o modelo A/C for verdadeiro, então os seres humanos foram dotados com um *sensus divinitatis*, que em circunstâncias apropriadas e funcionando adequadamente, produz a crença teísta de forma básica e garantida. Plantinga sustenta pelo menos dois aspetos relevantes deste modelo²³⁷: primeiro, o modelo A/C não só é logicamente possível, como também é epistemicamente possível; ou seja, é consistente com aquilo que sabemos. Segundo, qualquer objeção cogente à verdade do modelo A/C (ou a algum muito parecido) terá de ser igualmente uma objeção cogente à verdade do teísmo.

No entanto, será que o modelo A/C é verdadeiro? A resposta é positiva caso a crença teísta seja verdadeira e, portanto, caso Deus exista. Deste modo, se Deus existir, então o modelo A/C (ou algum bastante parecido) muito provavelmente será verdadeiro e, por isso, haverá uma faculdade como o *sensus divinitatis* que produzirá a crença teísta de forma garantida. O argumento pode ser explicitamente apresentado da seguinte forma:

²³⁶ Cf. PLANTINGA, *Warranted Christian Belief*, op. cit., pp. 184-186.

²³⁷ Cf. PLANTINGA, *Warranted Christian Belief*, op. cit., pp. 168-169.

(2) Se a crença teísta é verdadeira, então há um Deus que pretende que os seres humanos o conheçam.

(3) Se há um Deus que pretende que os seres humanos o conheçam, então o modelo A/C, ou algum bastante parecido, é (muito provavelmente) verdadeiro.

(4) Se o modelo A/C, ou algum bastante parecido, é (muito provavelmente) verdadeiro, então a crença teísta tem (muito provavelmente) garantia.

(5) Logo, se a crença teísta é verdadeira, então ela tem (muito provavelmente) garantia.

Será este um bom argumento? Plantinga²³⁸ justifica a premissa (2) alegando que caso o teísmo seja verdadeiro, então existe um Deus onnipotente, onisciente, totalmente bom que ama os seres humanos e que deseja que eles o conheçam e amem, tal como defendem as religiões abraâmicas. Ora, se isto é verdadeiro, então Deus tenciona que os seres humanos sejam capazes de ter consciência da sua presença, bem como de conhecer algumas coisas acerca dele. Por isso, como sustentado na premissa (3), é muito provável que Deus dispusesse os seres humanos com faculdades cognitivas, como um *sensus divinitatis*, para formar crenças verdadeiras e básicas acerca dele.

No entanto, se não houvesse este *sensus divinitatis* e se este conhecimento de Deus dependesse exclusivamente de argumentos da teologia natural, então apenas pouquíssimos seres humanos (talvez apenas aqueles que se dedicassem ao estudo dos argumentos sobre a existência de Deus) poderiam possivelmente saber coisas acerca de Deus e com grande mistura de erros. Porém, como Deus tenciona que todos o conheçam e amem, quer estudem ou não teologia natural, então parece que a coisa natural a pensar é que Deus concebeu os seres humanos do modo como se descreve no modelo A/C (ou nalgum similar). Ora, se este modelo for verdadeiro, então há uma faculdade cognitiva (como o *sensus divinitatis*) que funcionando adequadamente e em circunstâncias apropriadas produz crenças verdadeiras sobre Deus e, por isso, como vemos na premissa (4), muito provavelmente a crença teísta tem garantia. Portanto, conclui-se que se o teísmo é de facto verdadeiro, então a crença teísta (muito provavelmente) tem garantia. Ora, esta conclusão (5) é logicamente equivalente à seguinte proposição:

(6) Não sucede que a crença teísta é verdadeira e não tem (muito provavelmente) garantia.

²³⁸ Cf. PLANTINGA, *Warranted Christian Belief*, op. cit., pp. 188-190.

Como esta proposição (6) é a negação da proposição (1), então se o argumento de Plantinga é bem-sucedido segue-se que os objetores *de jure* da crença religiosa estão equivocados e, por isso, constituem objeções mal-sucedidas ou inviáveis quando alegam que a crença teísta é provavelmente não garantida mesmo se o teísmo é verdadeiro. Isto porque se o teísmo é verdadeiro, então muito provavelmente tem garantia em vez do oposto. Assim, a tese (T1) parece verdadeira. Mas o que dizer se Deus não existir e se na realidade o teísmo for falso? Nesse caso, a crença teísta provavelmente não terá garantia²³⁹, pois:

(7) Se a crença teísta é falsa, então não há Deus nem o modelo A/C (ou algum semelhante) é verdadeiro.

(8) Se o modelo A/C (ou algum semelhante) não é verdadeiro, então a crença em Deus não é produzida muito provavelmente por processos cognitivos (como o *sensus divinitatis*) que visam com sucesso a verdade.

(9) Se a crença em Deus não é produzida por processos que visam com sucesso a verdade, então essa crença não tem (muito provavelmente) garantia.

(10) Logo, se a crença teísta é falsa, então ela não tem (muito provavelmente) garantia.

Portanto, se o teísmo é falso e se Deus não existe, o modelo A/C (ou algum modelo semelhante) é igualmente falso e, conseqüentemente, não haverá qualquer *sensus divinitatis*; além disso, parece muito improvável que alguma outra faculdade possa produzir uma crença garantida, mas falsa, da crença teísta. Agora, se fizermos uma conjunção das conclusões (5) e (10) obtemos a seguinte bicondicional:

(11) A crença teísta tem (muito provavelmente) garantia se, e só se, é verdadeira.

Com esta proposição (11) constatamos que a garantia ou falta de garantia da crença teísta está diretamente relacionada com a verdade ou a falsidade dessa crença e, por isso, não haverá qualquer objeção *de jure* viável compatível com a verdade do teísmo. Assim, como defendido em (T1), se na realidade o Deus teísta existir, não se pode acusar a crença teísta de falta de garantia ao contrário do que fazem algumas objeções *de jure*. Mas, uma consequência

²³⁹ Cf. PLANTINGA, *Warranted Christian Belief*, op. cit., pp. 186-188.

mais interessante desta bicondicional é gerar os seguintes quatro argumentos válidos:

Argumento (A)	Argumento (B)
(A1) A crença teísta tem (muito provavelmente) garantia se, e só se, é verdadeira.	(B1) A crença teísta tem (muito provavelmente) garantia se, e só se, é verdadeira.
(A2) A crença teísta é verdadeira.	(B2) A crença teísta não é verdadeira.
(A3) Logo, a crença teísta tem (muito provavelmente) garantia.	(B3) Logo, a crença teísta não tem (muito provavelmente) garantia.
Argumento (C)	Argumento (D)
(C1) A crença teísta tem (muito provavelmente) garantia se, e só se, é verdadeira.	(D1) A crença teísta tem (muito provavelmente) garantia se, e só se, é verdadeira.
(C2) A crença teísta tem (muito provavelmente) garantia.	(D2) A crença teísta não tem (muito provavelmente) garantia.
(C3) Logo, a crença teísta é verdadeira.	(D3) Logo, a crença teísta não é verdadeira.

Ao considerarmos estes argumentos, nomeadamente o (C) e (D), parece que adquirimos novas formas de provar a existência ou a não existência de Deus. Por exemplo, se conseguirmos fundamentar a verdade da premissa (D2), estamos legitimados a concluir que a crença teísta é falsa e, portanto, que não há um Deus onipotente, onisciente e totalmente bom. E de facto parece que é isso o que procuram as objeções *de jure*. Porém, são essas objeções viáveis? Será que podemos encontrar um argumento (D) que seja cogente?

Para Plantinga²⁴⁰, e considerando a argumentação para a tese (T2), essas objeções não são viáveis, nem os argumentos do tipo (D) têm premissas mais plausíveis do que a conclusão. Isto porque quando se procura fundamentar a segunda premissa de argumentos como (D) comete-se uma petição de princípio pressupondo o que será afirmado na conclusão. A ideia principal de Plantinga é a de que qualquer objeção *de jure* depende previamente ou pressupõe, mesmo implicitamente, que a crença teísta é falsa. Mas porquê? Qual é afinal a fundamentação de (T2)? O argumento pode ser apresentado do seguinte modo:

(12) Tudo aquilo que um sujeito S considera ter ou não garantia pressupõe o tipo de metafísica que S adota.

²⁴⁰ Cf. PLANTINGA, *Warranted Christian Belief*, op. cit., pp. 190-192.

(13) Ora, S considera que a crença teísta tem ou não garantia.

(14) Portanto, a crença teísta que S considera ter ou não garantia pressupõe o tipo de metafísica que S adota.

(15) Se (14), então (T2).

(16) Logo, (T2).

Para fundamentar as premissas centrais (12) e (13) deste argumento, Plantinga parte da ideia de que a perspectiva, de um sujeito S, sobre que tipo de criatura é um ser humano determinará ou influenciará fortemente a perspectiva de S sobre o que tem ou não garantia para os seres humanos. Assim, por um lado, se S pensar que não há Deus e se supuser uma metafísica naturalista (em que os seres humanos são concebido como produtos de forças evolucionárias totalmente cegas), então S estará inclinado a aceitar o tipo de perspectiva de acordo com a qual a crença em Deus é uma ilusão de algum tipo, não tendo por isso garantia. Por outro lado, se S pensar que há Deus e se supuser uma metafísica teísta (em que os seres humanos são concebidos por Deus com uma tendência natural para o reconhecer), então S está inclinado a aceitar o tipo de perspectiva segundo a qual a crença em Deus é garantida. Portanto, de uma forma ou de outra, a garantia ou a falta de garantia da crença teísta que S sustenta depende previamente dos pressupostos metafísicos que S assume.

Com este argumento vemos que no fundo a questão da crença teísta ser ou não garantida não é meramente uma disputa epistemológica, mas sim uma disputa metafísica. Ora, se a disputa epistémica da garantia pressupõe uma disputa metafísica sobre a existência de Deus, então a questão de saber se a crença teísta tem garantia não é afinal independente da questão de saber se a crença teísta é verdadeira – como vemos na premissa (15). Portanto, a questão *de jure* não é independente da questão *de facto*. Por isso, se alguém pretende responder à questão *de jure* deve primeiro responder à questão *de facto*. Isto tem um corolário importante: uma objeção viável ateológica²⁴¹ terá de ser direcionada à verdade do teísmo (como o argumento do mal ou de que o teísmo é incoerente) e não à sua garantia.

Ora, se esta argumentação é procedente, então não há qualquer objeção *de jure* viável, ou seja, não há uma objeção *de jure* que seja independente de objeções *de facto* e que não pressuponha a falsidade da crença teísta. E esta

²⁴¹As objeções ateológicas, ou a ateologia em geral, são críticas apresentadas pelos ateus à aceitabilidade intelectual da crença teísta.

parece ser uma conclusão que permite invalidar uma enorme quantidade de ateologia contemporânea que é dedicada apenas a acusações *de jure*. Deste modo, argumentos como (D) não têm premissas mais plausíveis do que a conclusão, pois ao justificar-se a segunda premissa (D2) – que é uma alegação epistémica de que a crença teísta não tem garantia – já se está a pressupor (ou é previamente dependente de) uma alegação metafísica de que o teísmo é falso; isto é, em (D2) está a pressupor-se o que é afirmado na conclusão. Algo semelhante pode dizer-se acerca do argumento (C). Deste modo, nem o argumento (C) nem (D) podem ser cogentes; os únicos argumentos candidatos a serem bons são ou o (A) ou o (B).

Para ilustrar este argumento, Plantinga examina em pormenor a objeção *de jure* de Marx e Freud, que parece alegar que o problema da crença teísta é a falta de garantia (doravante designaremos esta objeção como «acusação F&M»). Isto porque para Marx a crença teísta seria fruto de um mau funcionamento cognitivo (devido a uma disfunção social em que a religião é o «ópio» do povo) e, por isso, a condição (i) da garantia é violada. Para Freud a crença teísta teria origem numa faculdade cognitiva que funciona apropriadamente, no entanto não visa a produção de crenças verdadeiras, mas sim visa o conforto ou a satisfação de desejos e, desta forma, a condição (iii) da garantia não é satisfeita, sendo a crença religiosa classificada como uma mera «ilusão» ou «neurose».

Mas será esta acusação F&M uma viável objeção *de jure* à crença teísta? Analisando em concreto o caso de Freud, Plantinga²⁴² defende que ele não oferece qualquer argumento razoável a favor da sua posição e, por isso, Freud não mostra realmente que a crença teísta não tem garantia. Parece que Freud simplesmente parte do princípio que Deus não existe, pressupondo que a crença teísta é falsa; por conseguinte, lança algum tipo de explicação para este fenómeno generalizado da crença teísta, assumindo que ela é meramente um fruto de um mecanismo de satisfação de desejos que não visa a produção de crenças verdadeiras e, por isso, não tem garantia. Ora, isto seria uma suposição segura se o teísmo for falso. Mas, assim, a versão de Freud da crítica *de jure* depende previamente do seu ateísmo, não sendo de todo uma crítica independente da suposição de que o teísmo é falso e de que Deus não existe, nem parece que tenha alguma força para quem não partilhe desse ateísmo. Portanto, se utilizarmos a acusação F&M para justificar a premissa (D2) do argumento (D) estamos a cometer uma clara petição de princípio, pois a

²⁴² Cf. PLANTINGA, *Warranted Christian Belief*, op. cit., pp. 195-198.

acusação F&M parte do pressuposto de que a crença teísta não é verdadeira – assim, não é uma objeção *de jure* viável.

No entanto, mesmo concordando com Plantinga que a acusação F&M não é uma viável objeção *de jure*, penso que ele está equivocado quando procura defender que não há qualquer objeção *de jure* viável, uma vez que é possível formular contraexemplos de objeções *de jure* que não estão previamente dependentes nem pressupõem objeções *de facto* nem a falsidade do teísmo. Ou seja, considero que a premissa (12) e a tese (T2) são falsas.

Para fundamentar esta minha posição, e dar a minha própria contribuição para este debate, imaginemos que criaturas hipotéticas semelhantes a nós são agnósticos ideais e neutrais, não tendo qualquer opinião metafísica sobre se Deus existe ou não existe, nem sobre a probabilidade da existência ou não de Deus, nem estão emocionalmente inclinados a aceitar ou a negar Deus. Após refletirem sobre as várias religiões existentes no mundo, sobre a crença teísta, e até tendo as informações relevantes sobre a epistemologia da crença religiosa de Plantinga, podem formular o seguinte argumento:

(17) Se a crença teísta tem garantia, então provavelmente há um mecanismo fidedigno de formação de crenças religiosas teístas (como o *sensus divinitatis* ou outro).

(18) Se há um mecanismo fidedigno de formação de crenças religiosas teístas, então provavelmente há concordância intersubjetiva nas crenças teístas independentemente da cultura, sociedade, educação ou doutrinação (tal como acontece com as crenças produzidas por mecanismos fidedignos de formação de crenças perceptivas ou de memória).

(19) Mas não há concordância intersubjetiva nas crenças teístas independentemente da cultura, sociedade, educação ou doutrinação.

(20) Logo, provavelmente a crença teísta não tem garantia.

Este argumento é válido e também pode parecer *à primeira vista* sólido. A premissa (17) não apresenta dificuldades uma vez que é apenas um corolário do que Plantinga sustenta acerca da garantia da crença teísta e que pode ser afirmada para os fins argumentativos. Quanto às premissas centrais, e que requerem maior fundamentação, os agnósticos podem apresentar as seguintes razões: quando existem mecanismos fidedignos de formação de crenças pode-se constatar uma alargada concordância intersubjetiva.

Por exemplo, durante um torneio de judo entre Telma Monteiro e Ioulietta Boukouvala, para o campeonato da Europa de Chelyabinsk 2012,

podemos questionar os vários espetadores (com diferentes educações e culturas) sobre o que estão a perceber. Normalmente e de forma global todos vão concordar com a descrição de que estão a ver duas judocas a lutar e que em menos de dois minutos Telma ganhou a medalha de ouro ao projetar a adversária de costas para o tapete (com *ippon*). No final podemos voltar a questionar os espetadores para lembrarem o resultado do torneio de judo e sobre quem ganhou, e globalmente haverá uma grande correlação entre os vários relatos. Descrições e correlações semelhantes sucedem com os mais variados exemplos de crenças perceptivas e de memória que são produzidas fiavelmente. Portanto, parece que as faculdades que formam crenças de forma fidedigna, tal como as que produzem crenças perceptivas ou de memória, originam uma grande concordância nas descrições independentemente da cultura e educação das pessoas.

Além disso, parece haver uma universalidade na experiência e na formação de crenças perceptivas e de memória, pois quase todas as pessoas experienciam e formam essas crenças. Por isso, assim como se defende na premissa (18), se a crença teísta é igualmente produzida por um mecanismo fidedigno, então (de um modo análogo à percepção e à memória) terá de haver de forma geral uma concordância intersubjetiva, bem como uma universalidade na formação da crença teísta, que não dependa da educação ou da cultura.

Porém, os nossos agnósticos, ao justificarem a premissa (19), podem sustentar que não há concordância intersubjetiva nem uma universalidade na formação da crença teísta, ao contrário do que normalmente sucede com as crenças perceptivas ou de memória.

Começando por analisar de forma bastante alargada as várias religiões, constatamos uma enorme falta de concordância intersubjetiva e incompatibilidade entre os diversos sistemas de crenças religiosas existentes (como o budismo, hinduísmo, confucionismo, taoísmo, xintoísmo, religiões abraâmicas, etc). Ao vermos uma pluralidade religiosa tão substancial, é pertinente questionar: não será este fenómeno um forte indício de que não há um tal mecanismo fiável, o *sensus divinitatis* ou outro, que produz crenças verdadeiras sobre o teísmo presente nos seres humanos?

Mas se destacarmos apenas as religiões abraâmicas, pode-se verificar que há igualmente uma grande discordância e incompatibilidade na crença teísta, nomeadamente sobre a natureza de Deus (em que uns defendem um monoteísmo estrito e outros um monoteísmo trinitário) e sobre os pontos essenciais da doutrina da salvação (como o papel de Jesus e as ideias sobre a natureza humana, o pecado, etc).

Ao focarmos ainda mais a nossa análise só numa das religiões abraâmicas, por exemplo, no cristianismo, encontraremos igualmente grande discordância e várias visões incompatíveis (entre catolicismo, calvinismo, anglicanismo, luteranismo, etc) sobre os meios de salvação, sobre a interpretação da bíblia e sobre o papel dos sacramentos.

Esta discordância intersubjetiva reflete-se do mesmo modo nos crentes de uma só religião específica do cristianismo, por exemplo, nos católicos em que uns acreditam de forma firme nos dogmas e outros creem com muita vacilação chegando a duvidar seriamente dos vários dogmas católicos e de outros aspetos do teísmo.

Assim, constatamos que as supostas faculdades que geram a crença teísta não produzem em geral crenças similares na maioria dos indivíduos. Ora, isto parece tornar bastante implausível a ideia de que há uma suposta faculdade fidedigna produtora de crenças teístas. Se há paridade epistémica entre as crenças teístas e as restantes crenças percetivas, de memória, de raciocínio dedutivo, entre outras, tal como alega Plantinga, então por que motivo não há uma universalidade na formação das crenças teístas tal como acontece na formação das restantes crenças fidedignas?

Plantinga parece responder a esta última questão ao afirmar que pecado danifica o *sensus divinitatis*. Porém, numa extensão do modelo A/C, Plantinga²⁴³ sustenta que o *sensus divinitatis* danificado é restaurado pelo trabalho do Espírito Santo. Mas, então, por que razão existem tantas pessoas que não têm fé em Deus? Por que razão o Espírito Santo não parece operar em todas as pessoas de modo a restaurar o *sensus divinitatis*? E mesmo naquelas pessoas em que o *sensus divinitatis* é supostamente restaurado, por que razão existe um pluralismo inconciliável de crenças religiosas?

Outro pormenor que os agnósticos podem constatar é o facto de que normalmente as crenças religiosas que uma pessoa professa não são independentes da cultura, sociedade, educação ou doutrinação. Por exemplo, se uma pessoa nasce e vive na Europa do Sul haverá uma probabilidade para ser católica, mas se essa mesma pessoa nascer e viver no Médio Oriente será provavelmente um muçulmano. Do mesmo modo, se nascer noutras regiões ou sociedades específicas terá probabilidade de ser budista ou hindu. A educação e a doutrinação das crianças e jovens parece estar assim fortemente correlacionada com elas acreditarem numa determinada religião. Por um lado, se a criança for criada numa família e cultura budista, terá tendência para acreditar no budismo; por

²⁴³ Cf. PLANTINGA, *Warranted Christian Belief*, op. cit., p. 244.

outro lado, se essa mesma criança for criada numa família e cultura muçulmana, terá tendência para professar o islamismo. Ora, se há um mecanismo fidedigno que produz crenças teístas, como se pode explicar esta forte dependência da educação ou da sociedade na qual uma pessoa está inserida e a religião em que se acredita?

Portanto, ao constatarem um pluralismo religioso inconciliável, bem como a falta de concordância nas crenças teístas e a forte dependência entre doutrinação e religião, os nossos agnósticos parecem estar fortemente justificados a asserir a premissa (19) e, deste modo, segue-se validamente que a crença teísta não tem garantia. Ao apresentarem este argumento, como uma objeção *de jure* à garantia da crença teísta, os nossos agnósticos não estão a pressupor nem estão dependentes da falsidade do teísmo ou de objeções *de facto*. Por isso, Plantinga está equivocado quando diz que «a alegação de que a crença teísta (e cristã) não tem garantia realmente pressupõe que a crença cristã é falsa» ou quando afirma que «não há a menor razão para pensar que a crença cristã careça de justificação, racionalidade ou garantia – pelo menos nenhuma razão que não pressuponha a *falsidade* da crença cristã»²⁴⁴.

Plantinga também não tem razão quando afirma que «a questão *de jure* (...) não é afinal realmente independente da questão *de facto*; para responder à primeira devemos responder à última»²⁴⁵ e, deste modo, «objeções sensatas à crença cristã terão realmente de se dirigir à sua verdade, e não à sua racionalidade ou sensatez ou garantia»²⁴⁶. No entanto, os agnósticos defenderam uma viável objeção *de jure* sem que tivessem primeiro de apresentar ou depender previamente de uma objeção *de facto*. Com o argumento dos agnósticos não se está a partir da ideia de que Deus não existe, mas sim do que seria de esperar caso a crença teísta fosse produzida por um mecanismo fidedigno em analogia com as restantes crenças percetivas, de memória, entre outros. Em suma, à luz deste argumento dos agnósticos parece que afinal não é verdade que todas as objeções *de jure* pressupõem ou dependem previamente de objeções *de facto*, sendo por isso a tese (T2) falsa.

Além disso, pode-se utilizar o argumento dos nossos agnósticos, com a conclusão (20), para fundamentar a segunda premissa do argumento (D) sem cometer qualquer petição de princípio. Deste modo, uma objeção *de jure*, como a dos nossos agnósticos, pode através do argumento (D) implicar ou concluir (caso seja uma objeção bem-sucedida), sem pressupor ou depender

²⁴⁴ PLANTINGA, *Warranted Christian Belief*, op. cit., pp. xii-xiii.

²⁴⁵ PLANTINGA, *Warranted Christian Belief*, op. cit., p. 191.

²⁴⁶ PLANTINGA, Alvin, *Knowledge of God*, Blackwell Publishing, Malden 2008, p. 14.

previamente, uma resposta negativa à questão *de facto*, provando-se dessa forma que o Deus teísta não existe. Então, à pergunta central deste texto, de saber se existe alguma viável objeção *de jure* à crença teísta, a resposta será de que é razoável pensar que há essa objeção. O que em conjunção com a bicondicional (11) implica a falsidade do teísmo, caso tal objeção viável seja também realmente sólida ou procedente. Por isso, quem advogar a possibilidade epistémica de que a crença em Deus é básico-garantida, como pretende Plantinga, para além de ter de refutar objeções *de facto*, terá também de levar a sério e refutar viáveis objeções *de jure* mostrando que tais objeções não são sólidas ou procedentes²⁴⁷.

²⁴⁷ Agradeço os comentários e críticas de vários colegas e amigos do LanCog, nomeadamente de Pedro Galvão e Ricardo Santos. Através de uma Bolsa de Doutoramento (SFRH/BD/85051/2012) beneficieei, na realização deste trabalho, do apoio da Fundação para a Ciência e a Tecnologia.

LUÍS VERÍSSIMO*

O ATAQUE DE MOORE AO NATURALISMO ÉTICO

Moore's Attack on Ethical Naturalism

Abstract

In this paper I will try to find if G. E. Moore's *Open Question Argument* succeeds in refuting every sort of ethical naturalism; namely, I intend to see if there is any version of the argument that can be used to refute a non-reductionist view, such as Cornell realism. For that purpose, I shall evaluate the argument either in its original formulation, either in a reformulation with a broader scope presented by Terence Horgan and Mark Timmons in different articles.

Keywords: Ethical naturalism; Open Several Question Argument; Non-reductionism; Cornell realism; Moral Twin Earth.

Authors: G.E. Moore; Terence Horgan; Mark Timmons.

Resumo

Neste artigo pretende-se averiguar se o Argumento da Questão em Aberto de G. E. Moore é bem-sucedido na refutação de toda e qualquer espécie de naturalismo ético; nomeadamente, pretende-se investigar se alguma versão do argumento pode

* Centro de Filosofia da Universidade de Lisboa, LanCog. Na realização deste trabalho beneficiei do apoio de uma Bolsa de Doutoramento concedida pela Fundação para a Ciência e a Tecnologia com a referência SFRH/BD/112504/2015. Aproveito, ainda, para agradecer aos membros do MLAG (Instituto de Filosofia da Universidade do Porto) por me terem proporcionado a oportunidade de discutir alguns dos tópicos aqui tratados no âmbito de uma sessão do MLAG Research Seminar.

ser utilizada para refutar uma perspetiva naturalista não-reducionista de naturalismo ético, como o ‘realismo de Cornell’. Para esse efeito, irei proceder a uma avaliação crítica do argumento quer na sua formulação original, quer numa versão reformulada e com um espectro mais abrangente apresentada por Terence Horgan e Mark Timmons, em diferentes artigos.

Palavras-chave: Naturalismo ético; Argumento da Questão em Aberto; Não-reduccionismo; Realismo de Cornell; Terra Gémea Moral.

Autores: G.E. Moore; Terence Horgan; Mark Timmons.

Introdução

Este artigo enquadra-se no âmbito da metaética. Por contraste com a ética normativa, que lida com questões morais de primeira ordem, como por exemplo: «Como devemos viver?», «Que princípios devem orientar a nossa conduta?», etc., e com a ética aplicada, que procura compreender as implicações das considerações gerais, concebidas ao nível normativo, no que diz respeito ao tratamento de casos concretos difíceis e complexos, a metaética é a área da ética ou filosofia moral que se ocupa de questões de segunda ordem sobre a natureza da própria moralidade, dos juízos morais, do conhecimento moral e do significado dos termos morais. O esquema apresentado no Anexo I ilustra os principais problemas e teorias em confronto neste domínio.

O primeiro dos problemas identificados no esquema opõe cognitivistas – que respondem afirmativamente à questão: «Os juízos morais expressam crenças?» – a não-cognitivistas – que respondem pela negativa a essa mesma questão. Os cognitivistas subdividem-se entre aqueles que subscrevem uma versão ‘forte’ desta perspetiva e aqueles que defendem uma versão ‘fraca’ da mesma. Os primeiros aceitam ambas as proposições que se seguem:

- (a) os juízos morais expressam crenças; e
- (b) os juízos morais podem ser o resultado do acesso cognitivo a determinados factos que os tornam verdadeiros.

os segundos aceitam (a), mas rejeitam (b). A discussão que aqui levaremos a cabo situa-se no terreno do cognitivismo forte. De entre estes autores, alguns defendem que os factos morais correspondem ou podem ser reduzidos a certos factos naturais, enquanto outros acreditam que os factos morais não podem ser reduzidos ou identificados com factos de qualquer outra espécie. A primeira perspetiva ficou conhecida como naturalismo moral e a segunda como não-naturalismo.

Uma das principais objeções ao naturalismo moral é o Argumento da Questão em Aberto (AQA) formulado em 1903, por G. E. Moore na sua obra *Principia Ethica*. Neste artigo, pretende-se averiguar se o AQA de Moore é bem-sucedido na refutação de toda e qualquer espécie de naturalismo, ou não. Nomeadamente, pretende-se investigar se alguma versão do argumento pode ser utilizada para refutar uma perspetiva naturalista não-reducionista, como o ‘realismo de Cornell’.

Moore e o Argumento da Questão em Aberto (AQA)

Moore defende uma perspetiva moral que ficou conhecida por ‘intuicionismo’, pois estabelece que as propriedades morais são propriedades *sui generis*, irreduzíveis e insuscetíveis de qualquer espécie de análise conceptual, que são diretamente apreendidas através de um processo cognitivo designado por ‘intuição moral’. Nas suas palavras:

[Q]uando chamo ‘intuição’ a uma proposição, quero simplesmente dizer que ela não é suscetível de prova; sem qualquer espécie de implicação no que diz respeito à origem ou à forma da nossa cognição da mesma²⁴⁸.

Apesar de sustentar que as proposições morais não são suscetíveis de prova, Moore pode ser classificado como um cognitivista forte, pois considera que a nossa intuição moral é processo cognitivo válido, através do qual captamos as propriedades morais. No excerto que se segue, Moore chega mesmo a estabelecer um paralelismo entre este processo cognitivo e a perceção sensível:

Em certos casos o mero facto de a prova ser impossível não causa habitualmente a menor sensação de desconforto. Por exemplo, ninguém pode provar que está uma cadeira ao meu lado; e no entanto, não suponho que alguém esteja insatisfeito com isso²⁴⁹.

Contudo, Moore rejeita liminarmente qualquer versão de naturalismo moral. Na sua opinião, este tipo de perspetiva incorre naquilo que designou por ‘falácia naturalista’. Segundo Moore, esta falácia consiste no erro de tentar definir propriedades morais, como ‘bom’, em termos de propriedades naturais, como, por exemplo, o prazer, ou a satisfação de preferências.

²⁴⁸ Moore, G. E., *Principia Ethica*, Cambridge University Press, Cambridge 1993, p. 37.

²⁴⁹ Moore, *Principia Ethica*, op. cit., p. 127.

Moore esclarece o significado de propriedade natural dizendo que entende por ‘natural’ tudo aquilo que é «*objeto de estudo das ciências naturais e da psicologia também*»²⁵⁰. Embora esta caracterização de ‘natural’ seja um pouco vaga – pois exige um esclarecimento acerca do que faz com que uma dada ciência seja considerada natural (que, neste contexto, não pode limitar-se a afirmar que se ocupa de fenómenos naturais, sob pena de ser uma definição trivialmente circular) e não oferece qualquer razão para a referência à psicologia –, ela é suficiente para que se possa considerar que coisas como o prazer ou a satisfação de preferências contariam, neste contexto, como propriedades naturais.

Moore acredita que as propriedades morais não são analisáveis em termos de propriedades naturais deste tipo, pela mesma razão pela qual não são analisáveis em termos de qualquer outro tipo de propriedade e recorre ao Argumento da Questão em Aberto para justificar a sua posição.

O argumento pretende mostrar, por redução ao absurdo, que a tese central do naturalismo moral é falsa. De acordo com a perspetiva naturalista tradicional, o significado de termos morais, como ‘bom’, corresponde a uma qualquer propriedade natural – *N*. Moore defende que se ‘*N*’ e ‘bom’ tivessem o mesmo significado, quem quer que perguntasse «*x é N*, mas será que *x é bom*?» incorreria em algum tipo de confusão conceptual. No entanto, qualquer que seja a propriedade natural *N* em causa, é sempre uma questão em aberto saber se um qualquer *x* que é *N* também é bom. Portanto, ‘bom’ não pode ser analiticamente idêntico a ‘*N*’. Explicitamente formulado o argumento diz o seguinte:

- (1) O significado de termos morais, como ‘bom’, corresponde a uma qualquer propriedade natural – *N*. (suposição a refutar por *reductio*)
- (2) Se o significado de termos morais, como ‘bom’, corresponde a uma qualquer propriedade natural – *N*, então não faz sentido perguntar «*x é N*, mas será ‘bom’?».
- (3) Qualquer que seja a propriedade *N*, faz sentido perguntar «*x é N*, mas será ‘bom’?».
- (4) Logo, qualquer que seja a propriedade natural *N* ela não pode corresponder ao significado de ‘bom’.

À primeira vista, o argumento parece sólido (deixaremos para depois uma avaliação mais detalhada do argumento), pelo que as versões reducionistas

²⁵⁰ Moore, *Principia Ethica*, op. cit., p. 92.

de naturalismo – que sustentam que as propriedades morais são redutíveis a propriedades que são objeto de estudo por parte das ciências naturais e da psicologia – parecem incorrer no erro apontado por Moore (como é o caso das perspectivas morais de Richard Brandt²⁵¹ e Peter Railton²⁵², por exemplo).

Contudo, nem todas as versões de naturalismo moral subscrevem o reducionismo, por isso é importante averiguar se o argumento é suficiente para refutar uma versão de naturalismo que considere que, apesar de não poderem ser reduzidas a qualquer outro tipo de propriedades, as propriedades morais são, ainda assim, propriedades naturais de direito próprio. Essa posição tem sido defendida pelos realistas de Cornell como Nicholas Sturgeon²⁵³, Richard Boyd²⁵⁴ e David Brink²⁵⁵, por exemplo. Vejamos em seguida, em que consiste exatamente essa perspectiva e em que medida escapa à objeção de Moore.

O Realismo de Cornell

O realismo de Cornell é uma posição acerca da natureza dos valores morais que se caracteriza por defender o seguinte:

- existem propriedades morais (realismo);
- essas propriedades são naturais (naturalismo); e
- não são redutíveis a qualquer outra espécie de propriedade natural não-moral (não-reducionismo).

Para defender a sua perspectiva os realistas de Cornell recorrem àquilo que doravante irei designar por ‘Argumento do Papel Explicativo’ (APE). Para estes autores, a par de propriedades, físicas, químicas ou biológicas, o mundo natural inclui propriedades morais, pois também estas são necessárias para explicar da melhor forma possível alguns dos seus aspetos²⁵⁶. Por outras

²⁵¹ Cf. BRANDT, Richard, *A Theory of the Good and the Right*, Oxford University Press, New York 1979.

²⁵² Cf. RAILTON, Peter, «Moral Realism», *Philosophical Review*, 95 (1986) 163-207.

²⁵³ Cf. STURGEON, Nicholas, «Moral Explanations», in G. SAYRE-McCORD (ed.), *Essays on Moral Realism*, Cornell University Press, Ithaca, New York 1988, pp. 229-255.

²⁵⁴ Cf. BOYD, Richard, «How to be a moral realist», in G. Sayre-McCord (ed.), *Essays on Moral Realism*, Cornell University Press, Ithaca, New York 1988, pp. 181-228.

²⁵⁵ Cf. BRINK, David, *Moral Realism and the Foundations of Ethics*, Cambridge University Press, Cambridge 1989.

²⁵⁶ Cf. GALVÃO, Pedro, «Ética», in IDEM (ed.), *Filosofia: uma introdução por disciplinas*, Edições 70, Lisboa 2012, p. 146.

palavras, as propriedades morais fazem parte do tecido natural do mundo, pela mesma razão que as propriedades físicas, químicas e biológicas fazem: porque *desempenham um importante papel explicativo nas melhores teorias de que dispomos*. Ou seja, tal como admitimos a existência da gravidade, para melhor explicar as relações que observamos entre os corpos, também é legítimo assumir a existência de propriedades morais para melhor explicar certos aspetos da nossa experiência. Por exemplo, a escravatura foi abolida na Europa (em parte) porque era injusta. O APE pode ser explicitamente formulado do seguinte modo:

- (1) *P* é uma propriedade real, se, e só se, *P* figura impreterivelmente na melhor explicação da experiência.
- (2) As propriedades morais figuram impreterivelmente na melhor explicação da experiência.
- (3) Logo, as propriedades morais são propriedades reais.

Alguns autores têm rejeitado liminarmente este argumento. Gilbert Harman²⁵⁷, por exemplo, não aceita a conclusão do argumento, pois não rejeita a segunda premissa. Na sua opinião:

- (1) *P* é uma propriedade real, se, e só se, *P* figura impreterivelmente na melhor explicação da experiência.
- (2) As propriedades morais não figuram impreterivelmente na melhor explicação da experiência, pois a referência a tais propriedades pode facilmente ser substituída por uma referência a aspetos relativos à nossa psicologia e à nossa sensibilidade.
- (3) Logo, as propriedades morais não são propriedades reais.

Sturgeon responde a Harman servindo-se de uma análise contrafactual, para mostrar que a segunda premissa é verdadeira. A ideia de Sturgeon é a seguinte:

- (1) Se *a* não fosse *F*, então *b* não seria *G*.
- (2) Se é verdade que «se *a* não fosse *F*, então *b* não seria *G*», então o facto de *a* ser *F* desempenha um importante papel explicativo no facto de *b* ser *G*.
- (3) Logo, o facto de *a* ser *F* desempenha um importante papel explicativo no facto de *b* ser *G*.

²⁵⁷ Cf. HARMAN, Gilbert, *The Nature of Morality*, Oxford University Press, Oxford 1977.

E fornece alguns exemplos para ilustrar a sua posição:

Exemplo 1:

- (1) Se a escravidão não fosse injusta, não teria sido abolida.
- (2) Se é verdade que caso não fosse injusta, a escravidão não teria sido abolida, então a injustiça desempenha um importante papel explicativo na melhor explicação da experiência.
- (3) Logo, a injustiça desempenha um importante papel explicativo na melhor explicação da experiência.

Exemplo 2:

- (1) Se não fosse pela sua coragem o bombeiro não teria salvo a criança do incêndio.
- (2) Se é verdade que se não fosse pela sua coragem o bombeiro não teria salvo a criança do incêndio, então a coragem desempenha um importante papel explicativo na melhor explicação da experiência.
- (3) Logo, a coragem desempenha um importante papel explicativo na melhor explicação da experiência.

Assim, se os realistas de Cornell tiverem razão, o significado de termos morais, como 'bom', 'justo', 'corajoso', etc., não pode ser captado tendo como referência quaisquer outras propriedades naturais ou não-naturais. Estes termos designam propriedades naturais de natureza própria, cujo conteúdo semântico deve ser entendido de forma semelhante ao conteúdo semântico dos termos utilizados para designar substâncias naturais (também designados por tipos ou categorias naturais, como por exemplo, 'ouro', 'água', ...).

Existem pelo menos duas maneiras de conceber a forma como o conteúdo semântico de termos utilizados para designar substâncias naturais é determinado. Podemos considerar que este se determina pela sua *essência nominal*, ou pela sua *essência real*. A essência nominal de uma substância natural é o conjunto de qualidades superficiais que nos permite identificar diferentes amostras dessa substância. De acordo com esta abordagem, «'ouro' significa substância dura, brilhante, de tom amarelado, etc.», «'água' significa líquido incolor, inodoro, bebível, que corre nos rios e preenche os oceanos, etc.»... A essência real de uma substância natural é aquilo que predominantemente é causalmente responsável pelas nossas percepções do conjunto de qualidades superficiais característico dessa substância. Nesse caso, 'ouro' significaria substância com o número atômico 79 e 'água' significaria H₂O.

John Locke subscreve a primeira abordagem, mas Hilary Putnam²⁵⁸ e Saul Kripke²⁵⁹ optam pela segunda. De acordo com a perspectiva defendida por estes autores, se Locke estivesse certo, não seria possível existir uma substância que tivesse a essência nominal do ouro sem ser ouro. Mas, na verdade, isso não é impossível. A pirite (vulgarmente conhecida como ‘ouro falso’) é um bom exemplo disso. Logo, é falso que o significado de ‘ouro’ nos é dado pela sua essência nominal.

A proposta de Putnam e Kripke sugere que a essência nominal limita-se a fixar a referência dos termos usados para designar substâncias naturais, mas o seu significado é-nos dado pela sua essência real. Assim, o significado de um termo utilizado para designar uma substância natural, como ‘ouro’, é-nos dado pela seguinte expressão:

- *x* é ouro, se, e só se, é composto por aquilo que predominantemente é causalmente responsável pelas nossas percepções de coinstanciações de dureza, brilho, tom amarelado, etc.²⁶⁰

Para consolidar a sua perspectiva, Putnam desenvolveu uma experiência mental, conhecida na literatura filosófica como ‘Argumento (ou Experiência Mental) da Terra Gémea’. O argumento foi apresentado pela primeira vez no artigo «The Meaning of ‘Meaning’», de 1975 e pode ser formulado nos seguintes termos:

- A *Terra-Gémea* é um planeta (imaginário) semelhante à terra em todos os aspetos, exceto num: na Terra-Gémea o termo ‘água’ é utilizado para designar um líquido que, embora tenha todas as qualidades superficiais da nossa água, possui uma estrutura molecular diferente (em vez de H₂O, a *água-gémea* é composta por XYZ).

Se o significado dos tipos naturais fosse determinado pela sua essência nominal, então ‘água (terra)’ teria a mesma referência que ‘água (terra-gémea)’, mas isso implicaria que H₂O é o mesmo que XYZ. Portanto, o significado dos tipos naturais não pode ser determinado pela sua essência nominal. De

²⁵⁸ Cf. PUTNAM, Hilary, «The Meaning of ‘Meaning’», *Mind, Language, and Reality*, Cambridge University Press, Cambridge 1975.

²⁵⁹ Cf. KRIPKE, Saul, *Naming and Necessity*, Harvard University Press, Cambridge, MA 1980.

²⁶⁰ Depois de ‘coinstanciações de...’ aparece a essência nominal do termo (qualquer que seja).

acordo com a proposta semântica de Putnam e Kripke, na terra o significado de 'água' é-nos dado pela seguinte expressão:

- *Água (Terra)*: x é água, se, e só se, é aquilo que predominantemente é causalmente responsável pelas nossas (dos *terrâqueos*) percepções de líquido incolor, inodoro, bebível, que corre nos rios e preenche os oceanos, e todos os restantes aspetos que figuram na essência nominal da água (ou seja, H_2O).

Ao passo que na terra-gémea, 'água' significa:

- *Água (Terra-Gémea)*: x é água, se, e só se, é aquilo que predominantemente é causalmente responsável pelas nossas (dos *terrâqueos-gêmeos*) percepções de líquido incolor, inodoro, bebível, que corre nos rios e preenche os oceanos, e todos os restantes aspetos que figuram na essência nominal da água (ou seja, XYZ).

Assim, segundo Putnam, um terráqueo que visitasse a Terra-Gémea e utilizasse o termo 'água' para se referir ao líquido incolor, inodoro, bebível, que corre nos seus rios e preenche os seus oceanos, etc., não estaria a falar a verdade, visto que para o terráqueo o termo 'água' refere H_2O e a água-gémea é composta por XYZ . Além disso, Putnam acredita que se um terráqueo e um terráqueo-gémeo estrassem numa discussão sobre o assunto, o desentendimento entre eles seria vácuo, pois o significado do termo 'água' difere num caso e no outro.

De acordo com esta abordagem semântica, é possível compreender o significado de 'água' e ' H_2O ' sem saber a resposta à questão « x é H_2O , mas será água?». Contudo, o facto de « x é H_2O , mas será água?» ser uma questão em aberto não é suficiente para demonstrar que água não é H_2O .

Analogamente, o facto de « x é N , mas será bom?» ser uma questão em aberto não exerce qualquer tipo de pressão sobre uma versão de naturalismo ético que entende a relação entre 'bom' e ' N ' como a relação entre 'água' e ' H_2O '. Ou seja, para uma perspetiva naturalista não-reducionista, como o realismo de Cornell, ainda que seja possível compreender o significado de ' N ' e de 'bom' sem saber a resposta à questão « x é N , mas será bom?», isso não é suficiente para demonstrar que as propriedades morais não são propriedades naturais.

O Argumento da Questão em Aberto revisitado

No entanto, apesar de, à primeira vista, o realismo de Cornell escapar ao Argumento da Questão em Aberto, tal como foi formulado por Moore – chamemos-lhe, daqui em diante, 'Argumento da Questão em Aberto Tradicional' (ou AQAT) –, é legítimo perguntar se este não poderá ser reformulado de maneira a aplicar-se de igual modo a este tipo de teorias.

Numa série de artigos escritos no início da década de 90²⁶¹, Terence Horgan e Mark Timmons procuram justamente mostrar que é possível recorrer a uma adaptação do AQAT para criticar a aplicação da 'semântica Putnam-Kripke para tipos naturais' a termos morais, como 'bom', 'justo', 'corajoso', etc.

Horgan e Timmons fazem notar que, no que diz respeito ao significado de 'água', embora a questão

a) x é H_2O , mas será água?

possa ser uma questão em aberto; dado o significado de 'água' (visto em *Água (Terra)* acima) a questão

b) x é composto por aquilo que predominantemente é causalmente responsável pelas nossas (dos *terráqueos*) perceções de líquido incolor, inodoro, bebível, que corre nos rios e preenche os oceanos, e todos os restantes aspetos que figuram na essência nominal da água, mas será água?

é forçosamente fechada; isto porque apesar da essência nominal de 'água' se limitar a fixar a referência do termo, ela fixa-a através de *Água (Terra)*, que nos fornece o verdadeiro significado do termo.

Horgan e Timmons desenvolveram uma experiência mental semelhante à experiência de Putnam mas desta vez a variação surge a propósito do significado de 'bom', daí batizarem o novo planeta de *Terra-Gêmea Moral*. Os autores convidam-nos a imaginar que o significado de 'bom' pode ser capturado do seguinte modo para cada planeta:

- *Bom (Terra)*: x é bom, se, e só se, tem uma propriedade M com o seguinte papel causal: a sua presença leva habitualmente os *terráqueos* a perseguir

²⁶¹ Cf. HORGAN, T. & TIMMONS, M., «New wave moral realism meets moral twin earth», *Journal of Philosophical Research*, 16, (1991) 447-465; «Troubles on Moral Twin Earth: Moral Queerness Revived», *Synthese*, 92, (1992a) 221-260 e «Troubles for new wave moral semantics: the 'open-question argument' revived», *Philosophical Papers*, 21, (1992b) 153-175.

aquilo que eles consideram M ; a sua presença leva habitualmente os *terráqueos* a encorajar os outros a perseguir coisas que eles consideram M ; M é considerado algo de extrema (talvez até da maior) importância para os *terráqueos*, etc.

- *Bom (Terra-Gêmea Moral)*: x é bom, se, e só se, tem uma propriedade M com o seguinte papel causal: a sua presença leva habitualmente os *terráqueos-gêmeos* a perseguir aquilo que eles consideram M ; a sua presença leva habitualmente os *terráqueos-gêmeos* a encorajar os outros a perseguir coisas que eles consideram M ; M é considerado algo de extrema (talvez até da maior) importância para os *terráqueos-gêmeos*, etc.

Além disso, estabelecem que o substrato causal adequado difere no caso de '*bom (Terra)*' e de '*bom (Terra-Gêmea Moral)*'. Por exemplo, enquanto na Terra, os usos de termos morais como 'bom' e 'moralmente correto' são regulados por uma teoria de cariz consequencialista, na Terra-Gêmea Moral, esses usos são regulados por uma teoria de cariz deontológico. Em seguida, convidam-nos a supor que um *terráqueo* visita a Terra-Gêmea Moral e discorda da aplicação de 'moralmente correto' a um determinado ato. Por exemplo, o *terráqueo* considera que o termo 'moralmente correto' é aplicável à eutanásia, afirmando «A eutanásia é moralmente correta.», mas o *terráqueo-gêmeo* não concorda com essa aplicação do termo e diz «A eutanásia não é moralmente correta.» A pergunta que se impõe é: «Será que existe um desentendimento genuíno entre eles?».

Seria de esperar que a resposta fosse: «Não», pois o significado do termo 'moralmente correto' difere num caso e no outro. No entanto, contrariamente ao que acontecia no caso de 'água e H_2O ', as nossas intuições não apontam nesse sentido. A discussão entre ambas as partes acerca da correta aplicação do termo 'moralmente correto' não nos parece disparatada, nem despropositada.

O que implica que a questão:

b') x tem uma propriedade M com o seguinte papel causal: a sua presença leva habitualmente os *terráqueos* a perseguir aquilo que eles consideram M ; a sua presença leva habitualmente os *terráqueos* a encorajar os outros a perseguir coisas que eles consideram M ; M é considerado algo de extrema (talvez até da maior) importância para os *terráqueos*, etc., mas será bom?

que deveria ser forçosamente fechada, seja, na realidade, uma questão em aberto, mostrando que o realismo de Cornell não capta adequadamente o significado dos termos morais, como 'bom'.

Assim, o Argumento da Questão em Aberto Revisitado pode ser explicitado do seguinte modo:

- (1) O significado de termos morais, como ‘bom’, corresponde a uma propriedade natural – M com o seguinte papel causal: a sua presença leva habitualmente os *terráqueos* a perseguir aquilo que eles consideram M ; a sua presença leva habitualmente os *terráqueos* a encorajar os outros a perseguir coisas que eles consideram M ; M é considerado algo de extrema (talvez até da maior) importância para os *terráqueos*, etc., (suposição a refutar por *reductio*)
- (2) Se o significado de termos morais, como ‘bom’, corresponde a essa propriedade natural – M , então não faz sentido perguntar (**b'**) « x tem uma propriedade M com o seguinte papel causal: a sua presença leva habitualmente os *terráqueos* a perseguir aquilo que eles consideram M ; a sua presença leva habitualmente os *terráqueos* a encorajar os outros a perseguir coisas que eles consideram M ; M é considerado algo de extrema (talvez até da maior) importância para os *terráqueos*, etc., mas será bom?».
- (3) A experiência mental da Terra-Gémea Moral mostra que a pergunta (**b'**) faz sentido.
- (4) Logo, a propriedade natural M não pode corresponder ao significado de ‘bom’.

Deste modo, Horgan e Timmons arranjaram uma forma engenhosa de tornar o AQA aplicável a versões não-reducionistas de naturalismo ético como o realismo de Cornell. Mas será que temos boas razões para aceitar o AQA (em qualquer uma das suas versões)? É disso que nos iremos ocupar na última secção deste artigo.

Réplicas ao AQA

Problemas exclusivos da versão tradicional

Em primeiro lugar, conforme acabamos de ver, a versão tradicional do AQA não atinge versões não-reducionistas de naturalismo ético, como o realismo de Cornell, de acordo com as quais, as propriedades morais são naturais, mas irreduzíveis a quaisquer outras propriedades. Para este tipo de perspetiva, os termos morais não são analiticamente idênticos a termos não-morais, nem são o resultado de uma identidade sintética entre propriedades morais e propriedades não-morais.

Em segundo lugar, pode dizer-se que o AQAT confunde naturalismo a um nível conceptual (definicional ou semântico) com naturalismo a um nível metafísico. Os termos ‘bom’ e ‘N’ podem não ter o mesmo significado, mas terem a mesma referência, tal como acontece com ‘a estrela da manhã’ e ‘a estrela da tarde’. É falso que ‘a estrela da manhã’ significa ‘a estrela da tarde’, no entanto, embora estas duas expressões tenham sentidos diferentes, elas denotam a mesma coisa: o planeta Vénus²⁶².

Problemas comuns a ambas as versões

Num certo sentido, qualquer uma das duas versões do argumento presuppõe a aceitação da conclusão. A versão tradicional assume, à partida, que a pergunta: «*x* é *N*, mas será bom?» é uma pergunta em aberto. Contudo, o naturalista pode defender que, apesar das aparências, trata-se de uma questão tão fechada como «O João não é nem foi casado, mas será que é solteiro?»²⁶³. A versão reformulada assume, à partida, que as nossas intuições acerca da discussão entre o terráqueo e o terráqueo-gémeo, nomeadamente, a intuição de que essa discussão não é despropositada estão corretas. É essa intuição que faz com que a questão (**b'**) nos pareça uma questão em aberto quando na realidade pode tratar-se de uma questão fechada.

Parece evidente que quem quer que reformule uma definição sob a forma de uma pergunta está conceptualmente confuso, mas algumas definições são de tal forma complexas que é natural que isso aconteça, e que uma questão fechada possa parecer, à primeira vista, aberta, mesmo para falantes competentes de uma língua. Como acontece por exemplo com a questão: «É o conhecimento uma crença verdadeira justificada?»²⁶⁴.

Por fim, resta acrescentar que o AQA parece incorrer na falácia do mascarado. Esta falácia deve a sua designação ao exemplo que é habitualmente utilizado para a ilustrar. Nesse exemplo faz-se notar que, ainda que eu saiba quem é o meu irmão, é possível que eu não saiba quem é o homem mascarado que assaltou o banco na última segunda-feira, apesar de o meu irmão e o mascarado serem uma e a mesma pessoa.

²⁶² Cf. FREGÉ, Gottlob, «On Sense and Reference», in P. GEACH & M. BLACK (eds.), *Translations from the Philosophical Writings of Gottlob Frege*, Blackwell, Oxford 1980.

²⁶³ Cf. FRANKENA, William, «The Naturalistic Fallacy», *Mind*, 48 (1938) 464-477.

²⁶⁴ Cf. VERBEEK, Bruno, «Moore's Open Question Argument» in M. BRUCE & B. STEVEN (eds.), *Just the Arguments: 100 of the Most Important Arguments in Western Philosophy*, Blackwell Publishing, Oxford (2011) pp. 237-239. Nota: Embora Gettier tenha posto em causa esta definição de conhecimento, o exemplo ilustra como uma questão fechada pode parecer uma questão em aberto. Acrescente-se à questão o que se considerar que escapa à definição tradicional.

No entanto, segundo o princípio da indiscernibilidade dos idênticos²⁶⁵: se A é igual a B, então todas as propriedades de A são propriedades de B e, por contraposição, se B tem alguma propriedade que falta a A, então é falso que A é igual a B. O que significa que, aparentemente, de acordo com este célebre princípio, se posso atribuir ao meu irmão a propriedade de ser conhecido por mim, então a menos que o meu irmão e o homem mascarado sejam pessoas diferentes, eu deveria necessariamente poder atribuir essa propriedade ao homem mascarado. Será que isto significa que devemos por em causa a validade do princípio?

Na realidade, não. O problema não reside no princípio, mas sim no facto estarmos a confundir determinados *estados mentais subjetivos* – as nossas crenças e opiniões acerca das coisas – com *propriedades reais e efetivas* das coisas. As propriedades reais e efetivas do meu irmão (por exemplo, o facto de ser alto, moreno, usar regularmente uma máscara para assaltar bancos) não dependem daquilo que eu sei (ou penso saber) acerca dele. Isto acontece porque, embora por vezes possa haver uma certa correspondência entre ambos, a verdade é que os meus estados mentais não são propriedades reais e efetivas do meu irmão. Ora, dado que o meu irmão é o homem mascarado, todas as propriedades reais de um são propriedades reais do outro, ainda que eu ignore esse facto por completo.

Assim, a forma padrão desta falácia consiste em afirmar, na primeira premissa, uma determinada atitude ou estado mental relativamente a algo, digamos x , na segunda premissa, negar essa mesma atitude ou estado mental relativamente a outra coisa, digamos y . E concluir que x não é y . Por exemplo:

- (1) Eu conheço (ou sei que, ou acredito em, ou duvido de, ...) x .
- (2) Eu não conheço (ou sei que, ou acredito em, ou duvido de, ...) y .
- (3) Logo, x não é y .

À semelhança do que acontecia no exemplo, a falácia consiste no facto de se confundirem as crenças e opiniões subjetivas acerca de x , com propriedades reais e efetivas de x .

Ora, é justamente isso que acontece no AQA, onde se pretende inferir que ‘N’ e ‘bom’ não são a mesma coisa a partir de algo como «eu sei que x é N, mas eu não sei se x é bom», ou seja do facto de « x é N, mas será bom?» ser uma questão em aberto.

²⁶⁵ Nota: Não deve ser confundido com a lei da identidade dos indiscerníveis (ou lei de Leibniz).

Conclusão

De acordo com o que foi dito anteriormente, julgo que podemos concluir com alguma segurança que o ataque de Moore ao naturalismo ético não é inteiramente bem-sucedido. Em primeiro lugar, porque o AQA tal como foi formulado por Moore não se aplica às versões não-reducionistas deste tipo de perspectiva, como é o caso do realismo de Cornell, que afirmam que o significado de termos morais como ‘bom’ corresponde a certas propriedades naturais, insuscetíveis de serem reduzidas a outro tipo de propriedades naturais não morais.

Contudo, a reformulação que Horgan e Timmons fizeram do argumento central de Moore, parece satisfazer os requisitos necessários para abarcar mesmo estas versões de naturalismo ético. Assim sendo, se não fossemos capazes de encontrar alguma falha neste tipo de argumentação, seríamos racionalmente forçados a reconhecer a eficácia do golpe que Moore disferiu sobre o naturalismo.

No entanto, conforme expus na última parte deste artigo, não me parece que este tipo de argumento seja procedente, pois depende bastante de intuições que, de certa forma, só são partilhadas por aqueles que subscrevem a sua conclusão, a saber, depende do facto de se considerar que a questão « x é N , mas será bom?» é, de facto, uma questão em aberto, quando na realidade não o é. Tal como a questão « x é água, mas será H_2O ?» pode ter parecido uma questão em aberto durante vários anos, apesar de na realidade não o ser. Além disso, conforme foi notado, o argumento parece incorrer na falácia do mascarado, pois parece estar a confundir estados mentais subjetivos (aquilo que eu sei ou deixo de saber acerca de x) com propriedades objetivas das coisas (as propriedades objetivas de x). Assim, ainda que o naturalismo ético se possa revelar falso por outros motivos, não considero que o AQA seja o suficiente para o refutar.

Anexo I

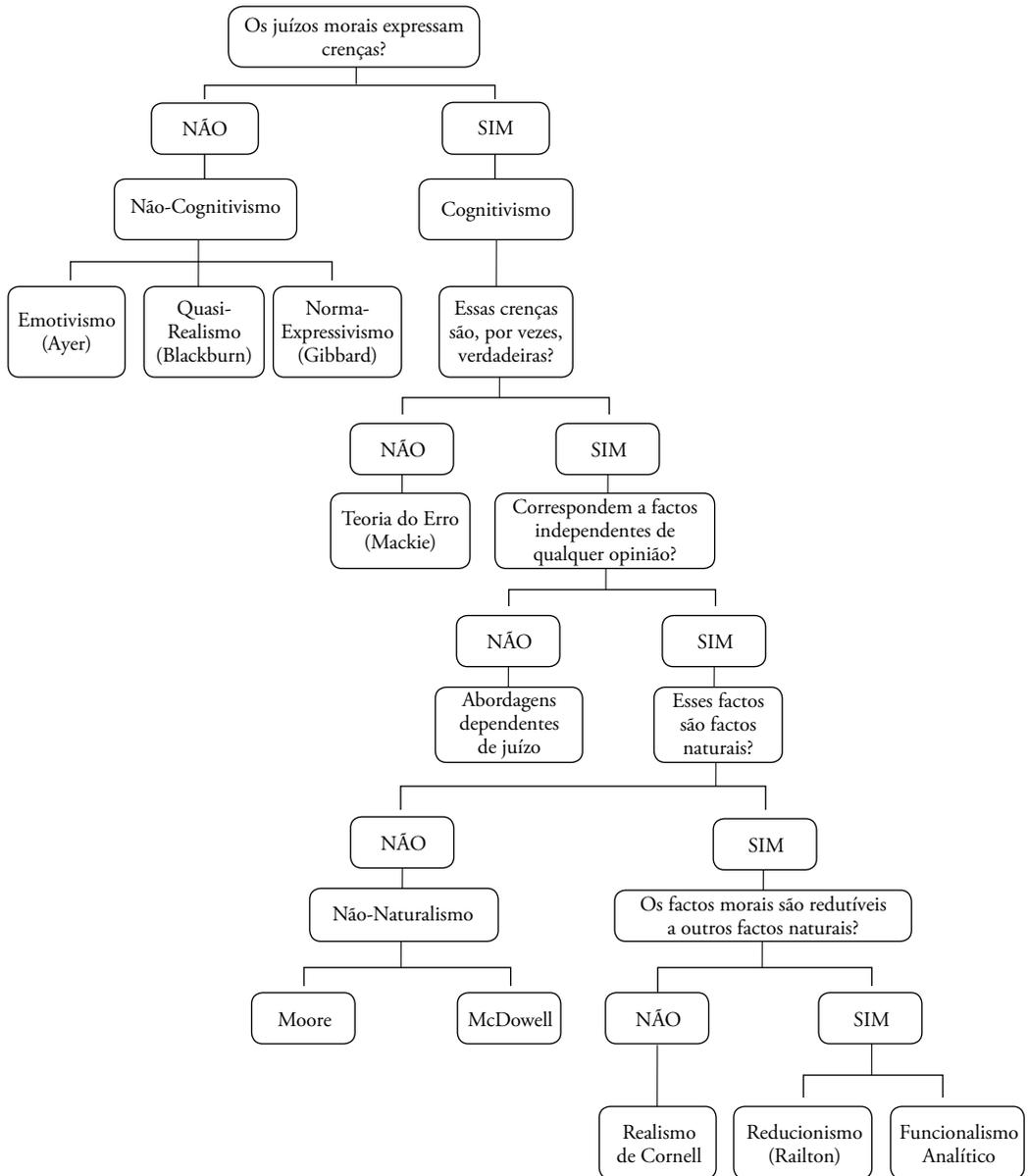


Figura 1 – Adaptado de MILLER, Alexander, *Introduction to Contemporary Metaethics*, Polity Press, Cambridge 2003, p. 8.

ESTUDOS CRÍTICOS / CRITICAL STUDIES

SOFIA MIGUENS*

A RAZÃO, A EUROPA E OS INTELLECTUAIS
(REASON, EUROPE AND INTELLECTUALS)

MONTEIRO, Bruno – PEREIRA, Virgílio Borges (Org.), *Intelectuais Europeus no século XX – Exercícios de objectivação sócio-histórica*, Edições Afrontamento, Porto 2014; 348 pp.; ISBN 978-972-36-1399-5.

Bruno Monteiro e Virgílio Borges Pereira, sociólogos do Instituto de Sociologia da UP e organizadores deste volume, constituem uma parceria cujo trabalho vale a pena seguir. Do ponto de vista da filosofia o interesse reside, desde logo, no facto de nos provocarem a pensar sobre aquilo que podem ser hoje as relações (e as intersecções) entre sociologia e filosofia. A filosofia está nomeadamente presente nas opções metodológicas dos sociólogos; *Intelectuais Europeus no século XX – Exercícios de objectivação sócio-histórica* é uma ilustração de opções específicas. Após objectos mais focados e locais, como a indústria têxtil do Vale do Ave (*Ao Cair do Pano*, Edições Afrontamento, 2012) os organizadores propõem-se agora tratar a Europa e os inte-

* Departamento de Filosofia da Faculdade de Letras da Universidade do Porto e Instituto de Filosofia da Universidade do Porto, Via Panorâmica s/n; 4150-564 Porto.

lectuais. O volume conta com contribuições de nomes internacionais tão diversos como Victor Karady, Wolf Lepenies, Fritz Ringer, Anna Boschetti, Gisèle Sapiro ou Jacques Bouveresse, além dos autores portugueses (os próprios Bruno Monteiro e Virgílio Borges Pereira, e ainda António Teixeira Fernandes e Gaspar Martins Pereira).

Se há coisa que este livro nos mostra é que o termo ‘intelectuais’ não é um termo platónico, intemporalmente definido, mas um uso, um uso que se difundiu há não assim tão tempo, e em contextos específicos, com uma historicidade precisa – algo que precisamente só se entende olhando para conformações concretas muito diversas da vida intelectual no século XX como aquelas que encontramos neste livro. Figuras individuais são cruciais e assim, além de intelectuais portugueses (alguns deles portuenses), as figuras-objecto vão desde Thomas Mann, Gottfried Benn, Karl Kraus e Oswald Spengler a George Orwell e Jean-Paul Sartre, passando por nomes importantes para a institucionalização das ciências sociais, tais como Georg Simmel, Émile Durkheim e Max Weber. Intelectuais europeus, todos eles, podemos nós dizer. Mas seria demasiado simples tomá-los a todos, a cada um, como consciência dessa Europa (ou sequer do lugar onde estão, onde dão por si, desde Lisboa a Viena a Berlim, a Londres, ou à Hungria, tomada por Karady como caso focal, após o magnífico mapeamento de «*Os intelectuais e o poder na Europa Continental. Visão histórica de conjunto*»). A ‘Europa’, evocando Paul Valéry, como o fazem Virgílio Borges Pereira e Bruno Monteiro, logo na epígrafe à Introdução (p. 7), não é certamente uma essência – está mais próxima de ser um ‘entrepósito’, qualquer coisa que não é ‘una’, uma história movimentada e viva, fragmentada, aparentemente não convergente. Dada a natureza destes objectos fugidios e multiformes, a Europa e os intelectuais, este livro, para existir, teve de resolver um problema: como abordá-los?

Na Introdução Virgílio Borges Pereira e Bruno Monteiro definem cuidadosamente o plano e o foco da interrogação – o espírito deste livro – e a certo ponto fazem-no com uma frase particularmente feliz: eles querem não apenas analisar configurações históricas em que emergem esses ‘corpos colectivos de produtores de bens simbólicos’ mas ao mesmo tempo fazer uma «*espécie de psicanálise do espírito científico* que permite uma elevação da consciência sobre os limites, os automatismos e as implicações que vêm com os conceitos que usamos» (p. 9, itálicos meus). Por isso, continuam, «Usando uma conjuntura historicamente precisa (...) tentamos interrogar essa espécie de inconsciente colectivo que acompanha frequentemente o uso de termos como ‘Europa’ ou ‘intelectuais’» (p. 19).

Não vou alongar-me em comentários a cada um dos muito diferentes e muito interessantes artigos, organizados em três Partes (Parte I – *Questões de escala*, Parte II – *O cosmos intelectual como ordem de acção* e Parte III – *Biografias: as colectivas e as singulares*), nem à investigação empírica. Quero apenas ensaiar repetir algo do que se aprende com os artigos no seu conjunto sobre as relações entre o conceito de Europa e o conceito (ou melhor: *conceitos*) de intelectual. O que se aprende tem por um lado a ver com a importância da origem, i.e. com o facto de não existir ‘imaculada conceição’ do intelectual, e por outro com as importantes e acentuadas diferenças de modelos, em pontos vários da Europa. Dou um exemplo do que está em jogo: poder-se-ia pensar que um intelectual é um académico, um universitário. No entanto as universidades já estão por cá há muito tempo, desde a Idade Média; os intelectuais não. Por outro lado se alguns intelectuais são académicos nem todos o são. Existem alguns modelos de intelectual mais próximos do intelectual-académico (por exemplo o modelo alemão) outros menos (por exemplo o modelo francês). É precisamente em torno de modelos que quero fazer alguns comentários aos artigos.

Permitam-me pôr as coisas da seguinte maneira: como europeia – é verdade que já me assumi mais como tal do que neste momento – e sem deixar de levar em conta o que Joseph Jurt afirma, em *«Para uma história comparativa dos intelectuais em França e na Alemanha»*, acerca da importância de não reduzir a discussão à França e à Alemanha, interessou-me particularmente a diferença entre os modelos francês e alemão de intelectual, e as implicações dessa diferença. O tópico perpassa vários artigos do volume de Bruno Monteiro e Virgílio Borges Pereira – desde *«Uma estranha indiferença perante a política»* de Wolf Lepenies, ao referido *«Para uma história comparativa dos intelectuais em França e na Alemanha»* de Joseph Jurt, a *«A conversão modernista de Thomas Mann à política»*, de Fritz Ringer, até à própria Introdução dos organizadores, *«Função Europa” Exercícios de objectivação socio-histórica sobre os ‘intelectuais’ europeus»*. É claro que a França e a Alemanha não são assim tão pouco; até porque a França e a Alemanha não são apenas a França e a Alemanha. A França e a Alemanha são lugares de criação de modelos de intelectual que foram exportados para outros cantos da Europa e do mundo (não resisto aqui a um comentário acerca do uso da linguagem: o francês deve ser a única língua em que o termo *‘intellectuel’* (ou *‘intello’*) não é um termo pejorativo, ou não é sobretudo pejorativo, pelo contrário...).

Começo pelo modelo alemão. Perante aquilo que muito frequentemente tenderam a ver como a frivolidade pública da vida intelectual francesa, os

alemães preferiram falar em *Geist* e em *Kultur* – como se dizendo que na vida intelectual autêntica não se trata da mundaneidade e dos maneirismos das belas-lettras e das belas-artes mas da profundidade do espírito (é essa a ressonância da palavra ‘*Kultur*’, no contraste com ‘*Zivilization*’, o lugar histórico-político do suposto progresso). E é aqui que se ergue uma ideia de cultura independente da política que teve um peso enorme na história europeia contemporânea (dois artigos do presente volume são aqui particularmente importantes: «*Os perigos de uma cultura independente da política – o caso da Alemanha*» de Wolf Lepenies e «*A conversão modernista de Thomas Mann à política*» de Fritz Ringer).

O ponto de Lepenies são as consequências históricas daquilo a que chama ‘a sobrevalorização ilusória da cultura na história alemã’ e a forma como esta pôde justificar uma ‘ausência’ ou afastamento relativamente à política. Caso exemplar de não abdicação dessa convicção, mesmo após a derrota alemã na Segunda Guerra é o poeta e ensaísta Gottfried Benn, escrevendo em 1948 em Berlim:

Na minha opinião, o Ocidente não está de maneira nenhuma condenado pelos sistemas totalitários ou pelos crimes das SS, nem sequer pelo seu empobrecimento material ou pelos Gottwalds e Molotovs, mas pela rendição abjecta da sua intelectualidade perante os conceitos políticos. O *zoon politicon*, essa tolice grega, essa noção balcânica – é o germen da nossa eminente destruição. (p. 101).

As ligações aqui são perigosas e não deixam de ser explicitadas no volume coordenado por Bruno Monteiro e Virgílio Borges Pereira: trata-se da ligação entre esta *Kultur* e a história do século xx, nomeadamente o nacional-socialismo. Estamos muito próximos de um tema quase tabu: o apelo estético do fascismo, que tantos alemães seduziu, desde G. Benn a M. Heidegger a C. Schmitt (entenda-se: não os medíocres mas os expoentes). A comovente auto-análise de Thomas Mann, analisada em «*A conversão modernista de Thomas Mann à política*» torna-o aqui muito diferente destes outros autores. Aliás, já em 1939 Mann escrevia, escrevendo sobre Hitler, em «*That man is my brother*»: não há uma boa e uma má Alemanha, afirma (Esquire, 11, nº 3, 1939, citado na p.100, por Wolf Lepenies); aquilo que moralmente detestamos faz parte de nós.

O apelo está precisamente ligado a essa profundidade da *Kultur*. Como compreender o apelo? Como compreender que tantos intelectuais lhe tenham sido sensíveis? Para filósofos um exemplo incontornável é o de Heidegger.

Pessoalmente não deixo nunca de pensar no tom de Habermas n' *O Discurso Filosófico da Modernidade*: vemos o filósofo-cientista social horrorizado, enquanto alemão, perante Heidegger, falando como alemão contra um certo modelo alemão de intelectual (aquele que clama a uma retirada mística, com a profundidade de um iniciado, deixando o mundo político só e à solta).

É visível em Heidegger mas também numa figura tão importante do nacional-socialismo como Joseph Goebbels (citado por Lepenies, cf. p. 97), o ministro da propoganda do Reich (também ele, recorde-se, doutorado em Filosofia), o quanto fez parte do apelo estético do nacional-socialismo a rejeição dupla da América, incorporação do vazio materialista, por um lado, e do socialismo soviético por outro. Essa rejeição foi feita em função de um certo ideal europeu (alemão) de *Kultur*. Walter Benjamin, evocado por Wolf Lepenies (p. 103), di-lo claramente: à politização da cultura no regime soviético o fascismo contrapropunha a esteticização da política. O que seria então um intelectual de modelo alemão, tal como foi corporizado por Benn, Mann ou Heidegger? Muitos dos intelectuais alemães são académicos, e são para serem compreendidos em relação com essa instituição, que dá espaço a um culto da interioridade do espírito e da reclusão. Uma passo mais e estamos perante o «Jogar o jogo da alma primitiva contra o intelecto», o tópico explorado no artigo de Jacques Bouveresse, «*Kraus, Spengler e o declínio do Ocidente*» em trono de Karl Kraus e Oswald Spengler. Isto a que se chama 'civilização' não é 'cultura', é, pelo contrário, declínio. Assim sendo, o que é ser conservador e o que é ser progressista? A pergunta fica completamente subvertida.

De qualquer forma, e é isso que interessa para uma caracterização (muito superficial) de um certo modelo alemão de intelectual, a dualidade cultura-civilização conduz a um afastamento, a uma postura a-social e a-política, que é inconcebível do ponto de vista dos outros dois 'modelos', o modelo francês e o modelo inglês (se é que este último existe), bem como a uma conotação negativa do próprio termo 'Intellektuel', por oposição a *Geistiger Mensch*, ou *die Geistigen* (p. 86).

Passo ao modelo francês. Qual é então a natureza da diferença francesa, face à 'profundidade' alemã? Visto do lado alemão (e devo aqui dizer que Nietzsche – outro alemão – é muito interessante para se compreender este amor-ódio), com o ressentimento perante uma cultura culta e artística mais antiga, que já estava lá antes, o que se vê do lado francês é frivolidade, política, mundaneidade, *savoir-vivre*. A origem do termo 'intelectual' é francesa – datável do *affaire Dreyfus*, no fim do século XIX, em que o escritor Émile

Zola salta para a arena pública com *J'accuse*. O intelectual ‘modelo-francês’ é uma figura pública, mais do que um académico, alguém que se pronuncia sobre todos os assuntos correntes. O caso-Sartre é representativo, emblemático, central – é a própria epítome, no século xx, do modelo francês. O intelectual é o intelectual *engagé*, a voz pública política; não resta aqui nada da retirada alemã para a profundidade do espírito.

Se os problemas do modelo alemão são óbvios, os problemas do modelo francês não o são menos. Uma figura intelectualmente próxima de Virgílio Borges Pereira e Bruno Monteiro, o sociólogo francês Pierre Bourdieu, era um crítico acerbo do modelo Sartre – a sua pergunta indignada era: mas o que é isto? bastará ser filósofo para alguém se pronunciar sobre tudo e mais alguma coisa no mundo social e político? Porque a verdade é que o modelo persistiu em França, bem depois de Sartre. Um dos autores deste livro, o muito importante filósofo francês Jacques Bouveresse, é um grande crítico público dos ‘novos intelectuais’ («nouveaux philosophes», como por exemplo Bernard-Henri Lévy, a quem os franceses chamam ‘BHL’). Na frase assassina de Bourdieu (cf. p. 93, citado por Jurt): «São Zolas que lançam o *Acuso* sem nunca terem escrito *A Taverna* ou *Germinal*, ou Sartres que assinam petições ou conduzem manifestações sem terem escrito *O Ser e o Nada* ou a *Crítica da Razão Dialéctica*» (*Libre-échange*, Paris, Seuil, 1994).

Exprimi dúvidas acerca da existência de um modelo inglês, ou anglo-saxónico, de intelectual. Stefan Collini dedica o artigo “*Os intelectuais são outra gente*” a George Orwell, que está muito próximo de ser, precisamente, um exemplo de intelectual inglês, e que muito escreveu sobre o fracasso da intelectualidade, especialmente da intelectualidade de esquerda. Mas, precisamente, a voz pública de Orwell é uma excepção, um sintoma lateral. Aquilo que seria mais comum seria uma certa má consciência, ou melhor, a existência de dúvidas, no espírito anglo-saxónico, quanto à própria ideia de ‘intelectual’ como voz pública da ‘Razão’. Porque antes de mais a questão é: que ‘Razão’ é essa? Que generalização vazia é essa? As dúvidas de Bourdieu quanto a Sartre seriam sem dúvida partilhadas por muitos espíritos anglo-saxónicos. O que vemos na filosofia é bem sintomático: não se trata obviamente de desprezo da ‘coisa teórica’, nem da coisa teórica como prática, uma prática de inquérito intelectual. Trata-se de algo muito diferente: trata-se de horror perante pronunciamentos vagos e vazios – é por isso que ainda hoje um filósofo inglês ou americano pode ser simplesmente incapaz de ler os Idealistas Alemães (é muito iluminadora, neste volume, a citação de abertura, feita por W. Lepenies no seu artigo, de G. Santayana acerca da sua experiência de

ensinar metafísica alemã no Harvard College: «sob os seus dogmas obscuros e flutuantes... (há) alguma coisa sinistra em funcionamento, alguma coisa ao mesmo tempo vazia e agressiva.» (p. 95).

Finalmente, e agora falo como portuguesa, o artigo de Anton Figuroa «*O nascimento do campo literário galego*» interessou-me de forma específica. Ele força-nos a uma outra pergunta que me parece muito importante aqui e que sobressai particularmente quando pensamos num intelectual sob a forma de um escritor ou um poeta na ‘periferia’ da Europa (caso dos portugueses aos quais são dedicados artigos no volume). Quando se trata de vida intelectual de um indivíduo, surgido num algures sempre específico, quando se trata de se tornar por exemplo um escritor ou um poeta, o que é exactamente assumir a identidade (de um país, de uma região) e o que é ser paroquial ou provinciano? Que estreita margem é esta entre uma coisa e a outra? Teremos necessariamente de ser intelectualmente paroquiais se não queremos renegar a nossa ‘identidade’? Entre universalismo e ‘patriotismo’ onde devo eu, como indivíduo, ficar? Quanto é que eu, porque sou galego, ou português, estou obrigado a ater-me a isso *que é daqui?* Por exemplo, na filosofia, por que é que eu, que sou daqui, estou obrigado a ater-me a isso que é daqui, o ‘pensamento português’, e não Hegel ou Wittgenstein, ou Austin? Porque é que eu, como trabalhador teórico numa disciplina, ou numa arte, devo sentir-me compelido a olhar mais intensamente para esse aí particular, onde contingentemente aconteceu eu dar por mim? Não vou responder a esta pergunta, mas penso que é uma pergunta séria – e o que é mais sério é que há aqui uma força de atração contrária à do ‘universalismo da razão’. No caso do artigo de Figuroa, considerando a literatura na Galiza, a conclusão é que ‘o valor literário vai (finalmente) nascer no campo literário e deixar de ser outorgado pelo campo político’.

Observações finais

Termino o percurso pelos modelos com duas observações: senti a falta, neste volume, de cientistas naturais. Será que na Europa do século XX não há cientistas-intelectuais? Será que os intelectuais são apenas humanistas, artistas e cientistas sociais? É interessante perguntar por que se restringiu assim a atenção (o caso muito óbvio e muito complicado dos filósofos e cientistas do Círculo de Viena, democratas assumidos e interventores sociais, e por isso tão malquistos no seu tempo e ainda hoje, vem ao espírito imediatamente).

A segunda observação é no fundo a pergunta que este livro procura ele próprio provocar: de que intelectuais necessita afinal ‘uma ideia de Europa’? Há modelos mais ou menos próximos do ‘culto’ do universalismo da razão, no entanto a própria existência de modelos plurais nos mostra diversidade e não convergência. Com que instrumentos teóricos se pode então trabalhar a ideia de Europa, se a queremos manter? Mas não convém fugir à dúvida: não se tratará aqui de um (contestável) universalismo de uma zona que é afinal apenas uma parte paroquial do globo mas que historicamente se arrogou proclamar-se algo de ‘maior’?

Falei da forma como este livro me provocou, como leitora. Quero terminar repetindo o que me parece uma importantíssima demonstração de Bruno Monteiro e Virgílio Borges Pereira. Se quisermos respostas definitivas a perguntas tais como *Então o que são e quem são os ‘intelectuais’? São académicos? São escritores? São artistas? São quadros do partido? Existem realmente? Para que servem os intelectuais? E se existem o que fazem? Que prática é a sua prática?* uma lição deste livro é que se estas forem perguntas abstractas elas não são boas perguntas. Elas não podem ser respondidas sem os exercício de objectivação sócio-histórica que aqui encontramos. Noutras palavras: não existe um modelo intemporal de intelectual, e os modelos particulares que aqui vemos são, num certo sentido, produções da Europa, daquilo que a Europa social, politicamente e economicamente se tornou em tempos relativamente recentes (nem sequer um século e meio, se fizermos a contagem desde o *affaire Dreyfus* – ou, se recuarmos um pouco mais, com raízes no Iluminismo, com a ideia de uma razão universal comum aos humanos).

Se o mundo fosse mais simples, perante a pergunta *O que é um intelectual?* poderíamos dizer que A ‘Razão’ é aquilo que permite que exista um intelectual, que fala do ponto de vista da razão universal, e para todos, no espaço público, visando promover a civilização comum. (Talvez Kant, com a sua *Ideia de uma história universal de um ponto de vista cosmopolita*, de 1784, nos permitisse falar assim).

Mas porque (como dizem Virgílio Borges Monteiro e Bruno Monteiro na p. 42) «há uma racionalidade que não é racional no sentido estrito que se empresta a esta palavra», estes casos, estas objectivações que nos são aqui apresentadas são o que melhor podemos ter, são aquilo que mostra em concreto o que pode ser mostrado. Claro que nos fazem correr o risco de dar por nós próprios a pensar, como Pierre Bourdieu, nas suas *Meditações Pascalianas*, que não nos sentimos muito à vontade no nosso papel de ‘intelectuais’. Não resisto por isso a terminar o percurso pelo volume com uma citação das *Meditações Pascalianas*:

Nunca me senti realmente justificado pelo facto de existir enquanto intelectual. E sempre tentei exorcizar tudo o que no meu pensamento possa estar ligado a esse estatuto, como o intelectualismo filosófico. Não gosto do intelectual em mim, e aquilo que, naquilo que escrevo, pode soar como intelectualismo dirige-se sobretudo contra o que em mim resta, a despeito de todos os meus esforços, de intelectualismo ou de intelectualidade, como essa dificuldade, tão típica dos intelectuais, que tenho quando se trata de aceitar deveras que a minha liberdade tem os seus limites (Celta Editora, Oeiras 1998, p. 7).

Os coordenadores deste interessantíssimo livro certamente tiveram presente um tal espírito ao avançar com o seu trabalho.

PAULO TUNHAS*

FORMAS, DINAMISMO E OBJECTOS DE PENSAMENTO
(FORMS, DYNAMISM AND OBJECTS OF THOUGHT)

MOLDER, Maria Filomena – SOEIRO, Diana – FONSECA, Nuno (eds.), *Morphology. Questions on Method and Language*, (Lisbon Philosophical Studies, vol. 3), Peter Lang, Bern 2013; 394 pp.; ISBN 978-3-0343-1376-6.

Eis um excepcional livro sobre a fecundidade e, ao mesmo tempo, a variedade do pensamento morfológico, sobretudo a partir da sua matriz goetheana. A sua qualidade encontrava-se quase assegurada à partida, pelo simples facto de um dos organizadores, Maria Filomena Molder, ser autora daquela que é certamente entre nós a mais extensa e sistemática investigação sobre o pensamento morfológico de Goethe (*O pensamento morfológico de Goethe*, IN/CM, Lisboa, 1995) e de ter uma extensa obra onde se encontra sempre presente a referência ao imenso poeta e pensador alemão, além de ter sabido juntar em torno de si vária gente que partilha e prolonga os seus interesses.

* Departamento de Filosofia da Faculdade de Letras da Universidade do Porto e Instituto de Filosofia da Universidade do Porto, Via Panorâmica s/n; 4150-564 Porto.

O livro divide-se, para além de uma Introdução, em dois conjuntos de nove textos cada um. O primeiro, “Irradiações”, é constituído por investigações sobre o pensamento morfológico de Goethe, prestando especial atenção à *Teoria das cores*. O segundo, “Afinidades”, é composto por reflexões sobre questões morfológicas, mas a partir de outros autores que não Goethe, ou apenas marginalmente sobre Goethe. Não se seguirá, nesta nota crítica, a divisão interna do livro. Procurar-se-á antes, muito tentativamente, seguir uma ordem que seja a dos objectos do pensamento morfológico tratados pelos diversos autores. A determinação dos objectos, em número de quatro – Corpo e Mente; Conhecimento; Estética; Liberdade –, é aproximativa, até porque eles se cruzam nos vários textos. Não parece, no entanto, que peque por excessiva arbitrariedade. Noutro aspecto, certamente, haverá pecado. O que se dirá sobre os textos de cada autor será muito parcial e selectivo. Mas aqui o pecado é inevitável.

Corpo, mente

O primeiro grupo lida com questões gerais e fundamentais. Elas enquadram-se na filosofia do corpo e na filosofia da mente, duas províncias filosóficas que comunicam mais entre si do que eventualmente se poderia pensar. O primeiro é da autoria de José Gil (*The Body and the Genesis of Forms*). Trata-se, para o autor, de inquirir as razões pelas quais o corpo funciona como metaforização do mundo. O ponto de partida é, como seria de esperar nesse grande deleuziano que é José Gil, a teoria da morfogénese desenvolvida por Gilles Deleuze em *Diferença e repetição* e em textos posteriores. Para Deleuze, José Gil lembra-o, as Ideias, que se definem como problemas, devem ser dramatizadas, isto é, os elementos virtuais que as constituem devem ser intensificados. (Reencontraremos a noção de problema mais longe, nomeadamente na contribuição de Maria Filomena Molder.) Dá-se assim a sua actualização. E a passagem do virtual para o actual, para a existência num espaço e tempo característicos obtidos pelo processo de diferenciação da Ideia, corresponde a um sonho que se tornou verdadeiro. A actualização morfogenética é o produto de um dinamismo. Deleuze enquadra-se na extensa e ilustre linhagem do dinamismo em filosofia (como, de resto, acontece a grande parte dos autores estudados neste livro). E esse dinamismo é essencial para se compreender a razão pela qual o corpo humano e as suas partes são tão frequentemente usados na linguagem que metaforiza o mundo. Porque os corpos são forças e são as forças que engendram as formas.

Para pensar a relação do corpo com as formas, José Gil serve-se de Françoise Dolto, nomeadamente do modo como esta concebia a relação do corpo com a linguagem. O papel da antropomorfização é aqui fundamental. A criança antropomorfiza naturalmente os seres que a rodeiam, impõe-lhes as suas próprias forças e as suas próprias formas. E isso, de algum modo, fica-nos para a vida, faz parte da nossa maneira espontânea de pensar o mundo. A partir daqui, José Gil desenvolve uma complexa teoria do “espelhamento das forças”, em parte inspirada nos trabalhos de Daniel Stern. Não é possível expor aqui o detalhe da teoria do espelhamento das forças, podendo-se apenas assinalar que para José Gil, no seguimento de Françoise Dolto, «todas as linguagens do mundo retêm os vestígios e traços das primeiras linguagens (...) do corpo humano».

Passando do corpo à mente, a contribuição de João Constâncio (*Towards a «Morphology of the Will to Power»: Notes on Nietzsche's Conception of Philosophy as "Psychology"*) lida com o pensamento de Nietzsche, mais precisamente com a questão da “morfologia da vontade de poder”. Trata-se de um texto muito rico, que ilustra bem o grau de subtileza presente nos estudos nietzschianos contemporâneos. A primeira coisa a notar é que, tal como no caso de José Gil, também João Constâncio investiga um autor que pertence à tradição dinamista em filosofia. Todo o pensamento de Nietzsche se encontra habitado pela noção de conflitos de forças. É, de resto, tal conflito que se encontra no cerne da morfologia da vontade de poder.

Tal morfologia é uma morfologia dos afectos. E é a psicologia, concebida como morfologia, que nos deve fornecer uma doutrina dos afectos. A psicologia (Nietzsche diz também, num sentido muito particular: fenomenologia) é simultaneamente subjectiva e objectiva, interna e externa. A primeira faceta, a faceta interna, considera a vontade de poder como consistindo em tendências <Triebe> que se organizam hierarquicamente entre si por meio de conflitos, enquanto que a faceta externa a vê, do ponto de vista fisiológico, como um conflito, igualmente hierarquizante, de células. Dito de outra maneira: a faceta interna designa o ponto de vista da primeira pessoa; a externa, o da terceira pessoa. Estamos em presença de dois pontos de vista distintos, que podem simultaneamente ser encarados como irreduzíveis um ao outro e como deixando-se traduzir um no outro. Mas, mesmo a haver tradução, nenhum dos pontos de vista pode ser subsumido pelo outro: a psicologia de Nietzsche não cai nem num eliminativismo ou num fisicalismo reducionista, nem numa fenomenologia da consciência.

Dito isto, Nietzsche, segundo João Constâncio, terá insistido mais no ponto de vista das tendências: seriam estas a dar mais amplamente conta dos organismos, traduzindo eficazmente o plano estritamente fisiológico. Há uma tradução da linguagem dos processos químicos, biológicos e fisiológicos na “nossa” linguagem, uma linguagem antropomórfica. (Encontramos aqui de novo a questão central da antropomorfização, fundamental também no texto de José Gil.) As tendências são forças, embora não haja coincidência absoluta entre uma coisa e outra: as tendências acrescentam às forças o movimento em direcção a um objectivo, embora em si mesmas elas possuam um carácter não-intencional e não-teleológico. E os nossos sentimentos conscientes não fazem mais do que exprimir essas tendências, que determinam elas mesmas os valores. Os valores são postos, afirmados, pelas tendências. Por detrás de qualquer pensamento consciente, encontra-se um afecto. Afectos e tendências são dois aspectos do mesmo fenómeno, nota João Constâncio. As tendências são sujeitas a uma evolução darwiniana e, quando se encontram fixadas e se estimulam a si mesmas, recebem o nome de instintos. As actividades intelectuais são actividades instintivas, elas prolongam o estrato fisiológico e o estrato das tendências e dos instintos. E, prolongando-os, prolongam igualmente a dimensão agónica e conflitual, competitiva, que os caracteriza. Cada tendência deseja apoderar-se do intelecto.

O que faz com que a psicologia nietzschiana não seja uma psicologia do sujeito. O sujeito não representa uma identidade física e substancial. Ele é antes o resultado de uma multiplicidade afectiva que se encontra no corpo e, depois, no *Selbst*. Não há, João Constâncio cita Nietzsche, *individuum*: há *dividuum*. Há uma multiplicidade de sujeitos, o sujeito é uma multiplicidade, uma multiplicidade subjectiva. A palavra “alma” não precisa, no entanto, de ser rejeitada, na condição de ser entendida como essa tal multiplicidade subjectiva, que ecoa a multiplicidade do organismo. Mas essa multiplicidade é uma multiplicidade hierarquizada. Há instintos que são predominantes, há objectivos que são unificadores, pelo menos em tempos que não sejam tempos de decadência. É neste contexto que a morfologia da vontade de poder deve ser estudada.

A vontade de poder, contrariamente a certas interpretações, como a de Walter Kaufmann, não é, por assim dizer, o *telos* para o qual se dirigem as várias tendências, os vários instintos e as várias actividades intelectuais: ela é, ao contrário, o que constitui as tendências, os instintos e as actividades intelectuais enquanto tais. Tal como o sujeito, a vontade de poder é estruturalmente plural. A hipótese da vontade de poder é uma hipótese pluralista.

O que é comum a todas as suas manifestações *é o modo, não o fim*. E há, em cada organismo, um conflito de vontades de poder. Cada uma visa obter uma supremacia relacional sobre as outras que lhe permita afirmar o seu próprio valor, situar-se no topo da hierarquia dos valores. O dinamismo de Nietzsche também se manifesta aqui. Cada vontade de poder luta contra a *resistência* das outras, e essa oposição à resistência é, de resto, a sua única forma de expressão. E o prazer, que sempre inclui a dor, deriva exclusivamente da vitória sobre as resistências: o prazer *é* a vitória sobre as resistências.

O essencial da morfologia nietzschiana, segundo João Constâncio, encontra-se nisto: a forma é o resultado do conflito das relações de poder. O que tem como consequência que as formas se encontram dotadas de uma grande instabilidade. As formas são acontecimentos, actividades, relações dinâmicas. A morfologia da vontade de poder é a identificação das formações móveis da vontade de poder.

Conhecimento

O segundo grupo de textos lida com questões que se poderiam, com alguma simplificação, colocar sob a designação geral de “teoria do conhecimento”, embora, como referido no início, cada texto do volume aponte para mais do que um grupo particular – o que revela algo de próprio, de resto, ao projecto morfológico. Um bom exemplo é *Form as Problem: Clouds and the Sacred Vessel*, a contribuição de Maria Filomena Molder (entretanto publicada em versão portuguesa no volume *As Nuvens e o Vaso Sagrado*, Relógio D’Água, Lisboa, 2014, pp. 149-170). Maria Filomena Molder insiste num aspecto do pensamento goetheano que encontramos igualmente mencionado em vários outros textos deste volume: o da importância da polaridade em Goethe. Goethe aparece, com efeito, como o pensador por excelência da tensão nunca completamente resolvida entre polos opostos. E essa tensão revela-se particularmente importante para pensar o problema da forma, para reflectir sobre a forma como problema.

Maria Filomena Molder começa, com toda a razão, por uma inquirição do problema da forma (*eidōs, idea, morphē*) nos Gregos. Digo “com inteira razão” porque Goethe é certamente um dos autores da nossa tradição que manteve mais viva uma relação com a maneira de pensar grega. Uma das conclusões mais indisputáveis desta inquirição é a da existência, nos Gregos, de uma continuidade essencial, uma afinidade fundamental, entre a forma e o olhar que com ela contacta, a visão, a contemplação, a *theoria*. Poder-se-á sem dúvida discutir – é uma questão filosoficamente interessante – a relação

conceptual entre continuidades e afinidade. Mas, em todo o caso, a proximidade da visão e da conceptualização é máxima. (Poder-se-ia acrescentar, numa linguagem que não é a de Maria Filomena Molder, e com a qual ela talvez não concorde: a proximidade, a continuidade, entre o sensível e o inteligível, entre o visível e o invisível.)

Mas em que sentido se pode falar de problema da forma? E aqui é a própria noção de problema que convém analisar. Maria Filomena Molder nota que os problemas respeitam à relação que se estabelece entre a formação de um conceito e a visão, eles são exactamente essa mesma relação entre a formação de um conceito e o encontro com a visão: “se um conceito ao qual falta a visão é um conceito condenado à morte (...), uma visão que não respeita a um conceito é uma visão que não pode nunca ser partilhada”.

A morfologia parece ser a disciplina que mais apropriadamente estuda a forma como problema. Maria Filomena Molder começa por lembrar a visão goetheana da planta arquetípica, a *Urpflanze*, em 1787, no Jardim Botânico de Palermo, e passa em seguida a descrever o projecto morfológico tal como Goethe o concebia: uma ciência da descrição e da comparação das formas. Tal ciência supõe que todo o existente possua uma identidade expressiva, algo que o conduz a uma auto-revelação e a uma auto-significação, e que cada observação descubra uma interpenetração do singular e do universal. O universal não se esconde por detrás das aparências, lembra Maria Filomena Molder: coincide com o singular. Neste contexto, remanescente da tendência dominante no pensamento grego, a visão contém já em si a contemplação, e esta, por sua vez, a conexão entre as realidades. O sentido dá-se já nas formas: as formas são o sentido.

Neste universo de continuidade surgem duas questões importantes que, sem colocar tal continuidade em causa, de alguma forma a limitam. A primeira é a questão da metamorfose, a segunda a problemática da polaridade. No que respeita à metamorfose, como nota Maria Filomena Molder, a forma “é formação, crescimento e metamorfose”. Dito de outra maneira, a forma contém em si um princípio de transformação, ela não pode obviamente ser vista sob o modelo das Ideias platónicas. O que nos conduz à segunda questão, a da polaridade. O que importa verdadeiramente para perceber as formas é aquilo que se encontra entre os dois polos opostos. O “entre” (que não deve ser concebido à maneira de Merleau-Ponty) é aqui fundamental para se perceber a vida das formas.

O que é mais importante é igualmente o mais arriscado. A metamorfose é sempre vista por Goethe com reservas, já que a génese é irmã do caos e do

informe. (Voltaremos a encontrar a questão do informe no texto de Sílvia Varela Sousa.) Uma concentração excessiva na metamorfose em si pode-nos fazer perder de vista a própria forma. Daí a luta permanente, mencionada por Goethe, entre duas forças: uma *vis centrifuga*, a força da metamorfose, e uma *vis centripeta*, a força da perseverança na forma. (Por momentos, pode-se pensar nos princípios de diversidade e de homogeneidade do Apêndice à Dialéctica Transcendental da *Crítica da Razão Pura* de Kant. Mas a forma como Goethe define a *vis centripeta* – associando-a à especificação – interdita-nos de prosseguir tal linha de pensamento, já que, em Kant, é exactamente o princípio de diversidade, tendencial análogo da *vis centrifuga*, que se encontra associado à especificação.)

Todos estes temas se encontram reunidos no conflito entre duas imagens, simbolizando dois polos, que Maria Filomena Molder sabiamente põe em jogo: as nuvens e o vaso sagrado. A imagem das nuvens é crucial. Goethe, conta Maria Filomena Molder, ficou profundamente impressionado por um livro do naturalista inglês Howard Luke, datado de 1803, *An Essay on the Modification of Clouds*. Nesse livro, Luke distingue quatro figuras gerais das nuvens (*strata, cirri, cumuli e nimbi*). O esforço de Luke para dar forma àquilo que é, por natureza, mais passageiro e incapturável, entusiasmou Goethe, que via em tal esforço a manifestação de um desejo idêntico ao seu, o de dar forma ao que tende ao informe. Essa admiração, Goethe transformou-a num poema, *Triologie zu Howards Wolkenlehre*, que Maria Filomena Molder belamente analisa.

No polo oposto ao efêmero das nuvens, encontra-se o “vaso sagrado”. E o que é o “vaso sagrado”? Um crâneo. Mais precisamente o crâneo de Schiller. Não faria sentido resumir aqui a bela e extraordinária história que Maria Filomena Molder nos narra sobre o modo como Goethe exerceu os seus poderes de contemplação sobre o crâneo do amigo há muito morto (embora valha indiscutivelmente a pena lê-la). Resta-nos aqui, também, um poema, cujo título não é, de resto, da autoria de Goethe, *Contemplando o crâneo de Schiller*. O poema aponta para um mistério: o do laço secreto que liga a morte à vida. A polaridade existente entre as nuvens e o crâneo, entre o efêmero e aparentemente informe e aquilo que apresenta uma absoluta rigidez, constitui um enigma. Mas um dos elementos, o crâneo, exactamente por essa ligação entre a vida e a morte em que nos faz pensar, faz-nos passar da categoria do enigma para a do mistério.

A contribuição de Javier Arnaldo (*Before the Farbenlehre: Goethe's First Systematic Writings on Colour*) lida com o problema do conhecimento em

Goethe, sobretudo no período que medeia a publicação da *Metamorfose das plantas* (1790) e a *Teoria das cores* (1810). O texto é extremamente interessante e oferece-nos preciosas indicações sobre o modo como Goethe concebia a experimentação (*Versuch*). Javier Arnaldo oferece finas análises de várias experimentações – experiências (*Erfahrungen*) deliberadamente repetidas – científicas de Goethe, que lamentavelmente não há espaço aqui para referir. A par de um texto em duas partes, *Contribuições para a óptica* (1791-1792), um outro texto redigido em 1792, mas publicado apenas em 1823, «A experimentação como mediadora entre sujeito e objecto», revela-se particularmente importante. A experiência aparece como fusionando em si o particular e o universal, o sensível e o inteligível.

Chiara Cappelletto (*Colour as Urphänomen. Wittgenstein Reads Goethe*) aborda a relação entre as reflexões sobre as cores de Goethe e de Wittgenstein. Também aqui a questão da experiência e da experimentação, sob a forma da articulação entre fenómenos e teoria, se revela central. Chiara Cappelletto interessa-se pelo problema da cor de um ponto de vista epistemológico, e isso desde Platão. (A necessidade de pensar a relação do projecto morfológico a Platão, presente, como já vimos, no texto de Maria Filomena Molder – mas também a Aristóteles, como veremos na contribuição de Maria João Mayer Branco –, diz-nos também muito sobre a natureza de tal projecto.) Ora, a afinidade entre o Wittgenstein das *Notas sobre as cores* e Goethe, que Wittgenstein cita, é manifesta. Nota Chiara Cappelletto que ambos os autores partilhavam «uma concepção intensiva e não-cumulativa do entendimento». E, para ambos os autores, os fenómenos constituem, segundo a fórmula de Goethe, a própria teoria. É o qualitativo, e não o quantitativo, que interessa epistemologicamente a Goethe e a Wittgenstein. A análise da *Teoria das cores* aqui oferecida é preciosa pelo modo como se distingue a concepção goetheana da concepção newtoniana da experimentação e das hipóteses. Chiara Cappelletto mostra igualmente como a fundamental ideia goetheana do fenómeno arquetípico (*Urphänomen*) ecoa em várias passagens de Wittgenstein.

A importância do problema das hipóteses é ainda mais nítida no texto de Dennis L. Sepper – e fundamental também na sua oposição à de Newton (*Showing the Phenomena: The Genesis of Goethe's Colour Morphology*). O autor insiste poderosamente na ideia goetheana segundo a qual, no plano do jogo entre as semelhanças e as diferenças, devemos começar por insistir nas segundas e procurar capturar os fenómenos isolados, e só depois capturar as conexões. Começar pelas semelhanças é meio caminho andado para sermos demasiado indulgentes para com as nossas próprias hipóteses. (Há uma prudência

quase baconiana em Goethe – e Bacon, diga-se de passagem, é também ele um grande pensador das formas e do qualitativo.) A “unidade harmónica” será mais rica se tivermos começado por um processo de diferenciação. Outro ponto importante do texto de Dennis L. Sepper é a insistência em dois aspectos fundamentais do projecto de Goethe, onde a oposição a Newton é igualmente palpável: a compreensão disponível e a universalidade simbólica. Encontramos também aqui a preeminência do qualitativo sobre o quantitativo.

Hervé Le Bras (*Cellular Automata and Artificial Landscapes: Three Steps in Morphology*), depois de expor de forma exemplar os propósitos essenciais do programa morfológico, avança numa direcção que é em parte contrária ao projecto de Goethe, pelo menos se o encararmos na sua dimensão mais central. Encontramos em Hervé Le Bras uma parcial rejeição do dinamismo em benefício do mecanicismo, tal como um privilégio do local, por oposição ao global. Encontramos igualmente uma ruptura entre o sensível, bem como a sua observação, e o inteligível. Hervé Le Bras move-se ainda, bem entendido, no contexto do pensamento morfológico, mas trata-se de uma morfologia que se estabelece, em larga medida, em moldes diferentes dos da morfologia goetheana. Jean Petitot (*The Topicality of Goethe's Theory of Colours*) procura igualmente mostrar a actualidade científica de Goethe, mas numa maior continuidade com o espírito goetheano, nomeadamente no que respeita à vertente fenomenológica da *Teoria das cores*.

Estética

É a altura de passarmos a um terceiro conjunto temático, que lida com aquilo que, *grosso modo*, poderíamos chamar questões estéticas. Federico Vercellone (*After Art: Notes on the Death of Art Today*) retoma a velha questão do “fim da arte”, no contexto dos vários “fins”, “mortes” e “assassinatos simbólicos” em que o século XIX foi pródigo. Os *Cursos sobre estética* de Hegel são naturalmente um bom ponto de partida, bem como as reflexões dos românticos alemães. Em ambos os casos estaríamos em presença de uma atitude que corresponderia a uma situação particular: a arte ter-se-ia isolado do mundo. Daí a necessidade de uma disciplina que a tratasse como um objecto particular – a filosofia da arte. O que Federico Vercellone procura mostrar é que dessas mortes simbólicas surgem inúmeros renascimentos. Mas tais renascimentos não escapam à atmosfera de decadência da beleza artística. Testemunhá-lo-ia, entre outras coisas, o ensaio de Friedrich Schlegel *Sobre o estudo da poesia grega*: a poesia deixaria de exprimir o princípio da beleza; restaria apenas uma nostalgia insatisfeita; as fronteiras entre arte e ciência,

entre o belo e o verdadeiro, confundir-se-iam, bem como os limites entre os géneros poéticos; os pontos fixos no plano teórico seriam tomados por um fluxo que os poria em causa.

O diagnóstico hegeliano do “fim da arte” seria um pouco o resultado desta situação, em que a beleza se restringe ao espaço dos museus e abandona o centro da vida em sociedade. A ideia kantiana do prazer estético como um “prazer desinteressado” reflectiria esta exclusão da arte do espaço público e a sua localização exclusiva nos museus. O triunfo de uma consciência puramente estética explicaria igualmente a impossibilidade, doravante definitiva, de uma arte religiosa. E explicaria também a reacção realista. Expulsa a beleza para os museus, a prática artística efectiva ver-se-ia livre para explorar todos os aspectos, mesmo os mais próximos do horror e da deformidade, movida por um impulso em direcção à verdade. Federico Vercellone dá como exemplo desta nova situação a atenção suscitada nos meios literários pela controvérsia científica entre, por um lado, Cuvier, e, por outro, Étienne Geoffroy de Saint-Hilaire e o seu filho Isidore Geoffroy, em torno da monstruosidade – uma controvérsia acompanhada por Goethe, Balzac e Victor Hugo. E este movimento teria conduzido, de forma aparentemente paradoxal, a um afastamento não só da beleza como também da natureza, e a uma auto-reflexividade que acentuaria o papel da técnica na construção artística.

Face a um mundo desencantado, de onde a beleza se encontra arredada, a arte renasce mais uma vez, e descobre-se centrada em si mesma. A “arte pública”, a arquitectura e a escultura, torna-se secundária. Neste contexto, o artista do passado toma a figura de uma relíquia, um processo que Federico Vercellone encontra explicitado no parágrafo 223 do *Humano, demasiado humano* de Nietzsche. O texto termina com a enunciação da possibilidade de um reencantamento do mundo – de uma nova abertura da arte ao espaço público – exactamente através das núpcias da arte e daquilo que a teria expulso da vida comum: a tecnologia.

Mais directamente ligados a uma concepção goetheana da arte, encontram-se vários outros textos. É o caso do de Nuno Fonseca (“*Light, Shade and Colour*”: *The Texture of Landscape*), que lida com a questão da paisagem e estabelece relações entre o pensamento de Goethe (sobretudo na *Teoria das cores*) e o do pintor e teórico da arte holandês Samuel van Hoogstraten (nomeadamente em *Introdução à Academia da Arte da Pintura, ou o Mundo Visível*, 1678). A prática da pintura, nomeadamente da pintura paisagística, por Goethe, representa simultaneamente, aos olhos de Nuno Fonseca, o resultado de um impulso artístico e de um trabalho de observação e investiga-

ção morfológicas. Três pontos de coincidência entre Goethe e van Hoogstraten interessam sobretudo Nuno Fonseca: em primeiro lugar, ambos os autores consideram a pintura não apenas como um exercício técnico, mas também como uma actividade intelectual e cognitiva; em segundo lugar, tanto von Hoogstraten como Goethe crêem que apenas a cor pode revelar as formas dos objectos à nossa percepção visual; por último, a importância que ambos conferem ao conceito de atitude (*Houding* em van Hoogstraten; *Haltung* em Goethe) – Nuno Fonseca discute aprofundadamente a complexidade semântica da palavra. O texto desenvolve vários aspectos desta comunidade de pontos de vista, bem como, entre outras coisas, a atitude de Goethe para com a pintura paisagística de Jacob Ruisdael.

Igualmente próximo do programa goetheano encontra-se Nélio Conceição (*Images to Exercise Ourselves. Morphology Between August Sander's Photographs and Gerhard Richter's Atlas*), que aborda a relação entre a morfologia e a obra do grande fotógrafo alemão August Sander, referindo igualmente o *Atlas* de Gerhard Richter. As análises de Nélio Conceição desenvolvem-se sob o signo da célebre passagem de Goethe onde este fala de “empirismo delicado” (*zarte Empirie*) e da “Pequena história da fotografia” (1931) de Walter Benjamin. O “empirismo delicado”, nas palavras de Goethe, «entra na mais íntima união com o objecto e transforma-se assim em teoria efectiva» (Máxima 509, na Edição de Hamburgo). (O comentário desta máxima na sua integralidade é muito interessante e reenvia à sua interpretação por Maria Filomena Molder.) A análise da obra de Sandler por Nélio Conceição, que sob certos aspectos se distancia da de Benjamin, acentua a presença desse tal “empirismo delicado” de um modo muito convincente. Nélio Conceição lida igualmente, neste contexto, com um tema central do pensamento de Goethe: a tensão entre singularidade e totalidade, entre o fenómeno isolado e a configuração na qual este se encontra integrado. É desta vez a máxima 246 (Edição de Hamburgo) que é convocada, com a insistência em primeiro isolar e só depois estabelecer conexões. No que diz respeito à relação entre a morfologia tal como a concebia Goethe e o seu equivalente em Benjamin, a oposição é entre dois objectos distintos: a natureza e a história. Nélio Conceição, analisando o *Atlas* de Richter, encontra elementos do mesmo “empirismo delicado” que detectou na obra de Sander. E, tal como no conjunto das fotografias de Sander, encontra igualmente uma dimensão particular: a da obra como *Übungsatlas*, «um atlas para nos exercitarmos a nós mesmos».

A contribuição de Diogo Seixas Lopes (*Night and Fog: The Atmospheres of Aldo Rossi*) ocupa-se das “atmosferas” – palavra goetheana e também wittgens-

teiniana – da arquitectura de Aldo Rossi, em particular do cemitério de San Cataldo, em Modena. Vários temas sobressaem neste texto. O da continuidade buscada por Aldo Rossi com o passado, por exemplo. Ou o da correspondência entre o mundo dos mortos e o mundo dos vivos: “A necrópole espelha a metrópole”. (Lembremo-nos do “mistério” ao qual Maria Filomena Molder alude no seu texto.)

Maria João Mayer Branco (*The Theory of Music in Goethe's Theory of Colours*) procede a uma investigação do lugar da música em Goethe, em particular na *Teoria das cores*. O empreendimento é tão mais interessante quanto é conhecida a relação no mínimo complexa – “ambivalente”, escreve a autora – que Goethe tinha com a música. O plástico era-lhe mais apetecível que o musical. Este último aparecia-lhe como incapaz, ao contrário da visão, da fixação das formas, embora visão e audição brotem de uma fonte comum. Maria João Mayer Branco procura mostrar que os fenómenos sonoros e os fenómenos visuais obedecem ambos à polaridade entre separação e união, cujo exemplo *princeps* é o da polaridade entre luz e escuridão, e que é fundamental para a morfologia goetheana, sobretudo no que respeita às metamorfoses, à contínua re-configuração dos seres.

De forma muito convincente, a autora detecta uma inspiração aristotélica na teoria goetheana da visão e da audição na *Teoria das cores*, e, em função disso, enceta uma análise do *De anima*. Um dos aspectos em que Goethe prolongaria, à sua maneira, Aristóteles, seria na ideia de uma certa relação entre continuidade e descontinuidade presente na experiência da audição. Para Goethe, experimentaríamos na audição musical uma tensão permanente entre contracção e expansão, bem como a diluição das fronteiras entre interior e exterior, o sentimento de pertencer a um fluxo sem pontos de referência fixos. Particularmente interessantes são as considerações sobre a relação entre arquitectura e música, a partir da máxima goetheana – que ecoará no *Eupalinos* de Valéry – segundo a qual a arquitectura é “uma arte musical muda”.

Mas o essencial encontra-se verdadeiramente no aspecto “negativo” (as aspas designam a relatividade do conteúdo da palavra) da reacção de Goethe face à música. A música surge a Goethe como algo perigoso, exactamente pelo esbatimento das formas que sugere e a ameaça da perda da individualidade – e a noção de individualidade é central para Goethe – no elementar. A reacção de Goethe a Beethoven é clara neste ponto. Goethe vê em Beethoven a presença do demónico, daquilo que excede e contraria a medida, a moderação. (Maria João Mayer Branco refere a este propósito um belo texto

de S. Zweig a propósito da “natureza centrípeta” de Goethe.) O demónico traz consigo algo como uma ilimitação da metamorfose, o que, obviamente, repugna a Goethe. O pensamento morfológico de Goethe visa, ao contrário, a limitação, e são as imagens, não a música que, aos seus olhos, lhe trazem aquilo que quer. Não que o movimento, a metamorfose, esteja delas ausente – não está –, mas ele encontra-se submetido a um princípio de limitação. A *vis centrífuga*, deve ser moderada por uma *vis centrípeta*. Todos os fenómenos obedecem simultaneamente aos movimentos de sístole e diástole.

O último texto que se enquadra neste conjunto “estético” é o do eminente wittgensteiniano Joachim Schulte (*Wittgenstein on Philosophy as Poetry*). Trata-se de uma importante reflexão em torno da relação entre poesia e filosofia em Wittgenstein. Joachim Schulte começa por se interrogar acerca do significado de uma passagem das *Vermischte Bemerkungen*, segundo a qual a filosofia deveria ser escrita como um poema, e de três outras passagens conexas. Wittgenstein acreditava então que a filosofia deveria ser escrita sob o modo da poesia, mas acreditava também que ele próprio era um poeta de segunda classe (*ein zweitrangiger Dichter*). De qualquer maneira, o «novo movimento de pensar (*Gedankenbewegung*)» que Wittgenstein busca – e é pena que Joachim Schulte não associe a esta expressão uma outra, a de “maneira de pensar” (*Denkungsart*), igualmente presente em Wittgenstein – aproxima-o da poesia. E aproxima-o, é claro, como nota Joachim Schulte, de Nietzsche, não só pela relação entre poesia e filosofia, que este, depois dos românticos, instaurou, mas também pela própria ideia de uma “reavaliação dos valores”. Joachim Schulte explora, com razão, a relação de Wittgenstein a Nietzsche sob este aspecto.

Tal exploração passa por uma análise do sentido da palavra *Dichtung*. Não cabe aqui detalhar a análise. Basta mencionar que a posição de Wittgenstein significa, aos olhos de Joachim Schulte, que a sua relação à filosofia se ordena em três pontos principais: o de uma certa distância por relação a esta; o de uma grande atenção ao contexto histórico da filosofia; e o de uma exigência de padrões mais elevados no que respeita à escrita filosófica. Wittgenstein tinha o sentimento de ter plenamente falhado no capítulo. Permeia toda a reflexão wittgensteiniana o sentimento de ser um homem do passado, de participar de um ideal que remonta ao tempo de Schumann. E o presente surge como um choque. Pertencemos ao presente e não podemos fingir que não.

Wittgenstein não se limita a estabelecer uma analogia entre filosofia e poesia. A analogia com a pintura encontra-se igualmente presente. E sob um modo muito semelhante. Wittgenstein concebe-se também como um

pintor – e, mais uma vez, como um mau pintor. Joachim Schulte ilumina em profundidade o significado e as implicações da analogia com a pintura.

Encontramos mais uma vez Schumann através da passagem do prefácio às *Investigações Filosóficas* em que Wittgenstein afirma que a obra é “apenas um álbum”. Joachim Schulte refere algumas interpretações da passagem em questão e conclui que a interpretação mais significativa seria a de encarar a palavra “álbum” no sentido de certas composições de Schumann, como o “Álbum para os jovens” ou “Folhas de álbum”. Cada peça, nessas composições, tem um significado próprio, mas igualmente ganha um significado novo em função do lugar que ocupa no todo da composição. Num certo sentido, defende engenhosa e convincentemente Joachim Schulte, o mesmo vale para o modo como Wittgenstein reúne as suas notas.

Cinco conclusões são retiradas da injunção wittgensteiniana segundo a qual a filosofia deve ser escrita sob o modo da poesia. A primeira é que se trata precisamente de uma injunção, uma injunção que implica uma concepção elevada da filosofia, difícil de ser posta em prática no presente. A segunda é que a filosofia, como a poesia e a pintura, deve produzir uma certa “atmosfera”. A palavra é importante em Wittgenstein, como também o é, já foi dito antes, em Goethe. Aqui significa a totalidade de uma cultura. A filosofia deve ser como a poesia, ou a pintura, no sentido em que deve conter muito em si, através dos meios mais económicos. (Este “conter muito em si” é talvez parente da “intensificação”, *Steigerung*, goetheana, que será visitada de passagem na contribuição de Sílvio Varela Sousa.) A terceira respeita à relação entre as características próprias à poesia e o próprio modo de expressão de Wittgenstein. Wittgenstein tem tendência para pensar, e escrever, através de símiles, parábolas, imagens, metáforas, analogias e alegorias – tudo modos que são também os da poesia, que concentra muito em si. A palavra *Übersicht* – a visão sinóptica – é aqui também fundamental. Em quarto lugar, a dificuldade em traduzir poesia é afim da dificuldade em compreender filosofia. Em último lugar, da mesma forma que a arte nos ensina a ver o mundo sob um aspecto mais correcto, também a filosofia o faz.

Liberdade

O quarto e último grupo de textos lida com questões que poderíamos, à falta de melhor palavra, encapsular sob a expressão: problemas da liberdade. É, por exemplo, o caso da contribuição de Diana Soeiro (*Hikikomori and the Inhabited Form: Morphology and Territory*), que se ocupa da relação entre morfologia e território, através de um estudo do fenómeno *hikikomori*, que

designa o confinamento do indivíduo a um radical isolamento doméstico. Trata-se de um fenómeno que, aparentemente, ganhou uma importância significativa no Japão, ao ponto de receber forte atenção psiquiátrica. É a partir da experiência do *hikikomori* que Diana Soeiro enceta uma análise da interacção entre os limites espaciais (a parede) e os limites do corpo (a pele). A autora refere a distinção kantiana entre barreiras e limites, embora me pareça haver um problema com os termos ingleses utilizados para traduzir os termos alemães de Kant: *boundaries* para *Grenzen*, *limits* para *Schranken*. Ora, os termos deveriam ser os inversos. *Grenzen* designa exactamente os limites, que em Kant aparecem sempre associados a uma relação positiva com o exterior, fundamental na *Crítica da Razão Prática*, enquanto que *Schranken* (que o inglês *barrier* traduziria bem, ou, quase, o grego *aporia*) respeita, pelo seu lado, a barreiras, e a relação com o exterior é meramente negativa. Mas se se substituírem mentalmente as palavras, não há problema algum.

A aplicação deste par kantiano à arquitectura, a partir da tríade chão/parede/tecto, elaborada por Thomas Thiis-Evensen, revela-se fascinante, e a consequente relação da teorização arquitectónica com a experiência psíquica do *hikikomori* não o é menos. A parede aparece ao *hikikomori* como uma barreira (*Schranke*). Não há portas nem janelas. O sentimento de distância perde-se, e perde-se o sentido de orientação. “Se não há distância”, escreve Diana Soeiro, “não há lugar algum aonde ir”. A paixão (ou emoção, se se preferir) dominante é o medo, que a autora analisa a partir do grande livro de Pierre Kaufmann sobre *A experiência emocional do espaço*. O *hikikomori* exprime «uma recusa ontológica a exercer o que tomamos por uma possibilidade básica, como a de nos movermos através do espaço usando o nosso corpo». A partir daqui, a autora entra no programa morfológico goetheano, esclarecendo de forma instrutiva a sua natureza e insistindo no seu dinamismo (a morfologia não se ocupa apenas da forma, ocupa-se igualmente da formação, da transformação, da metamorfose). O que define uma forma, para Goethe, é um contorno num determinado momento, e tal contorno não pode ser entendido como uma barreira (*Schranke*), mas como algo de mais vago, de mais indeterminado, esbatido, «em constante mudança, interagindo com as suas redondezas». Isto ajudaria a pensar o *hikikomori*. Apoiando-se na teoria do eu-pele (*moi-peau*) desenvolvida por Didier Anzieu em resposta a certos problemas deixados em aberto por Melanie Klein, Diana Soeiro escreve: «O espaço, para alguém em *hikikomori*, torna-se num território construído pelo nosso eu, onde ele mesmo, o seu ego (poder-se-ia dizer) coincide com as paredes». A forma do corpo do *hikikomori* «coincide com as paredes simulta-

neamente como um limite e como uma barreira, mas, acima de tudo, como um esbatimento (*blur*)». Mais precisamente, o *hikikomori* dá-se «quando um contorno esbatido (*blurred*) se torna uma fronteira (*border*) inultrapassável». Por razões várias explicitadas no fim do texto, será mais conveniente, segundo a autora, utilizar a palavra *hikikomori* para designar um estado do que para designar o indivíduo propriamente dito.

O muito interessante texto de Ana Agud (*Form in Humboldt*) lida com a relação entre linguagem e sociedade nesse grande pensador do indivíduo, da linguagem e da sociedade que foi Wilhelm von Humboldt, um dos poucos representantes da tradição liberal no pensamento alemão na primeira metade do século XIX. A autora mostra a importância da noção de forma no modo como Humboldt concebe o funcionamento da linguagem, particularmente da linguagem poética. O poeta busca uma unidade que não é a unidade do conceito, mas sim a da forma. A oposição entre forma e conceito – unidade da forma e unidade do conceito – é fundamental para Humboldt e articula-se com a distinção entre a natureza da investigação científica no domínio das ciências da natureza e a investigação no plano das chamadas humanidades.

Humboldt é, também ele, um pensador dinamista, um traço comum, repita-se, a todos aqueles que, de uma maneira ou de outra, se enquadram na tradição morfológica. Há uma “força do espírito” originária, por meio da qual o espírito se revela a si mesmo, e que é, no indivíduo, “pura vontade de expressão e expansão” através da linguagem. A forma, nota Ana Agud, é essencialmente forma linguística. E, expressão da força do espírito, a forma linguística visa tornar o mundo inteligível. Humboldt insiste no facto de a linguagem ser o órgão que dá forma ao pensamento – através do acto de extracção de certos conteúdos de um fluxo de actividade mental – e na não-separabilidade do pensamento e da linguagem.

Agora, e isso é importante, as formas que constituem a linguagem (e que se articulam com uma matéria em parte constituída pelos sons) são o resultado de uma aproximação entre os falantes, de um desejo de nos comportarmos, também linguisticamente, como os outros. Uma outra característica fundamental da linguagem para Humboldt é o ela ser algo que se encontra perpetuamente em movimento, embora, é claro, a podermos capturar sob uma “forma mumificada”. Mas o “discurso vivo” é o essencial. Daí aquela que é talvez a proposição fundamental de Humboldt neste domínio: «A linguagem não é uma obra feita (*ergon*), mas uma actividade (*energeia*)». Ana Agud mostra os prolongamentos destas concepções de Humboldt no contexto da sua avaliação da experiência estética, sobretudo poética, no único livro por

ele publicado em vida, *Sobre o Hermann e Doroteia de Goethe*. Escreve Ana Agud: «Tal como na linguagem, Humboldt concebe a forma artística como uma tensão entre diferentes vectores dinâmicos». E essa tensão, com o auxílio da imaginação, deve conduzir-nos à tarefa geral de toda a arte. Nas palavras de Humboldt: “transformar o real numa imagem”. A relação entre imaginação e imagem, o modo como a imaginação instaura um reino de “imagens autónomas”, que é o reino de uma beleza inexistente na natureza, é central em Humboldt.

É muito interessante notar que Humboldt enquadra a discussão da imaginação no interior de uma distinção entre três “estados gerais da alma (*Gemüth*)”. Primeiro, a ordenação e a aplicação do conhecimento proveniente unicamente da experiência (pode-se supor: o conhecimento das ciências da natureza). Segundo, a busca de conceitos independentes de toda a experiência (pode-se supor: o conhecimento moral). Terceiro, a introdução no limitado e no finito do ilimitado e do infinito (certamente que o domínio da estética). É na discussão deste último estado da alma que intervém a imaginação, que se define exactamente pela capacidade de introduzir a ilimitação na limitação. A imaginação é operadora do infinito, poder-se-ia dizer. E, ponto sem dúvida muito importante em que Humboldt insiste, só o indivíduo é capaz de levar a cabo essa operação da imaginação. A visão estética, a criação da unidade estética, da unidade da forma, é sempre o resultado de um ponto de vista individual. Mas esse ponto de vista individual deve aprender a limitar-se em função da aproximação entre os vários indivíduos. Só no contexto de um “quadro reconhecível”, isto é, plenamente social, como lembra Ana Agud, é que as obras de arte são identificáveis.

O muito curioso estudo de Sílvio Varela Sousa (*Problems of Form and Idea in Bataille's Early Writings*) sobre o significado dos termos “forma” e “ideia” em Georges Bataille leva-nos resolutamente noutra direcção, na direcção da transgressão, do excesso e da soberania, concebida exactamente a partir desse excesso. Alguns textos de Bataille são centrais para o autor. “O ânus solar” (1931, redigido em 1927), por exemplo, mas também “A linguagem das flores” (1929), “Materialismo” (1929), “Informe” (1929), “O baixo materialismo e a gnose” (1930) e “Os desvios da natureza” (1930). É a partir destes textos que Sílvio Varela Sousa procura determinar a possibilidade, certamente problemática, de um projecto morfológico em Bataille.

A existir um tal projecto, a categoria principal seria a da metamorfose, colocada, também ela, sob o signo do excesso. O excesso, no sistema de Bataille, é uma resposta à morte, outro tema evidentemente central para o

autor. Talvez que, como sugere Sílvio Varela Sousa, a ideia de uma comunidade paródica, em que tudo é uma paródia de tudo, em que tudo se conecta, através de um fio de Ariadne, com tudo de um modo burlesco, seja o melhor ponto de partida para inquirir o estatuto da forma em Bataille. (Tem-se quase o sentimento de estarmos em presença de uma monadologia selvagem e caótica, onde a entre-expressão monádica é feita com espelhos deformantes. E, por vezes, também é difícil não pensar em Fourier, o utopista.) Cada coisa – fundamental princípio de excesso – deseja ser tudo. E qualquer coisa, no sistema de paródia generalizada, pode ser afirmada como princípio de todas as outras coisas.

Dois movimentos gerais fazem com que o sistema paródico se organize: um movimento de rotação – que Bataille identifica a um movimento horizontal associado à esfera do profano – e um movimento de penetração – um movimento vertical ligado à esfera do sagrado. Estes dois movimentos, na sua dimensão de opostos complementares (pensa-se nas polaridades goetheanas), produzem a vida. Tais movimentos articulam-se com dois outros pares de opostos: individualidade e amor (atração); descontinuidade e continuidade. O excesso é representado pela passagem de cada um dos primeiros elementos (profano, individualidade e descontinuidade) aos segundos (sagrado, amor (atração), continuidade). Tal passagem é, no entanto, precária e nunca inteiramente obtível. Sem dúvida que a linguagem, nota Sílvio Varela Sousa, mitiga a descontinuidade (como em Humboldt, num contexto obviamente diferente), mas não a consegue abolir.

Nem a linguagem nem o amor abolem, de facto, a descontinuidade que faz de nós indivíduos isolados. Mas é verdade que as coisas se transformam noutras coisas e se desenvolvem. O movimento de penetração conduz a um *crescendo*, a uma intensificação (Sílvio Varela Sousa recorda a importância da intensificação, *Steigerung*, na *Teoria das cores* de Goethe) que conduz ao êxtase, de que o orgasmo é a imagem mais próxima. Mas à intensificação, ao êxtase, sucede uma queda, uma descida do cume à base. A fusão é apenas obtida pela geração de novos elementos. E aqui Bataille imagina um gigantesco processo de cópula cósmica em que a atração da lua e do mar engendra os animais marinhos e a atração da lua e do sol as nuvens. (É aqui que Bataille lembra Fourier.) Nota Sílvio Varela Sousa que nos encontramos em presença de uma “atração polimorfa das formas umas pelas outras”. O ser humano, aos olhos de Bataille, é simultaneamente o contemplador e o máximo exemplo deste processo de cópula universal e encontra-se entre os dois polos, entre o topo e a base (aqui é Pico Della Mirandola que vem ao espírito).

A referência à polaridade e ao “entre” os dois polos leva o autor a mencionar Goethe. Mas, como nota, há uma diferença fundamental entre ambos: em Goethe, o ponto intermediário, o *Mittelpunkt*, é o ponto desejado, enquanto em Bataille ele é algo que deve ser ultrapassado, transgredido, excedido. A soberania é a figura desse excesso, que as imagens do vulcão em erupção ou da revolta da classe operária – exemplos de Bataille – ilustram. O ser humano não visa o acordo entre as formas, visa antes a transgressão das formas. A morfologia de Bataille tem a transgressão das formas por objecto. (Estamos de facto, independentemente de algumas semelhanças, nos antípodas de Goethe: a prudência deste último em relação à força centrífuga da metamorfose é em Bataille substituída pelo desejo transgressor e excessivo desta, de uma metamorfose paródica.) Ora, a transgressão das formas conduz-nos ao informe, àquilo que perdeu qualquer tipo de estabilidade formal e que, até por isso, nos faz pensar no próprio enigma da forma. O ser humano, quanto mais não seja pela consciência da dissolução da sua própria forma, da morte – tema obviamente central em Bataille, como já se disse –, encontra-se obrigado a reflectir sobre a dialéctica da forma e do informe (o autor lembra, muito a propósito, os problemas do *eidōs* platónico e a questão conexa da inteligibilidade – bem como a enorme diferença entre Bataille e Platão). Uma reflexão desse tipo é forçosamente uma reflexão sobre a paródia. De um certo modo são os “desvios da natureza”, os monstros, que melhor exemplificam a “dialéctica das formas”, a tensão entre dois polos, o da “ideia” e o da “baixa matéria”. Em “A linguagem das flores”, as flores são também um exemplo desta dialéctica. A corola é tomada habitualmente como uma sinédoque da flor inteira. Mas essa busca de um elemento essencial “petrifica as formas no tempo”, nota Sílvio Varela Sousa. Porque a corola é frágil, as pétalas desaparecem e o que fica encontra-se já longe do ideal de beleza – e, ao mesmo tempo, as raízes, mergulhadas no solo, apontam para a “baixa matéria”. A soberania dá-se quando o êxtase concedido pelo excesso que indistingue os dois polos opostos – sagrado e profano, por exemplo – conduz ao riso. Goethe – nota o autor que se trata da única referência de Bataille a Goethe – mencionou, numa conversa com Eckermann, que a morte é «uma impossibilidade que de súbito se transforma numa realidade». Bataille leu nesta passagem a afirmação de um ponto extremo de coincidência dos polos opostos. Tal como em quase todos os autores estudados neste volume, última lembrança no capítulo, o dinamismo é condição do pensamento das formas. É o dinamismo que permite que, na “soberania virtual”, todos os polos se encontrem reunidos e que uma resposta positiva à morte – o riso – seja possível.

Maurizio Gribaudi (*Forms, Tension, Movement – History and its Deployment*) oferece, por sua vez, uma tentativa de aplicação do pensamento morfológico a certos aspectos da história. O que interessa ao autor é a possibilidade de pensar, com a ajuda do pensamento morfológico, a relação entre continuidade e transformação, e por isso não surpreende a referência à obra de René Thom, onde essa é uma questão, como se sabe, fundamental. Partindo desta oposição de base, Maurizio Gribaudi enumera alguns historiadores que insistem no aspecto-continuidade na análise das configurações históricas: Marcel Poet, Carlo Ginzburg e Franco Moretti. O essencial, deste ponto de vista, seria capturar formas que surgiriam como estáveis ao longo do processo histórico, formas que surgiriam como (na terminologia de René Thom) salientes. Mas tal modelo – o modelo continuista, fundado no reconhecimento de saliências – surge problemático ao autor, que lhe prefere um outro modelo, colhido em Walter Benjamin.

Na leitura política de Walter Benjamin, a ideia da continuidade em história reflecte o ponto de vista dos opressores; a boa atitude consiste, ao contrário, em insistir nas descontinuidades. A morfologia (e o próprio pensamento de René Thom) permite, no entanto, pensar a mudança constante, e aí a sua conceptualização revela-se útil ao historiador e, aos olhos de Maurizio Gribaudi, compatível com a análise de Benjamin. Para explicar como assim é, o autor recorre ao conceito de *Bildung*, que, contrariamente ao de *Gestalt*, aponta para o próprio processo de *formação*. Estamos aqui no reino de uma abertura a estados diversos, no espaço da construção e da modificação de uma estrutura no curso de uma acção, e tal parece, de facto, compatível com o ponto de vista de Benjamin. Maurizio Gribaudi procura ilustrar as virtudes do entendimento benjaminiano da história através do estudo da figura dos restos (*remains*) e particularmente das ruínas medievais na cultura romântica parisiense. Para tal, começa por enumerar três fases tradicionais nessa reavaliação das ruínas: a de Chateaubriand; a de Nodier e Taylor; e, finalmente, a de Hugo, Mérimée e Violet le Duc. A partir daí, o autor procura cruzar vários aspectos, várias dimensões, da atitude face aos restos e às ruínas. A sua conclusão é que os vários aspectos da percepção dos restos e das ruínas medievais na Paris do início do século XIX não se prestam a formar um todo unificado, constituindo antes um conjunto feito de opiniões que entram em conflito umas com as outras. Essa mesma conflitualidade abonaria, aos olhos de Maurizio Gribaudi, em favor de uma leitura descontinuista, benjaminiana, da história.

A concluir

Como se terá certamente percebido, este volume exhibe a extraordinária riqueza do pensamento morfológico, e isso tanto do ponto de vista da finura das análises quanto da diversidade dos objectos. É essa mesma riqueza que quase nos faz desejar prolongá-lo com recurso a outros autores que, de modo cada vez diverso, prolongam a veia morfológica. Perdoar-se-á que, no fim desta nota, se sugira algo como um seu prolongamento.

No campo do estudo da mente e do corpo, bem como no da relação mente/corpo, toda a reflexão de Paul Valéry se encontra muito próxima do programa morfológico. A sua admiração por Goethe é, de resto, bem conhecida. No que respeita à questão do conhecimento da natureza, o grande livro de D'Arcy Wentworth Thompson, *On Growth and Form*, bem como a obra de René Thom e os trabalhos de Fernando Gil (nomeadamente sobre a controvérsia entre Geoffroy Saint-Hilaire e Cuvier, mas não só) poderiam perfeitamente sugerir novos desenvolvimentos. Em matéria estética, o livro de Henri Focillon *La vie des formes* (a semelhança com o projecto morfológico está longe de se reduzir ao título) seria também um esplêndido elemento de investigação. Finalmente, no que diz respeito ao capítulo da existência humana na história, esse livro fascinante (independentemente de uma certa má reputação, em grande medida injusta) que é *O declínio do Ocidente*, de Spengler, e que se apresenta explicitamente como herdeiro da tradição goetheana, possui um imenso interesse.

Este último parágrafo não constitui, como é óbvio, qualquer crítica ao volume de que aqui falámos, uma sugestão de quaisquer deficiências. É, pelo contrário, testemunho do reconhecimento da vastidão do campo de estudos que *Morphology. Questions on Method and Language* abre perante nós e do convite ao pensamento que o livro generosamente nos endereça.

VITOR GUERREIRO*

MUSIC AND PHILOSOPHICAL PUZZLES

ZANGWILL, Nick, *Music and Aesthetic Reality: formalism and the limits of description*, Routledge, Oxford 2015, 228 pp.

What kind of experience is *musical* experience? This is the central question in Zangwill's book. The author premises his answer to this question on two foundations: Formalism and Aesthetic Realism. The former is a thesis concerning the value of music (as well as an evaluative thesis about the nature of music) and the latter a thesis concerning what grounds our attributions of aesthetic qualities to objects and events, what explains the seemingly normative character of such attributions, and what exactly do our aesthetic predicates describe, if they are at all descriptive. Zangwill warns us that the formalism he endorses is not to be understood in terms of the contrast *form vs. content* in literature, since form in this sense is always the form *of* some given content; but the content of music, according to his formalist stance, is no other than "tones and their artistic combination", in Hanslick's phrase. That music is to be understood on its own terms and that whatever non-musical values or functions it may sustain it can only do so because of its primary musical value: such is what is meant here by formalism. But what exactly is such value?

* Doutorando: Programa Doutoral em Filosofia, Faculdade de Letras da Universidade do Porto. Email: vitorguerreiro77@gmail.com.

Picking up the notion of *absolute music*, i.e., purely instrumental music (vocal music without words counts as instrumental) with no program, evocative titles or descriptions, devoid of any functions which are not strictly musical (pertaining to the artistic combination of tones and their appreciation), Zangwill affords it explanatory precedence over *non-absolute music*, i.e., music with some extra-musical function or functions (e.g. music for dancing, praying, political propaganda or shopping). The point is not that there is only absolute music, or that despite appearances all music turns out to be absolute, but rather that it is because of absolute musical value, which valuable instances of non-absolute music also share, that music is able to discharge non-musical functions and thus to exemplify further, non-absolute or dependent musical values. It is the inherent absolute musical value that makes it *rational* for us to use music in order to further extra-musical purposes. In other words, absolute music *explains* non-absolute music, and free beauty explains dependent beauty.

The kernel of such contrast is to be found in the idea of *beauty* (and the open-ended array of properties or qualities that make up beauty in an object). Music is an artefactual kind, i.e., a functional thing, and its peculiar function is to exemplify or embody aesthetic properties such as beauty, delicacy, daintiness or powerfulness. Making use of the Kantian distinction, the formalist here claims that absolute music has *free beauty*, the kind of beauty that is to be found in flowers, cloud formations and objects of inorganic nature, which contrasts with *dependent beauty*, the kind of beauty that depends on how fit the object is for some function (e.g. a library may be a beautiful building *qua* library, i.e., the object has an aesthetic dimension which is not accessible to one who misses the building's function as a library, as a thing of that kind). Zangwill's musical formalism is then the claim that musical free beauty has metaphysical precedence over musical dependent beauty: music can only have dependent beauty if it also has free beauty. In other words: good music for some extra-musical purpose is only good because we can also appreciate it as a freely beautiful musical pattern. Otherwise there would be no point in giving it the extra-musical function. Zangwill points out that this view is compatible with a counterfactual state of affairs where, contingently, all available music would be non-absolute music; however, and rather interestingly, he calls our attention to the fact that ethnomusicologists find examples of absolute music in most or all non-western cultures (he cites the case of improvised instrumental introductions to Greek *rebetika* songs) – with stretches of western music with a dominant religious goal ironically making up

the unusual exception – a phenomenon which goes hand in hand with the universality of “purely formal decorative pattern making”. The reader must be careful not to identify *beauty* with *prettiness*, which is merely one possible way for something to have positive aesthetic value (the key sense of “beautiful”). Dissonance, jaggedness and boisterousness in music may be beautiful, that is, aesthetically positive, depending on how they are realized or embodied.

The book has both a positive and a negative purpose. The positive one is to advance formalism and aesthetic realism about music and our experience of it. The negative one is to disentangle our conception of music and of musical experience from those extraneous subjects that some of us, erroneously according to the formalist, identify somehow as essential to our understanding of music. Two salient dimensions that are taken to bear an essential connection to music and our understanding of it in experience are *emotion* and *politics*. The first section of the book is titled *Music and Emotion* and it seeks to do away with the seeming motivation to place emotion – either arousal of emotions, expression of emotions or representation of emotions – at the heart of at least some musical experience. More precisely, the idea is that a connection with real emotion plays no essential part in the experience of *absolute* music (sung music, where one attends to the semantic properties of the words as well as to pure musical relations, constitutes a case of hybridism which muddles the waters).

Zangwill contends that even though music and musical experience may stand in causal relations with emotions and moods (an emotional state or mood may cause one to make music, or one may enter an emotional state or mood in virtue of listening to some music), the immediate experience of music is neither an emotion nor a mood. Since the music must be the intentional object of musical experience, this makes it impossible for the experience of music to satisfy the rational constraints on the kinds of mental states that emotions are. Namely, emotions bear essential relations to beliefs about their objects, and moods are by definition contentless and as such cannot have the music as their intentional object, for they have no intentional object. Furthermore, even granting that music can express (or “be expressive of”) emotions or that it can somehow represent emotion (an idea which is not without its difficulties in being made sense of), the formalist point is that none of this is essential to what music and musical experience are. To put it another way: music and musical experience are already musical before they are put to any expressive or representational use. One could object to this reasoning, though, by noting that painting is already painterly (exhibiting

aesthetic properties) before any expressive or representational role is imposed on physical marks on a canvas. Still, that doesn't mean its representational role is irrelevant to the appreciation or the experience of painting.

Surely, Zangwill would counter this observation by saying that the beauty something has *qua* pictorial or visual representation is a form of dependent beauty. Musical depictions, should there be such a thing, would have dependent beauty but only because they would also have free or non-dependent beauty if taken as pure “tonally moving forms” (as absolute music). Thus there seems to be an asymmetry between music and visual art: while a depiction of a tree may be beautiful *qua* depiction of a tree but not perhaps if taken as an abstract visual pattern, music, even if there is such a thing as musical depiction, has dependent beauty *only* insofar as it also has free beauty. In other arts (as well as with non-art objects and events), our ability to experience dependent beauty is still explained by our ability to experience free beauty (in a formalist view), but instances of dependently beautiful things need not be freely beautiful when taken in abstraction of their functions. So there seems to be a difference between how music fits its extra-musical functions and a pattern of marks on a surface fits its (pictorial) representational function.

Another more general problem with a formalist conception of what music and musical experience are is that the notion of a *formal* aesthetic property is itself problematic (the notion of aesthetic property, before any such finer distinction between formal and non-formal ones, is already quite troubling): what exactly counts as a formal aesthetic property of an object or event? Zangwill's view is that these are properties that depend strictly on *appearance* properties, i.e., properties that can be seen or heard in those objects and events. But this is a somewhat tricky notion, since what we see depends on more than mere direct visual or aural stimuli. What I see even in a naturalistic representational painting, for instance, depends on quite a lot of non-perceptual background information. That the sound of the Armenian *duduk* sounds mournful to me depends on more than the sheer acoustic properties of the sound. *What* we hear plausibly depends both on the narrowly perceptual properties of the object and on what John Searle momentarily and somewhat obscurely refers to as “the Background”.

Another example is this: things that exhibit a kind of *wabi-sabi* beauty (a Japanese aesthetic term) do so by exhibiting it “on their surface”, and yet one is unable to perceive something as an instance of *wabi-sabi* beauty without a good deal of background non-perceptual information about “imperma-

nence”, “transience”, “imperfection”, “simplicity”, or even “cycles of life”. (In line with formalist thinking, I’d say there is nothing essentially Japanese about *wabi-sabi*, even if one must first become acquainted with that contingent and historical concept of Japanese culture in order to focus or frame the relevant target-objects in a suitable way). In the words of Tanizaki, “we love the colors and the sheen that call to mind the past that made them.” Now, is *wabi-sabi* a formal or non-formal aesthetic property of things? Where does formal end and non-formal begin? Perhaps *wabi-sabi* is more a style than an aesthetic property *per se* (though this is incompatible with the application of the term to natural objects, which have no styles), but one can imagine similar cases with aesthetic properties which are “closer to home” (some of which belong to the cluster of more determinate properties making up *wabi-sabi* and are shared with the “western mind”, allowing us to understand what that quality is). Of course, Zangwill could counter that no matter how “concept laden” our perception may be, there is still a great difference between what we can see or hear on the surface of things, when appropriately primed or “backgrounded”, and properties the thing has in virtue of, say, its causal history or provenance, or functions imposed on it.

One issue that I find problematic in Zangwill’s conception of music is that it seems to identify music with functional sound events, whose proper function is to generate aesthetic properties, which makes musical experience into the experience of those sound events’ aesthetic properties. But here the problem arises of how one is to distinguish between music and *non-musical sound art*, a distinction endorsed, for instance, by Andy Hamilton. All sounds can have aesthetic qualities so this does not give us a distinction between music and other aesthetically oriented sonic activities. However, Zangwill is not particularly concerned in this book with providing a definition of music, so this issue may be beside the point. However, Zangwill seems to me definitely on the right track: whatever reality music has, it is an *aesthetic* reality at its core; or to use Leonard Bernstein’s phrase from his *Norton Lectures*, “music only has an aesthetic surface”. Whatever else music does, it does it because it is a sonic artefact made to provide a peculiar experience of free sonic beauty.

The second section is titled *Describing Music* and it deals with important issues for the characterization of Zangwill’s brand of formalism, the relationship between music and extra-musical domains such as human emotion and politics, and the contrast between realism and anti-realism about the aesthetic domain. In fact, paying close attention to our aesthetic *talk* is something we must do in order to understand the mental states underlying

our experience of music and whatever properties of the sounds constitute the object of such mental states.

Zangwill takes up Sibley's observation that most predicates used to ascribe aesthetic qualities to objects are deployed *metaphorically* (the few exceptions seem to be "beauty", "ugliness", "elegance" and the like, which are used metaphorically for non-aesthetic purposes). In the case of music, philosophers like Scruton have argued that quite a substantial amount of words we use to describe its qualities, even the seemingly more peaceful ones, such as that music "moves", that it "goes up" and "down", that it "flows" or "slides" are employed metaphorically or at least in some extended use, since nothing is literally moving in the sounds. It seems that music is a matter of us "hearing things" *in* sounds, similarly to the way we *see things in* inkblots, squiggles and brushstrokes. This sets the problem of how to describe that experience and the status of the language we use in doing so, as well as what exactly is being described in that way. Zangwill's "Aesthetic Metaphor Thesis" opposes the "literalism" of emotion views of music: literalist theories of the *direct* variety postulate a *literal* connection between music and real emotion, whether that connection is resemblance, arousal, expression, representation or some other connection; and theories of the *indirect* variety postulate a connection between music and *thoughts about* emotion (such as imagining a *persona* expressing herself in the music). Zangwill places emotional descriptions of music together with other metaphorical aesthetic descriptions of it, such as "solid", "turbulent", "soaring" or "fluttering". The Entanglement Thesis further explicates that for each description of a stretch of music in emotional terms, the music will have the corresponding quality in virtue of a cluster or tangle of other properties which are obviously described metaphorically. This seems to make more plausible the metaphorical character of the emotion descriptions. If "sad" as applied to music is a metaphorical description, then no relation to real emotion is implied. And here is one aspect of Zangwill's theory that I find difficult to assimilate: "sad" refers to an aesthetic property of music, a property which we find hard or impossible to describe literally but which bears no relation to real sadness, except our propensity to describe it metaphorically in such terms. Why we do so is supposedly a problem to be further fathomed by empirical psychology, but not a philosophically puzzling one. This renders the aesthetic properties of music described in emotion terms quite mysterious. It is rather more clear why we feel compelled to describe a passage as "turbulent" – in virtue of other dynamic features that may in turn be described metaphorically – than why we would

feel compelled to describe a stretch of music as “sad” when no relation to the phenomenon of sadness (analogously to what happens between the dynamic contour of the music and the property described by “turbulent”) is implied. Zangwill seems to be comfortable with this mysterious aspect of aesthetic properties, and even characterizes his version of formalism as a kind of “this-worldly mysticism”, by which he means the proposition that the aesthetic properties of music are ineffable, i.e., they cannot, beyond an overly simple level, be literally described. In this, our talk about music resembles our talk about sensations, whose description must make use of metaphors, as if gesturing towards their “phenomenology”, that feature of “what it’s like” which does not lend itself to description in literal terms.

Another kind of formalist theory, such as Kivy’s “contour theory”, grounds emotional descriptions of music on resemblances between the dynamic profile of music’s temporal development and dynamic features of human behaviour expressive of emotion. Now, one advantage that Zangwill may claim over this sort of approach is that his view does not commit us to a single kind of explanation for the aptness of metaphors descriptive of music’s qualities: metaphor has a creative dimension to it, and it is unlikely that all emotional descriptions of music (let alone *all* metaphorical descriptions of it) will be apt *in the same way*, as in, e.g., issuing from similarities between the “dynamic contour” of music and human expressive behaviour.

The issue whether emotional descriptions of music are metaphorical or literal has generated some debate, with philosophers such as Stephen Davies and Malcolm Budd siding with the literalist. As well as arguing against the literalist stance, Zangwill develops a Davidsonian view of metaphor as *appropriation* (in metaphors, the literal meanings of words are appropriated and made to perform a different function), a view that diverges from Scruton’s own view by making space for cognitivism: although there are no “metaphorical meanings” besides the literal meanings of the words making up metaphorical sentences, metaphors can be used to make us notice real aspects of the world as well as with a purely expressive or imaginative aim (e.g. to make us see something differently). Scruton’s view of musical experience is similar to Zangwill’s in that it rejects literal connections to emotional states, but differs from it in its anti-realism about aesthetic properties. Scruton views musical experience as essentially imaginative, in that metaphorical descriptions of music in terms of height, motion and emotion express mental states in which a “conceptual transfer” is enacted, whereby we are enabled to imaginatively perceive the sounds under concepts that do not literally apply to them.

Though Scruton and Zangwill share a formalist understanding of musical experience, they differ as to the kinds of mental states involved in that experience: *imagination* for Scruton and *belief* about real (aesthetic) properties of the music for Zangwill. The advantages of coupling formalism with aesthetic realism rather than anti-realism are set out in terms of providing a univocal account of the use of aesthetic predicates and a better account of the normative aspirations of both our descriptions of the more “substantive” aesthetic features of the music and our “verdictive” evaluations of it, in terms of the more “thin” concept of beauty and its opposite.

Another disputed issue is that of the relation obtaining between non-aesthetic concepts and aesthetic concepts expressed by a single predicate word P, which is metaphorically used in aesthetic contexts but literally in non-aesthetic ones. What connection is there for an utterer of P between possession of the aesthetic concept and possession of the non-aesthetic concept? Is that relation one of parthood, constitution or a causal one? Scruton bypasses this difficulty since in his view no property is being ascribed and thus no other concept besides the non-aesthetic one is being deployed. But for Zangwill aesthetic judgements express beliefs about the real world rather than imaginative states akin to seeing aspects in clouds, and as such he must explain the cognitive difference between aesthetic and non-aesthetic judgements using the same predicate. Particularly, how do we come to acquire the aesthetic concepts allegedly expressed by those predicates when used metaphorically? At this point, I'm not sure whether or not the idea that one and the same word “expresses” a different concept when used metaphorically clashes with Zangwill's view of metaphor since he rejects the idea that there are metaphorical meanings apart from the literal meanings of the words used in a metaphor. If a metaphor is to be conceived as a pointing device made of nothing but literal meanings, how can the words at play express a different concept without changing the metaphor itself?

The second section includes a delicious chapter on music and politics. Music may be described in terms of class, gender, national or otherwise cultural affiliation, etc. But what weight should we give such phenomena? Is music itself gendered, bourgeois, proletarian, French, English or Russian? Is there an intelligible sense in which music may be said to “reflect” or “express” features of the wider cultural context in which it was created? For instance, when we say of a certain music that it “sounds English” or that it “sounds Russian”, does this entail anything more than that the music resembles other music made in certain places or by certain people, perhaps that it resembles

folk music, which in turn only sounds English or Russian because it resembles other folk music with which it shares formal features? If this is so, then there is nothing essentially English or Russian about English or Russian music, since there is no such thing as what “englishness” or “russianness” *sound like*. A piece of music does not reflect or express nationality, but merely resembles other pieces of music, in conjunction with which it forms *styles* that can be fully appreciated formalistically. According to Zangwill, there is not a more interesting sense in which music has a political dimension than there is a sense in which it has an emotional dimension: in either case it stands in certain causal connections with emotional states and political contexts, but there is no essential connection between what we hear in the music, its aesthetic surface, and emotions in the composer, performer or audience, or cultural and political features of the context of production. It is as arbitrary to say that music has a national, gender or ideological character as it is to say that it has essential connections with the Zodiac.

In discussing the case of gendered descriptions of music as the subject is treated by writers such as Susan McClary, Zangwill proposes that such descriptions are to be understood in the same way as other more or less apt metaphorical descriptions of the music: as gesturing towards aesthetic properties that have no essential connection with the non-aesthetic concepts that those predicates express when applied literally in non-musical contexts. Furthermore, the same predicate can bear positive or negative moral and political connotations depending on the ideology one endorses while describing a piece of music or interpreting a description of it some ideologically motivated critic has provided. The fact remains that any metaphorical gendered description of the music can be replaced by an equally apt metaphorical description in terms that do not smack of ideology, e.g., in terms of meteorological events.

The final section, *Musical Experience*, closes with a discussion of aesthetic experience and aesthetic realism. Since the experiences of music are immensely varied and no qualitative feature introspectively accessible will be common to all, Zangwill focuses on the role of aesthetic experiences in grounding aesthetic judgements. He combines aesthetic realism (the view that aesthetic judgements are descriptive and express truth-able beliefs), with a view of such judgements as subjective, i.e., made on the basis of a felt response, namely, a response of pleasure or displeasure. Aesthetic properties are not, strictly speaking, perceptual; they are not represented in visual or aural experience but rather revealed by the pleasure. What distinguishes plea-

sure in the aesthetic is not some phenomenological feature, since we have no way of distinguishing pleasures other than describing their objects and aesthetic features are not detachable from the non-aesthetic features on which they supervene, but rather the normative aspirations attaching to the judgements made on the basis of such pleasure. Zangwill argues that only realism can successfully explain the normative aspirations and preserve the rationality of our aesthetic life, as opposed to a number of anti-realist strategies, from Hume's way of grounding aesthetic normativity on the virtues of the ideal critic, to Kant's notion of a free play of the cognitive faculties, to Blackburn's "quasi-realist" approach, and Scruton's attempt to anchor aesthetic normativity on moral normativity. Should those normative aspirations turn out to be a mere delusion or a quirk, this alleged advantage of aesthetic realism vanishes into thin air. However, one cannot reach such a conclusion without a few rock solid arguments.

There are other issues discussed in the book that I have not glossed over here, such as the principle that should connect empirical data with philosophical reasoning; the implications for emotion theories of empirical findings on musical experience and autism; a dispute about the possibility of private languages and the impossibility of a wholly literal set of aesthetic predicates in a public language; as well as an interesting discussion of whether listening to music constitutes joint activity – in which case there could be said to be an interesting sense in which music has a social dimension, in addition to being the product of socially embedded actions – or whether musical experience is irremediably individualistic.

Zangwill's book is thrilling, engaging and a pleasure to read. Anyone interested in music and the philosophical puzzles it raises will benefit from it and enjoy it deeply, I believe, whether they are more sympathetic to a formalist or anti-formalist view of musical experience and the value of music.

RECENSÕES / BOOK REVIEWS

F. LEÓN FLORIDO (coord.), *Las condenas de Aristóteles en la Edad Media*, Ed. Kyrios, Valencia 2013; 264 pp.; ISBN 97884939968830.

F. LEÓN FLORIDO – F. RODAMILANS RAMOS (coord.), *Las herejías académicas en la Edad Media. Listas de errores en las universidades de París y Oxford*, Madrid 2015; 280 pp.; ISBN 9788416262045.

Há muitos sinais da intensidade dos debates doutrinários ao longo da Idade Média. As condenações de posições consideradas erradas por quem detém a autoridade são, provavelmente, a forma institucional extrema da discussão porque visam, pelo menos, o seu silenciamento. A grandiloquência das condenações ou as ameaças de excomunhão poucas vezes tiveram o efeito desejado, dado que quase sempre as posições atacadas mantiveram a sua vigência e o debate foi prosseguindo, em certos casos viriam mesmo a tornar-se posição oficial e já não condenada. Em quase todos os casos a condenação acentuou o aprofundamento e sofisticação dos argumentos em defesa das posições criticadas. Estes procedimentos mereceram atenção pois diversos manuscritos medievais transmitem amplas coleções de posições condenadas e dos documentos condenatórios.

Em 2007 Francisco León Florido, Professor de Filosofia Medieval da Universidade Complutense de Madrid, publicou a tradução do syllabus com a mais famosa das condenações medievais: 219 teses que os Mestres da faculdade de Artes de Paris defenderiam ou pelo menos debateriam e que o bispo de Paris Étienne Tempier declarou banidas da discussão pública. A lista de 219 teses é antecedida de um édito onde algumas outras obras e posições consideradas contrárias à fé cristã também são condenadas (1277. *La condena de la filosofía*, Ed. *A parte rei* revista de Filosofia, Madrid 2007).

Mantendo o seu interesse pelo tema e pelo desenvolvimento da Filosofia no final da Idade Média, Francisco León organizou em 2010 na Facultad de Filosofía da Universidade Complutense de Madrid um colóquio internacional destinado a assinalar os 800 anos da primeira condenação do Aristotelismo em Paris, datada justamente de 1210. São os estudos aí apresentados que se publicam no volume *Las condenas de Aristóteles en la Edad Media*, como se explica na respetiva Introducción (pp. 7-18), da responsabilidade do organizador do volume. Os estudos incluídos cobrem um amplo leque de temas, autores e épocas. Rafael Ramón Guerrero (21-40) propõe uma análise do *De erroribus philosophorum* atribuído a Egídio Romano e que provavelmente é um antecessor coetâneo da condenação de 1277, embora o seu alvo sejam

os filósofos gregos, árabes e judeus e não os seus coetâneos. Ramón Emílio Mandado Gutiérrez (41-51) recua ao século IX de João Escoto Eriúgena, cujo neoplatonismo e utilização da dialética levariam à condenação de algumas das posições do *Periphyseon*, condenadas como panteístas pelo Concílio de Paris de 1210, condenação que Honório III ratifica em 1225. Manuel Lázaro Pulido (55-81) discute as passagens relacionadas com a polémica contra os aristotélicos das *Conferências sobre o Exaameron* proferidas por S. Boaventura talvez de abril a maio de 1273 em Paris, e com as quais procurava limitar o alcance do poder explicativo da obra aristotélica em questões naturais, éticas e metafísicas. Francisco León Florido (83-103) propõe uma avaliação crítica da figura do filósofo na condenação de 1277, tendo em conta os debates historiográficos recentes sobre o significado e alcance da condenação, para sublinhar que nas posições condenadas emerge uma ética de pendor aristotélico de valorização da vida segundo o intelecto, opondo os filósofos aos teólogos, apesar dos vínculos que entre ambos nunca chegam ao completo desenlace. Ana Maria Carmen Minecan (105-140) interpreta as condenações da física aristotélica no período entre 1210 e 1277, partindo da interpretação de Pierre Duhem sobre o sentido da condenação de 1277, para discutir questões como a eternidade do mundo, impossibilidade do vazio, finitude e unidade do mundo, detetando nessas discussões a emergência do método hipotético-dedutivo. Ignacio Verdú Berganza (143-174) analisa as referências às condenações antiaristotélicas por Thomas Bradwardine, autor do século XIV que na extensa obra *De causa Dei et de virtute causaram* discute 2 proposições condenadas em 1270 e 42 das condenadas em 1277. Por fim, José Luís Villacañas Berlanga (175-205) analisa o trânsito do aristotelismo ao platonismo na obra do humanista Alfonso de Cartagena, cuja formação de jurista acolhe a lição e os ensinamentos da filosofia estoica e cujo círculo intelectual é também interveniente na introdução do platonismo em Espanha. Na sua diversidade o volume permite compreender as diferentes modalidades de discussão e de receção da obra e dos argumentos de Aristóteles ao longo da Idade Média e o papel das diferentes condenações na configuração da argumentação filosófica, sobretudo em questões do domínio da ética (o problema da felicidade e dos fins do homem), da física (a questão da eternidade do mundo), ou da metafísica e da mente (livre arbítrio; unicidade do intelecto).

De facto a condenação como procedimento institucional não se limitou a ser um instrumento usado pelos teólogos para conter as liberdades de discussão dos filósofos. As condenações têm um efeito institucional imediato

na abertura ou fechamento dos estudos, mas são na sua maior parte determinadas por questões dogmáticas e internas às discussões teológicas e não raras vezes por simples intriga entre escolas ou entre ordens religiosas. A sua persistência na universidade medieval resulta de esta ser uma instituição eclesiástica e dependente da hierarquia da Igreja. Já a eficácia ou inabilidade da condenação está dependente de muitos outros fatores, desde a autoridade da própria entidade que condena, até à debilidade ou consistência dos argumentos em favor de cada posição condenada.

Na sequência dos seus estudos anteriores, Francisco León Florido, em colaboração com Fernando Rodamilans Ramos, em *Las herejías académicas en la Edad Media. Listas de errores en las universidades de París y Oxford* propõe uma ilustrativa coletânea de condenações proferidas entre 1210 e 1347 por essas duas universidades e que abrangem quer questões filosóficas, quer questões teológicas.

A antologia é antecedida de uma «Introducción» por Francisco León (pp. 9-69), que contextualiza as práticas académicas e os procedimentos administrativos da nascente instituição universitária. Apesar das primeiras tentativas falhadas de censura e correção de partes indesejáveis, os planos de estudos da universidade de Paris em meados do XIII acolhem como seus principais livros de curso a quase totalidade das obras de Aristóteles. Lidas progressivamente durante o curso da Faculdade de Artes, que por essa razão se torna uma verdadeira faculdade de Filosofia. A difusão e receção da obra de Aristóteles originará choques turbulentos, sobretudo quando se tratar de alargar os procedimentos demonstrativos a problemas da esfera da revelação, ou quando no domínio da filosofia se defenderem posições que conflituam com os dogmas da religião. Assim se desenvolve esse movimento permanente e pendular de condenação e que no seu primeiro século se centrará nas obras Aristotélicas. Quando estas estiverem suficientemente assimiladas e contidos os efeitos das posições não acomodáveis à ortodoxia dos dogmas cristãos, a condenação atingirá sobretudo posições tidas como heterodoxas ou sustentadas em formas de aristotelismo entendidas como radicalmente defensoras da separação entre fé e razão, como é o caso do averroísmo, a quem continua a ser atribuída, até ao final da segunda escolástica, a pertinácia na defesa de um pequeno grupo de argumentos refratários à assimilação pelas posições cristãs (sempre a eternidade do mundo, a unicidade do intelecto agente, o determinismo, algumas formas de ceticismo e de atomismo, ou emergentes posições materialistas).

Como vemos nesta antologia, a partir de 1245 e dos novos Estatutos da Universidade de Paris, que acolhem e prescrevem a obra de Aristóteles como núcleo do programa de estudos da Faculdade de Artes, já não é a obra de Aristóteles que causa problema, mas sim a utilização que dela é feita por Artistas e Teólogos. As discussões espriam-se por diversos domínios e, por isso, não é invulgar encontrarmos o mesmo autor como acérrimo adversário e contraditor de posições condenadas e, noutro contexto e a propósito de outros temas, ser ele mesmo alvo de censura, condenação à retratação ou anátema.

Na antologia incluem-se 18 documentos de condenações académicas de diferente origem e extensão. As entidades que os publicam são também de diferente natureza: concílios, bispos, o papa, ordens religiosas, as próprias universidades. E a autoridade ou posição na hierarquia e no território de quem condena não é despicienda, pois é dela que depende a extensão e a coercividade da condenação. Apesar da sua influência e persistência, citada durante cerca de 5 séculos para rejeitar a discussão de uma ou outra posição, a condenação pelo bispo de Paris em 1277 aplica-se apenas ao seu bispado, não é uma condenação válida em toda a cristandade, embora possa ser reconhecida por todos aqueles que se formam na sua universidade e depois ensinam em outras instituições. Já uma condenação pelo papa tem uma autoridade que se estende ao universo de jurisdição da Igreja, assim como um sínodo nacional ou regional se pode impor a todos os bispados participantes, etc.

Cada documento também é explícito sobre o tipo de condenação ou admoestação: que pode ir da excomunhão, à repreensão, à apreensão ou interdição ou queima de livros, à proibição de ensinar ou repetir ou difundir as posições condenadas, ou à retratação, mesmo até à prisão, em casos extremos (mas em nenhum aqui incluído e não habituais na Idade Média) podia ser decretada a condenação à morte.

A importância destas censuras doutrinárias é atestada pela existência de um grande número de manuscritos que as recolhem. A *Collectio errorum in Anglia et Parisius condemnatorum* foi compilada no final do século XIII, contém 4 censuras publicadas nesse século e subsiste em pelo menos 5 manuscritos. Existem outras coletâneas manuscritas medievais, sendo que em alguns casos as censuras subsistem em documentos avulsos ou tiveram circulação manuscrita autónoma. Os documentos publicados provêm de várias fontes, sobretudo a *Collectio judiciorum de novis erroribus*, vol. I (editado por Charles Duplessis D'Argentè; Paris 1728) e o *Chartularium Universitatis Parisiensis*, vol. I (editado por Heinrich Denifle e Emile Chatelain; Paris 1889). Note-se que os editores-tradutores quando utilizam as versões publicadas na *Collectio*

judiciorum decidiram incluir também as notas finais de comentário do respetivo editor do século XVIII, sempre interessantes mas nem sempre exatas nas explicações histórico-doutrinais ou filológicas. Apesar da sua utilidade, devem ser confrontadas e completadas com a investigação recente.

Vejamos brevemente os documentos incluídos (pp. 73-264):

1. Decreto de Pedro de Corbeil, bispo de Sens, contra os amalricenses e seus seguidores e contra os cadernos de David de Dinant (1210), que começa com uma terrível condenação, ordenando que o cadáver de Amalrico de Bène «seja retirado do cemitério e lançado em terra não benzida e seja excomungado em todas as igrejas da província». Condena também à fogueira os *quaternuli* de David de Dinant e determina taxativamente que «nem os livros de Aristóteles sobre filosofia natural nem os seus comentários sejam lidos em Paris, nem em público nem em privado e ordenamos isto sob pena de excomunhão».

2. Condenação pelo bispo de Paris Guilherme de Auvergne (1241) que lança um anátema sobre qualquer pessoa que defenda algum dos 10 «erros detestáveis contra a verdade católica que se encontram em certos escritos» e que são sobretudo de natureza teológica.

3. Primeiro decreto de Estêvão Tempier, bispo de Paris (1270) contra 13 «erros condenados e excomungados», sobretudo de matéria filosófica do âmbito da Faculdade de Artes.

4. «Syllabus» de Estêvão Tempier, bispo de Paris (1277), a mais famosa das condenações filosóficas, também a mais detalhada e extensa em número e diversidade de posições condenadas e que abrange «todos aqueles que os tenham conscientemente ensinado ou defendido». Publica-se a versão incluída na *Collectio judiciorum de novis erroribus*, que contém 221 artigos (na obra citada no início desta recensão inclui-se a versão do *Chartularium Universitatis Parisiensis*, que contém 219 artigos). Esta é também a mais estudada de todas as condenações, dada a influência que exerceu na configuração da discussão filosófica e científica ao longo do tempo e as amplas divergências historiográficas recentes na interpretação da sua génese, eficácia e consequências.

5. Condenação por Roberto de Kilwardby, arcebispo de Cantuária, em consenso de todos os mestres de Oxford (1277) de um conjunto de erros do âmbito da gramática, da lógica e da filosofia natural, em particular a unicidade da forma substancial no homem, que parece atingir Tomás de Aquino (cf. a nota V dos editores da *Collectio*), mas que deixou de ter eficácia depois de João XXII o ter declarado Santo e elogiado as suas doutrinas, como observam os mesmos editores em nota à secção seguinte.

6. Confirmação da condenação anterior pelo arcebispo de Cantuária João Peckham (1284); os erros são os mesmos, mas com diferenças de fraseamento.

7. Erros de Raimundo Lúlio (1290) encontrados na sua obra por um grupo de teólogos que identificou mais de quinhentos «artigos heréticos, erróneos, temerários ou perigosos que são dignos de ser recordados ou de atenção». No documento são exemplificados 100 erros.

8. Comentário do mesmo Raimundo Lúlio em favor da condenação de Paris em 1277 (1298) do qual se publicam apenas o prólogo e os comentários sobre os erros 1, 24, 32, 34.

9. Erros de Arnaldo de Villanova (1303) encontrados na sua obra *Especulação sobre a vinda do anti Cristo*, onde o bispo de Paris identificou e condenou 15 erros considerados heréticos, sobretudo em matéria teológica.

10. Censura genérica de João Duns Escoto (1315) identificando «opiniões temerárias», condenadas «por uma grande parte dos doutores teólogos» e que abrangem questões teológicas.

11. Condenação de oito teses de João Duns Escoto por teólogos de Oxford reunidos no convento dos frades Agostinhos (1315), sobretudo relacionadas com a explicação da produção da criatura por Deus.

12. Erros de Tomás Bradwardine, mestre em Oxford e futuro arcebispo de Cantuária, que na obra *De causa Dei contra Pelagianos* defende posições contra o determinismo consideradas erradas ou com consequências indesejáveis (1330).

13. As 10 posições encontradas no *Comentário sobre as Sentenças* do dominicano Durando de São Porciano (c. 1325) e que «foram reprovadas conjuntamente nas escolas».

14. Relatório solicitado pelo papa João XXII e preparado por uma comissão que incluía um patriarca, dois bispos e dois teólogos dominicanos, condenando em Avinhão 50 posições em matéria teológica identificadas «em excertos de certo livro e de certos cadernos» de Guilherme de Ockham e que os autores do relatório refutam uma a uma (1326).

15. Bula do papa João XXII que condena 28 posições teológico-místicas de Mestre Eckhart (1329) que andam a «corromper os corações das gentes simples», sendo que as 15 primeiras e as duas últimas são consideradas heréticas, e as restantes 11 são consideradas «malsonantes, temerárias e suspeitas de heresia», as mesmas condenações ou suspeitas abrangem todos os livros ou opúsculos onde se contenham esses artigos.

16. Estatutos da Faculdade de Artes de Paris (1339 e 1340) onde se decreta a proibição de ensino da doutrina de Guilherme de Ockham, com

referência explícita à proibição de leitura do seu livro onde se leem doutrinas relativas à linguagem e à lógica na argumentação.

17. «Opiniões temerárias» do dominicano Roberto Holcot (c. 1340), relativas a matéria teológica, sobre o pecado e a culpa e sobre a visão beatífica.

18. As posições do cisterciense João de Mirecourt e de outros não identificados, condenados em Paris (1347) por 43 mestres de Teologia e que mestre Hugolino Eremita de Santo Agostinho resumiu em 50 artigos de conteúdo teológico, nenhum de filosofia, apesar de João de Mirecourt ser tido um seguidor do nominalismo.

O volume termina com uma bibliografia selecionada (pp. 265-270).

Com todo o seu valor documental, estes textos não podem ser lidos como tratados, ainda menos podem ser lidos como exposições fiéis ou fiáveis das doutrinas criticadas ou condenadas. Como se lê em vários dos textos coligidos, não foram elaboradas a partir da leitura direta das obras condenadas, mas sim de resumos, de relatórios de denúncia, de florilégios e excertos, que em geral deturpam e descontextualizam as posições condenadas, argumento que muitas vezes aflora na defesa dos próprios filósofos ou teólogos medievais condenados que puderam defender-se quando foram chamados a explicar-se ou a abjurar as suas posições. Os autores do livro oferecem aos leitores uma útil e bem organizada coletânea da literatura de erros e condenações, que constitui documentação complementar para o estudo das discussões filosóficas e teológicas no final da Idade Média. Para compreender estes textos é indispensável ter bem presente a Introdução ao volume, uma vez que aquele que os lê deve ter a prevenção e contextualização histórico-institucional adequadas para poder confrontar os argumentos condenados com a real posição dos seus autores, ou para entender a posição e objetivos dos censores, ou para interpretar omissões e elipses dos censores, ou a rudeza e veemência das suas acusações. Por essas razões a crítica textual em todas as suas vertentes é um passo metodológico prévio indispensável nas reconstituições do complexo de textos e argumentos de que estas condenações são um afloramento com a marca distintiva da autoridade que procura em cada caso opor-se a uma forma distinta de pensar, chegando ao ponto de inventar para elas uma heterodoxia que, a maior parte das vezes, os seus acusados autores recusariam.

José Meirinhos
(Faculdade de Letras da Universidade do Porto.
Instituto de Filosofia.
Via Panorâmica s/n, 4150-564 Porto)

GUIU TERRENA, *Confutatio errorum quorundam magistrorum*, text llatí amb traduccions catalana i anglesa, introd. A. FIDORA, ed. A. BLASCO – A. FIDORA – C. LÓPEZ ALCALDE, colab. J. Batalla – R. D. Hughes, (Bibliotheca philosophorum Medii Aevi Cataloniae, 3) Obrador Edendum, Santa Coloma de Queralt 2014; 180 pp.; ISBN 978-84-9965-210-8.

Guiu Terrena, ou Guido Terreni em latim, é um pouco conhecido teólogo, filósofo, jurista e eclesiástico, autor de uma obra diversificada e extensa. Catalão, nasceu cerca de 1270 em Perpignan e ingressou cedo na Ordem dos Carmelitas. Estudou e ensinou Teologia em Paris, provavelmente entre 1313 e 1318, período em que disputou IV questões quodlibéticas e uma questão teológica *De transcendentalibus*, defendeu e publicou a *Quaestio de magisterio infallibili Romani Pontificis*, comentou a Ética a Nicómaco, o *De anima*, a *Física* e a *Metafísica* (deste o texto perdeu-se) de Aristóteles, comentários que, aparte alguns excertos, permanecem inéditos. Em 1318 é eleito prior geral dos Carmelitas. Foi nomeado bispo de Mallorca em 1321 pelo papa João XXII e em 1332 é transferido para o seu bispado natal em Elne (hoje Perpignan-Elne), onde morreu em 1342. Neste período, para além dos pareceres solicitados pelo papa João XXII, escreveu as obras exegéticas *De concordantia evangelistarum* e a *Expositio in tria cantica Novi Testamenti* e um comentário de direito canónico sobre o *Decretum Gratiani*, a sua última obra é muito provavelmente a *Summa de haeresibus*, uma vasta e sistemática compilação de antigas e novas heresias. Para além da introdução a este volume, sobre a carreira académica e eclesiástica de Guiu veja-se a obra entretanto publicada: *Guido Terreni, O. Carm. (†1342): Studies and Texts*, ed. por Alexander Fidora, FIDEM, Barcelona-Madrid 2015.

A *Confutatio errorum quorundam magistrorum* (Refutação de erros de certos mestres), aqui publicada pela primeira vez, é um dos pareceres que Guiu escreveu a pedido do papa João XXII, onde se incluem o parecer contra o uso da magia, o *De perfectione vitae* e a *Defensio tractatus de perfectione vitae*, os *Vota quorundam magistrorum theologiae contra tres articulos partis Ordinis Minorum*. A *Confutatio* deve ter sido composta por volta de 1326 e, por isso, parece ser um dos últimos pareceres que terá escrito para João XXII. O curto texto está incompleto em relação ao que o papa lhe havia solicitado, porque Guiu apenas discute o primeiro de seis «erros e heresias» que o papa pôs em discussão: «omnia temporalia Ecclesiae subsunt imperatori et potest

ea accipere ut sua, quod probatur Matthaei XVII^o (todos os bens temporais da Igreja estão submetidos ao imperador, que os pode considerar como seus, o que se prova por Mateus 17[24-27])» (§ 6, p. 94).

O texto é publicado a partir do único testemunho manuscrito conhecido (Città del Vaticano, Biblioteca Apostolica Vaticana, Vat. lat. 10497, sobre o seu conteúdo cfr. pp. 76-78). Como todos os volumes da «Bibliotheca philosophorum Medii Aevi Cataloniae», também este é integralmente trilingue: a Introdução é em catalão com tradução inglesa defronte (pp. 13-81); o opúsculo é editado em latim com tradução catalã (pp. 83-139, texto latino nas páginas par), seguindo-se a tradução inglesa (pp. 141-171). O «Index nominum» alegados por Guido ou pelos editores (pp. 173-175) e o «Index rerum» relativas ao texto latino (pp. 177-179) encerram o volume. A publicação trilingue realiza três objetivos principais da *Bibliotheca*: editar textos filosóficos na sua língua original com tradução para catalão atual, introduzindo cada obra por um estudo histórico-doutrinal que a contextualize, oferecer uma tradução em inglês da introdução e do texto que favoreça um conhecimento generalizado e mais amplo do autor catalão editado.

A *Confutatio errorum quorundam magistrorum* é parte da resposta jurídica a um grave conflito teológico, jurídico e político que envolveu três partes: o papa João XXII, Luís da Baviera que aspirava ao sacro império romano-germânico e a ordem franciscana, então dirigida por Miguel de Cesena. As raízes da querela são antigas, na pretensão de uma corrente da Ordem Franciscana a uma vida comunitária inspirada na vida de Cristo e dos apóstolos, recusando de modo radical e originário a propriedade de bens materiais ou o exercício de qualquer forma de poder temporal. O papa João XXII quis colocar um fim na já longa discussão, rejeitando que a Igreja assumisse a propriedade dos bens da Ordem Franciscana condenando e considerando herética a tese da «pobreza evangélica», o que provocou um grave cisma na e com a Ordem, levando a parte dirigida pelo ministro geral Miguel de Cesena a acolher-se sob a proteção de Luís da Baviera, que de bom grado intervém nesta querela que lhe servia para reivindicar a supremacia do poder temporal sobre o poder espiritual, contra as posições do papa, que também excomungaria Luis da Baviera. A posição submetida a discussão pelo papa e refutada por Guiu Terrena era, pois, um dos argumentos que certos mestres tinham formulado e serviam à pretensão de Luís da Baviera, neste caso estando também em conformidade com as posições dos espirituais franciscanos.

Se apenas conhecêssemos o texto da *Confutatio* poucos elementos teríamos sobre o conflito: Guiu responde ao papa que lhe pediu um parecer sobre

errores detestabiles (cfr. § 1, p. 84), que lhe foram enviados numa carta que também não é conhecida. Guiu declara desde o início que não sabe quem são os autores dos erros e o texto que nos chegou, apesar de mencionar *errores* no plural, dá a formulação e refuta apenas um deles. Mas, este é um conflito sobre o qual existe um dossier vasto e documentado, embora subsistam lacunas no conhecimento sobre como se desenvolveu e como nele intervieram os conselheiros a quem o papa recorreu.

Com a bula *Licet iuxta doctrinam*, assinada em Avinhão a 23 de outubro de 1327, o papa João XXII cita Marsílio de Pádua e João de Jandun para que compareçam perante o tribunal papal e condena cinco posições regalistas identificadas num seu livro, que diminuem a superioridade do poder papal, livro esse que alega conter muitos erros, falsidades e heresias, cuja defesa e difusão é também condenada. Essa obra é o *Defensor pacis*, que hoje sabemos ser apenas da autoria de Marsílio (cfr. Marsilius von Padua, *Defensor pacis*, 2 vols., ed. R. SCHOLZ, Hahnsche Buchhandlung, Hannover 1932-1933; Marsilius of Padua, *The Defender of the Peace*, transl. A. Brett, Cambridge University Press, Cambridge 2005; Marsílio de Pádua, *O defensor da paz*, trad. J.A.C.R. Souza, Ed. Vozes, Petrópolis 1997). João XXII antes de emitir esta bula e tal como havia feito para muitas das outras censuras de posições heterodoxas que promoveu, solicitou pareceres a canonistas e teólogos que sabia partilharem a sua posição. Neste caso enviou aos seus correspondentes uma carta (*cedula*) onde se indicavam esses erros e contra os quais deveriam ser encontrados argumentos refutatórios. Conhecem-se as respostas do carmelita Sibert de Beek (*Reprobatio sex errorum*) e do agostiniano Guilherme Amidani de Cremona (*Reprobatio errorum*) e é por elas que sabemos que a lista tinha seis erros. Apesar desses dois pareceres avalizarem as intenções do papa e oferecerem razões para condenar como erradas e heréticas as seis proposições, a bula papal apenas condenará 5 (cf. pp. 18-20), deixando cair um deles («todos os padres têm o poder de absolver qualquer pessoa dos seus pecados, tal como o faz o papa», cfr. p. 29, n. 21). A estes pareceres haveria acrescentar o de Pedro de Lutra, de que se falará a seguir, e a discussão de seis erros de Marsílio de Pádua que se encontra nas obras de Álvaro Pais e cuja formulação não é totalmente coincidente com a que se encontra nos outros testemunhos (a este propósito permito-me remeter para o meu estudo «Alvarus Pelagius and Guiu Terrena against Marsilius of Padua on the temporalia Ecclesiae», em A. Fidora (ed.), *Inquisitor and Man of Letters: Guiu Terrena ...*, cit., pp. 153-185). Tudo indica que os textos de Pedro de Lutra e de Álvaro Pais são posteriores à condenação papal.

O início da *Confutatio* de Guiu confirma que é uma resposta formal à carta recebida do papa, mas o texto apenas contém a refutação de um dos erros, o que permite concluir por uma de duas possibilidades: a) Guiu apenas escreveu a refutação da primeira proposição elencada pelo papa; b) Guiu refutou todas as proposições, mas, por alguma razão desconhecida, apenas sobreviveu o texto relativo à primeira. Internamente pouco indica que tenha sido refutada a lista completa. Apenas em um ponto Guiu alude a outra posição, ao indicar que um dado argumento será discutido quando tratar o segundo artigo ou erro («ut in secundo articulo seu errore dicitur», § 19, p. 134). A última frase do opúsculo («Et haec de primo sufficient», § 23, p. 138) não lhe põe um fim e faz supor que se seguirá um tratamento similar para os restantes artigos e, nesse caso, o manuscrito vaticano não seria senão um testemunho incompleto, embora nada no apógrafo indique mutilação ou que o copista interrompeu um trabalho que, por razão desconhecida, não teria retomado. Mas, também não é improvável que a intenção de refutar todos os erros não tenha sido realizada. Há até um indício externo de que o relatório nunca terá sido concluído. Como é indicado na introdução, há um terceiro relatório sobre estes erros, da autoria de Pedro de Lutra, ou de Kaiserslautern, intitulado *Tractatus contra praefatum Michaellem Caesena et socios eius*. Para além da particularidade de identificar como autor dos erros e alvo da censura o ministro geral dos franciscanos, Miguel de Cesena, e os seus seguidores, o relatório de Pedro de Lutra é de facto uma paráfrase literal da *Confutatio* de Guiu Terrena. Omitindo os parágrafos iniciais, divide de outra forma o texto, transformando a censura de uma só proposição na refutação de 3 dos erros da cédula papal. A conclusão de Alexander Fidora é dupla: o resultado é confuso e o texto de Pedro de Lutra não pode ser considerado um contributo original (p. 68). Mas, a conclusão poderia ir noutro sentido: a reciclagem textual realizada por Pedro de Lutra confirma que a *Confutatio* de facto só tem a refutação de uma proposição, por isso pretendeu ler nela a refutação de 3 dos 5 erros condenados na bula papal. Ou, pelo menos poderia concluir-se que o texto usado por Pedro de Lutra era exatamente o mesmo que o transmitido pelo manuscrito aqui editado (aliás, como é uma cópia literal e fiel, os editores usam-no como testemunho para corrigir certas imprecisões do apógrafo vaticano, cf. p. 80). Este elemento externo torna mais plausível que, por uma razão desconhecida, Guiu Terrena tenha apenas refutado uma única proposição e não a totalidade do elenco que o papa lhe enviou.

A edição do texto latino, realizada por Almudena Blasco, Alexander Fidora e Celia López Alcalde, é acompanhada por duas traduções com anota-

ções para catalão (por Alexander Fidora, Celia López e Josep Batalla) e para inglês por Robert D. Hughes. Os editores oferecem um rigoroso trabalho, com todos os elementos de uma edição crítica cuidada, com conjeturas de correções, a cuidadosa transcrição no aparato das glosas marginais ou das passagens rasuradas, e um completo aparato de fontes. Para ritmar a leitura e realçar a rigorosa ordenação dos argumentos, o texto foi dividido em parágrafos. Apenas em um pouco essa proposta não parece ajustada: o § 6 inicia-se com a frase: «Haec ergo sufficient contra titulum et magistros errorum:» (p. 94). Em analogia com o parágrafo final essa frase deveria constituir um parágrafo por si, ou, ao contrário, ser a conclusão do § 5. De facto a frase pretende concluir a discussão que se iniciou com o § 3 onde se mencionam os mestres e os seus títulos («Titulus praedictorum magistrorum ...», p. 84) e não é o início dos argumentos que se seguem. E por essa razão os dois pontos na edição e a tradução, que é interpretativa, não parecem ajustados: «Pel que fa als mestres de l'error i al títol que s'arroguen, això que segueix hauria d'ésser suficient:» (p. 95) / As regards the erring masters and the title to which they lay claim, *what follows* should be sufficient.» (p. 146), deveria antes ser: «Pel que fa als mestres de l'error i al títol que s'arroguen, això hauria d'ésser suficient. / As regards the erring masters and the title to which they lay claim, *the foregoing* ought to be sufficient.»

A «Introducció», por Alexander Fidora, oferece uma excelente e documentada contextualização de Guiu Terrena no pensamento político do seu tempo, que inclui uma detalhada análise do opúsculo, precedida de um esboço biográfico e da carreira académica como estudante e depois mestre da Faculdade de Teologia em Paris, o período episcopal em Mallorca e depois em Elne. É neste período que Guiu se torna um muito próximo conselheiro do papa João XXII, que lhe solicita sucessivos relatórios e argumentos censórios sobre diversos assuntos de natureza dogmática ou relacionados com a autoridade papal, de que Guiu Terrena é um diligente defensor. Como se disse, é nos textos desta natureza e com esta finalidade que se insere a *Confutatio* aqui editada, como Guiu escreve nas palavras iniciais, mencionando a cédula que recebeu do papa *contendo erros detestáveis* contra os quais é solicitado a argumentar («Cedulam ex parte sanctitatis vestrae, Pater beatissime, recepi, in qua detestabiles continentur errores, contra quos videre et scribere me (...) iubet sanctitas vestra», p. 84).

Por não serem identificados na carta recebida do Papa, Terrena desconhece quem são os autores dos erros («Qui autem sint assertores horum errorum et magistri et doctores non novi, quia praecedentia ad quae referun-

tur praedicti magistri me latent» / «Não conheço, contudo, quem sejam os mestres ou doutores que defenderam estes erros, porque me é oculto o que precede a que se referem os ditos mestres», p. 84). Mas, tão contrárias lhe parecem à reta posição da Igreja e da fé, que não hesita em introduzir o seu relatório com uma diminuição da legitimidade destes mestres a defenderem tais posições que com os seus argumentos tornam o poder imperial uma ofensa contra Deus (§§ 3-5, pp. 84-94). Uma vez que Guiu desconhece quem é ou são os autores das posições denunciadas pelo papa e porque também não conhece nem argumenta diretamente contra a obra onde esses erros teriam sido defendidos, talvez não seja adequado afirmar que este é um «informe contra Marsili de Pàdua» (p. 54, cfr. p. 32), apesar de se inscrever na polémica papal contra o paduano.

A refutação propriamente dita ocupa os §§ 6-22. Numa convincente análise, Alexander Fidora defende que a discussão se estrutura numa sequência de argumentos de diferente natureza disciplinar, com a qual Guiu pretende esgotar as perspetivas através das quais a posição pode ser demonstrada como errada e herética (Introducció, pp. 32-58; cfr. com a diferente proposta de Thomas Turley sobre a estrutura da *Confutatio*, p. 36, n. 29). Após a formulação literal da proposição a discutir (§ 6), são em primeiro lugar avançados os argumentos histórico-teológicos (§§ 7-9), seguem-se os argumentos lógico-teológicos (§§ 10-13), em terceiro os argumentos jurídico-teológicos (§§ 14-16) e, por fim, os argumentos exegéticos (§§ 17-22) que reinterpretam *Mateus* 17,23-26, em que os defensores assentavam a proposição que o papa quer condenar. Note-se que deste modo se realça como Guiu mobiliza ao serviço da dogmática papal a sua competência científica em teologia, filosofia, direito e exegese bíblica, disciplinas nas quais escreveu as suas mais importantes obras sistemáticas e comentarísticas.

É por essa razão que apropriadamente se pode dizer que a argumentação oferecida por Guiu Terrena é mais profunda e sofisticada que a exposta nos relatórios de Sibert de Beek, de Guilherme de Cremona, ou de Álvaro Pais. Por isso é ainda mais notável que na feitura da bula *Licet iuxta doctrinam* o papa tenha prescindido de todos os argumentos doutrinais, limitando-se aos argumentos exegéticos e mesmo estes não coincidem exatamente com os propostos por Guiu ou nos outros pareceres. É, pois, muito provável que apesar de ter solicitado estes relatórios, o papa não os tenha tido diretamente em consideração, sem se saber qual a razão para proceder deste modo. Pode estar aí uma outra pista para explicar a natureza incompleta do texto de Guiu: poderia ter sido interrompido porque, entretanto, pressionado pelos

acontecimentos, o papa já tinha emitido a sua condenação, ou porque Guiu recebe alguma indicação de que a condenação se deveria orientar para uma desmontagem da interpretação das passagens bíblicas em que Marsílio e, numa perspetiva próxima, os franciscanos faziam assentar a defesa da pobreza evangélica e da exclusiva natureza espiritual do poder papal e eclesiástico.

Os autores, editores e tradutores desta obra devem ser felicitados pelo excelente volume que oferecem e por este notável contributo para um melhor conhecimento da obra de Guiu Terrena e do contexto político e doutrinal em que a *Confutatio* se insere, esperando-se que seja também o início da esperada publicação das suas obras inéditas, sobretudo os comentários a Aristóteles.

José Meirinhos
(Faculdade de Letras da Universidade do Porto.
Instituto de Filosofia.
Via Panorâmica s/n, 4150-564 Porto)

CROSS, Richard, *Duns Scotus's Theory of Cognition*, Oxford University Press, Oxford 2014; 240 pp.; ISBN 9780199684885.

A cognição e tudo o que ela implica é um dos temas fundamentais da filosofia de todos os tempos, e a idade média não é exceção. O objetivo de Richard Cross em *Duns Scotus's Theory of Cognition* é traçar as posições de Duns Escoto quanto aos problemas fundamentais daquilo a que chama a psicologia cognitiva medieval. A recepção de Agostinho e de Aristóteles, bem como as releituras e transformações do mesmo por autores árabes como Avicena, abriu no ocidente cristão questões acerca das quais, na generalidade, parece haver uma base de consenso entre os vários autores. No entanto, apenas uma leitura detalhada e aprofundada dos vários matizes e das pequenas mas relevantíssimas diferenças entre autores como Tomás de Aquino, Henrique de Gand, Godofredo de Fontaines e, claro, Duns Escoto, nos permite ver a riqueza e relevância de todo este trabalho intelectual em torno da questão da cognição. O objetivo de Richard Cross é o de mostrar precisamente essas diferenças fundamentais de perspectiva em Duns Escoto, afirmando à partida que, enquanto intérprete do Doutor Subtil, apresentará novidades relativamente a algumas das interpretações mais canónicas, bem como a outras mais recentes.

O livro, para atingir os objetivos propostos de uma forma clara e acessível, apresenta uma lógica interna bem delineada, dividindo-se em duas partes fundamentais: os capítulos 1 a 7 tratam do nível do real e os capítulos 8 a 10 do nível do intencional. No primeiro nível, os problemas abordados são: a sensação, a relação entre real e intencional, a cognição intuitiva, a cognição abstrativa, a questão das espécies inteligíveis e a natureza dos atos cognitivos. No segundo, aborda-se, por sua vez, as bases, a natureza e o estatuto ontológico da intencionalidade.

Antes de expor resumidamente os conteúdos de cada uma destes capítulos, convém mencionar que Richard Cross apresenta para cada um dos assuntos uma grande quantidade de fontes textuais que são comentadas exaustivamente e trata de enfatizar a novidade das afirmações que considera serem revisões a algumas imprecisões e incompreensões de eminentes intérpretes de Escoto como Giorgio Pini, Robert Pasnau ou Peter King, apresentando, igualmente, as teses desses mesmos intérpretes de uma forma salutar, permitindo ao leitor fazer o seu próprio juízo. Outra virtude da organização interna deste livro é que se torna fácil para um desconhecedor da obra de

Escoto (e até mesmo da escolástica em geral) seguir a discussão, sem que isso tire nada à profundidade de análise. A comparação dos problemas medievais com contextos filosóficos mais recentes e a transposição cuidada, embora perigosa, da terminologia utilizada por Escoto para o aparato conceptual utilizado nas questões contemporâneas relativas à cognição, constituem uma boa ajuda nesse aspeto. Posto isto, apresentarei resumidamente o conteúdo de *Duns Scotus's Theory of Cognition*, tentando evidenciar qual a utilidade, o interesse e a novidade desta obra.

Na introdução, é-nos apresentado, por um lado, o contexto de Duns Escoto, e, por outro, o dos problemas da cognição na idade média. Além disso, são já indiciados alguns dos aspetos estruturais das teorias da cognição de Escoto relacionados com algumas das suas teses metafísicas mais conhecidas. A tendência à hipostasiação de tudo, exemplificada na assunção de inspiração aviceniana de uma unidade não-numérica dos universais, ou pelo conceito de *haecceitas*, é uma pista para compreender para onde vai tender Escoto: os atos cognitivos serão tratados como uma realidade, como algo com uma existência efetiva, que pelas suas virtudes internas, pode representar objetos do mundo. Nesta pequena afirmação, resumem-se muitas discussões controversas e imbricadas, e é acerca delas que os outros capítulos se desenvolvem.

O primeiro capítulo trata do problema da sensação. O seu objeto, para Escoto, é o singular, mas não naquilo que o faz ser singular – o indivíduo é conhecido, sim, mas não naquilo que o diferencia de todos os outros (na sua *haecceitas*). Assim, o objeto da sensação é o indivíduo nas suas naturezas comuns, que partilha com outros indivíduos do mesmo género. Tomás de Aquino, ou também Tomás de Sutton, descreveriam os mecanismos da sensação sob um ponto de vista passivo – o objeto, através das *species in medio*, seria a causa de toda a sensação, sendo que o sentido funcionaria como receptor dessas espécies intermédias que se sucedem umas às outras entre o objeto e o sentido. As espécies sensíveis que apareceriam na sensação estariam na continuidade dessas espécies intermédias, como que impressas nos sentidos. Para Escoto, os sentidos têm de ter um certo poder causal neste processo, caso contrário não se compreende a passagem entre as espécies externas e a sensação, que de certa maneira, não tem matéria, ao contrário das espécies externas. Além disso, não haveria a possibilidade do erro, nem da alucinação, nem da preservação dessas espécies que depois são utilizadas pela memória e pela imaginação, que as deve, de alguma forma, ter presentes. As espécies sensíveis são, assim, causadas parcialmente pelo objeto exterior, parcialmente

pelo sentido. Nas palavras de Richard Cross: «the object causes de species; the production of the species is a necessary precondition for the production of the acts; and the object and sense power jointly cause the act of sensation» (pág. 26). Esta teoria das causas parciais aplica-se, igualmente, à relação entre o «fantasma» e a imaginação, e à relação entre a espécie inteligível e o intelecto, que são os outros casos, além do da sensação, daquilo a que o Doutor Subtil dá o nome de cognição intuitiva. Esta será contraposta à abstrativa, como veremos. A internalização dos mecanismos da sensação torna ambígua a posição de Escoto quanto ao facto de sabermos se os atos de sensação apresentam algo externo ao que esse ato produz – de acordo com Escoto, é esse o caso, mas isso tornaria as espécies sensíveis algo igual às espécies que mediam o objeto da sensação e o sentido que as recebe, que é exatamente aquilo que se pretende negar. Richard Cross pensa que não há uma resposta conclusiva, frisando, no entanto, que Duns Escoto se consideraria a si próprio um externalista, para utilizar uma terminologia anacrónica.

Até aqui, com as espécies sensíveis, ainda não nos encontramos no nível do intelecto, mas, como será dito no capítulo 7, no da imaginação e da memória (sensível). O célebre conceito de intelecto agente do *De Anima* de Aristóteles servirá a Duns Escoto para explicar a passagem do material para a alma propriamente dita. O capítulo 2, «Intuitive Cognition», abre estabelecendo a distinção da *Quodlibet 6* (entre outros textos) entre cognição intuitiva e cognição abstrativa. Esta distinção não é análoga à distinção entre material e intelectual que acabei de dizer, ou seja, há, para Escoto, cognição intuitiva intelectual, ao contrário do que afirmará Kant, mais tarde. O que distingue a intuição da abstração é a indiferença ou não da presença e existência do objeto. Na cognição intuitiva, o objeto encontra-se, de alguma maneira, presente. No entanto, tanto numa como noutra, aquilo que se conhece do objeto são as suas naturezas comuns. Isso conduzir-nos-á a uma outra distinção feita no capítulo 8 entre uma intencionalidade como «mensurabilidade» e outra como um «tender para» (um «acerca de»). Antes de lá chegarmos, há que explicar o que entende Escoto por cognição intuitiva intelectual e por que razão a postula. A partir da assunção de que o intelecto é superior em dignidade e poder aos sentidos, ele tem de ser capaz de conhecer o que estes conhecem. Mas daqui surge um problema – como se dá a passagem do sensível para o «conceptual»? (cf. pág. 47) É aqui que entra o intelecto agente, que é descrito por Escoto de uma forma bastante peculiar para a sua época – o intelecto agente tem como função transferir um estado cognitivo da ordem material para a alma, descrita como substância imaterial. Tal como no caso do

objeto e do ato da sensação, aqui as causas parciais da intuição intelectual são o «fantasma» e o intelecto agente. Antes de avançarmos, há que acrescentar que, estranhamente ou não, para Escoto, a intuição intelectual é considerada direta, uma vez que dá informações sobre o objeto, e não sobre a sensação: «the act of sensation is not itself the object of intuition in such cases, and intuition gives information about objects as present» (pág. 52).

Ainda neste capítulo, nas secções seguintes, é apresentada a possibilidade da introspecção como um tema em que o Doutor Subtil foi variando de posição ao longo dos seus escritos. Ora a considera imediata, ora mediada por um processo inferencial pelo meio da cognição de objetos exteriores. Richard Cross considera, sem dar certezas (até pela dificuldade de estabelecer a cronologia dos textos), que os escritos mais tardios tendem para a intuição sem mediação da própria alma: «It seems to me that Scotus later abandons this claim, and explicitly comes to accept not merely that we can introspect our mental acts, but that we can introspect the soul directly too.» (pág. 55)

Nos dois capítulos seguintes, Richard Cross trata da cognição abstrativa. Numa visão pouco detalhada, Duns Escoto parece defender uma ideia perfeitamente convencional na sua época de que a abstração é o processo pelo qual abstraímos universais – isto é, naturezas comuns despidas dos aspetos accidentais da sua presença e existência efetiva – de um indivíduo, de maneira a percebermos a sua essência. Aquilo que diferencia uns autores dos outros é, justamente, a descrição dos processos envolvidos nesta capacidade. Como se dá a abstração? E porque é que havemos de abstrair dos fantasmas (isto é, espécies sensíveis armazenadas na memória ou na imaginação já na ausência do contacto direto com o objeto) as suas características certas, de modo a obtermos uma essência? A resposta de Escoto à segunda destas questões permite-nos ver as suas motivações para discordar de Godofredo de Fontaines, que considerava que o intelecto «filtra» os acidentes e mantém o conteúdo essencial que já se encontraria no fantasma. Em vez disso, Escoto apresenta o intelecto e o fantasma como causas conjuntas da cognição. Richard Cross argumenta que o faz por ser esta a única maneira de explicar porque é que abstraímos do fantasma as espécies inteligíveis certas, embora isto nunca seja dito explicitamente por Escoto, que, pelo contrário, nos comentários ao *De Anima* de Aristóteles, parece descrever o processo de abstração da mesma forma que Godofredo de Fontaines, embora objetando contra o mesmo... Na *Ordinatio 1.3.3.1 e 2.*, a posição de Duns Escoto altera-se. Partindo da ideia de que a filtragem dos acidentes não é suficiente, é levado a discutir o estatuto ontológico dos atos cognitivos e das espécies inteligíveis e a conside-

rar, contra Henrique de Gand, que os atos cognitivos têm uma natureza real, e não apenas intencional.

Atingida a espécie inteligível, ainda não nos encontramos no nível da definição – para formar a definição a partir da espécie inteligível é preciso de uma passagem do confuso ao distinto, do «descrito por um nome» ao «definido». Isso requer um trabalho intelectual consciente, que, ao contrário da abstração, não se dá automaticamente, ou, por assim dizer, inconscientemente. O caminho do mais específico ao mais genérico poderia ser visto como um caminho do mais distinto ao mais confuso, tal como acontece em Tomás de Aquino, mas em Escoto não se pode dizer isso, uma vez que chegados ao mais geral de todos os conceitos – ente – este só pode ser distinto, por ser «simplesmente simples». O caminho inverso do da abstração, desde o mais geral para o mais específico, é chamado de divisão ou análise. Resumindo o caminho ascendente e descendente da cognição abstrativa, Richard Cross diz o seguinte: «In the whole process, the motion is from names of species to definitions of the most general concepts, by abstraction, and then from these definitions to definitions of specific kinds, by division.» (pág. 73). A espécie inteligível é identificada, no capítulo 4, com o próprio ato cognitivo, que é visto por Escoto como uma qualidade real que estabelece uma relação real com um objeto, qualidade esta que, exercitada, se torna num hábito – uma espécie inteligível cuja forma é «intensificada» (pela vontade, como veremos).

No capítulo 5 discute-se, precisamente, qual a categoria em que se integra o ato cognitivo – na da ação, da paixão, da relação, ou da qualidade? Como já atrás foi dito, Escoto integra-o na categoria da qualidade, embora a classificação categorial permaneça sempre ambígua na sua obra.

De seguida, são comparadas as posições de Pedro João de Olivi (teoria da mente ativa), de Godofredo de Fontaines (teoria da mente passiva) e a de Escoto, no que toca à descrição dos mecanismos de uma cognição enquanto ela ocorre (*occurrent cognition*). Escoto não concorda com a atribuição do poder causal da cognição inteiramente à alma pelo facto de que isso levar-nos-ia a duas absurdidades – o poder cognitivo seria infinito e o conteúdo do ato cognitivo não diria nada sobre a sua perfeição. Não aceita que os atos cognitivos sejam passivos pela própria superioridade do intelecto face ao fantasma. O intelecto deve ter um papel causal predominante na produção do ato cognitivo. De seguida, desenvolve-se a ideia já indiciada no capítulo 4 de que a cognição só é perfeita quando a vontade puxa a atenção na sua direção. Por outras palavras, mesmo que não se controle os mecanismos da intuição e da abstração, que são automáticos e, de certa maneira, anteriores

ao próprio ato cognitivo, este é controlado pela vontade, que trata de dirigir a atenção para o mesmo, intensificando-o.

A fechar a parte do livro concernente ao real, o capítulo 7 trata de sistematizar todas as discussões anteriores, descrevendo o que são, então, para Escoto, a alma e os seus poderes. Seria demasiado extenso fazer uma descrição detalhada de todas as potências da alma, pelo que apenas apresentarei aquilo que Richard Cross considera original na mistura que Escoto faz entre as classificações aristotélica e agostiniana das faculdades da alma. No que toca às potências sensoriais: a estimativa (*vis aestimativa*) não faz grande sentido – a ovelha foge do lobo porque tem medo, não porque capta a intenção «ser-perigoso» em conjunto com a espécie sensível do lobo; o que distingue a memória e a imaginação, ambas armazenadoras de espécies sensíveis, é que as espécies armazenadas na memória são acompanhadas por uma certa noção de que apresentam intuições passadas, enquanto que as da imaginação não. No que toca às potências intelectuais: há possibilidade de movimento autónomo por duas razões – o intelecto possível divide-se em inteligência e memória e são estabelecidas relações entre elas, e há potências ativas (intelecto agente) e passivas (o intelecto possível) envolvidas nas operações intelectuais. Outra novidade de Duns Escoto é a aplicação da sua famosa distinção formal à relação entre a alma e as suas faculdades, vista por analogia com a distinção formal entre as pessoas da Trindade. As potências são formalmente distintas da alma, isto é, são propriedades necessárias da alma que podem ser distinguidas dela e essa distinção não é meramente racional, tem uma certa realidade. Nas *Quodlibetum*, textos tardios, é dada a possibilidade de que a distinção seja apenas de razão, ou que haja uma certa realidade nas distinções de razão – sob uma certa descrição, a alma é memória, sob outra, inteligência. Mas há uma assimetria entre alma e potências: «the soul is the basic entity that explains the powers, and the soul is the entity that is the agent» (pág. 149).

Nos três capítulos finais, Richard Cross apresenta as posições de Escoto relativas à intencionalidade, dando ênfase à distinção entre dois tipos de relação entre o objeto e a intenção: a mensurabilidade e o «tender para». Inicialmente, o facto de, para Escoto, a causa e o objeto de certo ato cognitivo poderem não ser necessariamente a mesma coisa parece ser uma questão meramente teológica, sem consequências filosóficas, apenas para garantir a possibilidade de haver em nós imagens causadas diretamente por Deus. Mas a proposta de Richard Cross vai no sentido de valorizar filosoficamente esta posição. Para dar um exemplo da aplicação desta distinção, as essências mais elevadas são a medida das mais baixas sem que isso conte como uma relação

semântica, isto é, a mais baixa não é necessariamente um signo da mais alta (e tão pouco o contrário). A medida é vista como uma certa semelhança (*similitudo*), que deve ser distinguida da intencionalidade enquanto um «acerca de» (*aboutness*). A *aboutness* existe apenas na cognição intuitiva, enquanto que o conteúdo mental que tem uma certa relação de semelhança com o objeto que parcialmente o causou existe igualmente na cognição abstrativa, sem que na abstração nos dirijamos para um objeto, porque aquilo que torna a intuição diferente da abstração é precisamente a presença do objeto e o tender para ele. A consequência filosófica mais interessante a tirar desta distinção é a internalização do conteúdo semântico de um ato cognitivo – o ato cognitivo tem algo intrínseco que o torna mensurável com o mundo. A medida acaba por ter de ser o conjunto das ideias divinas – os objetos do mundo são signos das ideias do seu criador e, dada a semelhança entre as ideias de Deus e as nossas, o conteúdo semântico dos nossos atos cognitivos é intrinsecamente balizado de uma maneira que o torna mensurável com o mundo exterior. Richard Cross apresenta o exemplo da relação entre um corpo, o conhecimento da largura desse corpo e uma fita métrica (cf. pág. 162). Dele podemos retirar que a medida é a causa do conhecimento, embora não seja o seu objeto, e que o conhecimento é, assim, internalizado, porque, nos nossos atos, aquilo que desempenha a função de fita métrica é o nosso conteúdo mental. Além disso, é preciso acrescentar que o «acerca de» ou «tender para» exige uma relação real com um objeto e o «ser medido» apenas uma relação de razão, o que é algo perfeitamente condizente com a distinção entre cognição intuitiva e abstrativa.

Mas o que é este conteúdo mental que se mencionou? O capítulo 9 explora esta questão, mostrando a forma como Duns Escoto trabalha a noção agostiniana de verbo ou discurso mental. Apesar de ser insipiente no tratamento desta questão, pode dizer-se que a tendência de Escoto é a de achar que os conteúdos semânticos que temos nas nossas espécies (que, como vimos, não são produzidas pelos atos cognitivos, mas são, antes, os próprios atos) é simples e que o conteúdo complexo é a copulação «sintática» entre conteúdos simples: «distinct real qualities, with distinct semantic content – being combined into one syntatic complex» (pág. 176). O estatuto ontológico destes mesmos conteúdos é explorado no capítulo seguinte, em que Richard Cross crê fazer uma correção face a uma ideia muito discutida entre os escotistas, decorrente da tese da univocidade do ente e da utilização de expressões como *esse intelligibile* ou *esse intentionale*, de que Duns Escoto atribuiria realidade (ainda que diminuída, de alguma forma) aos conteúdos

intencionais. Richard Cross pensa que Escoto não antecipa as teorias de Meinong neste aspeto e que isso é bastante visível na *Quodlibet 3*, em que se fala do ente de razão como um não-nada, mas separando isso da assunção da sua realidade, dando o exemplo da comparação entre o homem e a quimera: se o homem não tivesse existência atual (como já foi o caso), seria tão nada como a quimera – «neither is more nothing than the other» (pág. 196). A única diferença é que o homem poderia ser o conteúdo de um conceito (e daí o seu não-nada) e a quimera não, porque inclui contradição. Não-nada, no caso dos entes de razão, significa, não existência efetiva, mas apenas possibilidade de ser concebido intelectualmente. Nas suas «Concluding Remarks», Cross considera inútil o esforço exegético de compreender o que Escoto queria dizer com *esse intelligibile*, porque Escoto é um reducionista. Esta é, talvez, a posição mais revisionária de todo o livro – «While his followers supposed him to posit *esse intelligibile*, and to do so in order to do some heavy metaphysical lifting, Scotus himself does no such thing.» (pág. 200).

Julgo que se torna evidente, por tudo o que ficou dito, que *Duns Scotus's Theory of Cognition* tem um interesse próprio que vai para além do de um manual ou da exposição extensiva do pensamento de um autor. Resta acrescentar ainda que quer a vasta bibliografia apresentada, quer os índices, sobretudo o *index locorum*, apontando todas as passagens de todas as fontes utilizadas neste livro, constituem uma preciosíssima ajuda para quem queira levar a cabo um estudo aprofundado sobre as matérias apresentadas.

Mário Correia

(Mestrando em Filosofia. Faculdade de Letras da Universidade do Porto.
Medieval and Early Modern Philosophy – Instituto de Filosofia da Universidade do Porto; Via Panorâmica s/n, 4150-564 Porto)

MARGUTTI, Paulo R., *História da filosofia do Brasil. O período colonial (1500-1822)*, Edições Loyola, São Paulo 2013; 384 pp.; ISBN 9788515039937.

A insatisfação com a escassez de pesquisa sobre a filosofia brasileira por parte do meio acadêmico foi o principal impulso para as pesquisas do Prof. Dr. Paulo Roberto Margutti, as quais resultaram no presente volume de uma *História da Filosofia do Brasil*.

O desinteresse acadêmico por autores brasileiros de primeira grandeza, tais como José Osvaldo de Meira Penna, José Guilherme Merquior e Mario Vieira de Mello, de um lado, e o desejo de superar a «esquizofrenia» de uma divisão ideológica entre pesquisadores, de outro, contribuiu para o título significativo de uma nova História da Filosofia do Brasil, ou seja, não apenas a história do pensamento filosófico produzido no território nacional, mas a história de tal pensamento especificamente brasileiro. De modo geral, portanto, a tentativa é a apresentação do estatuto da filosofia brasileira num cenário que inclui igualmente as filosofias inglesa, francesa e alemã. Trata-se de um contraste não só à autoimagem negativa de autores que não acreditam na possibilidade de uma identidade nacional em relação ao pensamento filosófico, como, por exemplo, Leonel Franca (*A Filosofia no Brasil*), como ao receio de autores que acreditam nessa identidade, mas não consideram prudente apresentá-la diretamente como tal, como, por exemplo, Antonio Paim (*História da ideias filosóficas no Brasil*).

Uma vez que a busca por essa identidade parte do período colonial, não se pôde ignorar as relações entre a Metrópole e a Colônia, de modo que num primeiro momento há uma exposição e um balanceamento da filosofia especificamente lusitana do período em questão, compreendendo um intervalo que vai desde a segunda escolástica portuguesa (1500-1750) até o período iluminista (1750-1822). Ao longo dessa exposição, não se descartou a contribuição de filósofos não portugueses, tais como Luís de Molina (1535-1600), Francisco Suárez (1548-1617) e Rafael Bluteau (1638-1734), em consonância com o objetivo inicial de compreender a filosofia lusitana não isoladamente, mas sua especificidade na Península Ibérica, bem como a posição dessa última na história europeia.

No que se refere ao segundo capítulo, no qual se expõe a filosofia do Brasil Colônia, a busca da referida identidade se deparou com a dificuldade da ausência de universidades e a escassez de publicações de caráter filosófico. Assim, a pesquisa direcionou-se para a busca e avaliação da visão de mundo

do período em questão, buscando as raízes dessa investigação nas características antropológicas e culturais e enfatizando, naturalmente, o aspecto filosófico da visão de mundo apresentada. O mesmo método foi utilizado para se retratar a visão de mundo dos indígenas e africanos, seção que antecede a avaliação do período colonial e que se propõe igualmente a explicar parte dos fundamentos desse último.

Um interessante paralelo com a literatura do Brasil colonial é feito a partir da admissão da ideia de que alguns literatos brasileiros, tais como Gregório de Matos Guerra (1636-1695) e Cláudio Manuel da Costa (1729-1789), foram capazes de expressar intuições de teor filosófico mediante suas obras, de modo que, na seção em que os aborda, Margutti oferece tais nomes como exemplos de literatos filósofos e apresenta suas ideias em convergência com a visão de mundo tratada. No primeiro, ressalta-se a relação entre sua disposição anarquista como típica do homem ibero-tropical. No segundo, inaugurador do movimento arcadista, salienta-se sua preocupação em ser aceito pela Metrópole, pessimismo e sua visão de mundo vinculada ao catolicismo barroco colonial.

Quanto ao método utilizado, o que se tentou foi uma combinação entre o rastreamento histórico das ideias dos filósofos apresentados com uma confrontação dessas mesmas ideias com a realidade, isto é, na terminologia de Goldschmidt, um arranjo entre o método lógico e o método genético. A adoção dessa conciliação fundamenta-se na ideia de que tem sido justamente a ênfase no método histórico em detrimento do lógico que ocasionou a autoimagem negativa verificada em leituras como a de Cruz Costa. Ademais, visa a não perder de vista a relação entre os problemas, as perspectivas e seus devidos contextos. Tal atitude se propõe igualmente a harmonizar a vastidão de informação com a profundidade de análise, em contraste, entende o autor, com obras como a de Jorge Jaime (*História da filosofia no Brasil*).

No que se refere à interpretação das ideias expostas, a metodologia do autor é fundamentada em técnicas que vão da *hermenêutica diatópica* (Raimundo Panikkar) à *hermenêutica pluritópica* (Tlostanova e Mignolo), como meio de sanar a dificuldade de compreensão do que está fora de determinado horizonte de significados. Com isso, pretende-se um reconhecimento da alteridade da filosofia brasileira, o que até o momento tem esbarrado na contaminação de uma imagem negativa subordinada tão somente a critérios europeus.

Carlos Frederico Lauer Garcia
(Bolsheiro de investigação CAPES-FCT.
Faculdade de Letras da Universidade do Porto)

AZEVEDO, Mário (org.), *Homem: Origem e Evolução*, Ed. Glaciar, Lisboa 2015; 280 pp.; ISBN: 978-989-8776-21-1.

O que é o Homem? Desde os primórdios da Filosofia distinguiu-se a natureza do ser humano da dos outros animais, no entanto, o desenvolvimento científico recente deslocou o problema da enumeração do que os diferencia para o a compreensão do que os aproxima. É, pois, com coerência e um acerado sentido crítico e autocrítico que os autores reunidos neste volume escrevem sobre os antepassados biológicos do homem, a origem e evolução da espécie, a cultura e a biologia, a ética. O volume é, simultaneamente, uma homenagem ao Professor Doutor Germano da Fonseca Sacarrão (1914-1992), Catedrático de Zoologia e Antropologia da Faculdade de Ciências da Universidade de Lisboa.

A primeira parte, intitulada «Os Acontecimentos do Homem e a Origem da Linguagem», inclui 4 artigos.

Catarina Casanova («Primatas como Nós», pp. 35-72), introduz uma ideia comum aos artigos consequentes: a comparação das espécies mais próximas de nós (os primatas) para explicar os nossos comportamentos sociais (pp. 35-36). Casanova apresenta uma breve história dos primatas desde da sua origem (90-50 M.a.), passando pelos primeiros hominídeos bípedes (ex: *Sahelanthropus tchadensis*), que surgiram no final do Miocénico, até aos primatas contemporâneos. Das observações destes primatas, surgem casos curiosos como a utilização de ferramentas pelos orangotangos Pongo, a desmitificação da agressividade dos gorilas (p. 56) e a possibilidade de poderem, entre eles, «formar laços de parentesco e de amizade que duram décadas, às vezes toda uma vida.» (p. 60). Estudando, estas características, deduz-se que a proximidade comportamental não é assim tão divergente e, de facto, o ser humano apresenta «muitas das características presentes nos restantes primatas» (p. 61).

Luís Vicente («Origens e Evolução da Linhagem Humana», pp. 73-125), que foi aluno do Professor Sacarrão, ficcionaliza uma conversa bem-humorada com o Professor, enquanto nos apresenta as origens e a evolução da espécie humana. Principia por uma análise da linguagem na investigação científica, sobre o «uso e abuso das metáforas em biologia» (p. 76), abusos que são também mencionados por Sacarrão no seu artigo que encontramos no final do volume (p. 279). Vicente prossegue com as críticas ao antropocentrismo (p. 77) e, em resposta, analisa a paleoantropologia reconstruindo

a história evolutiva dos *Hominini*, na qual se inserem os primatas. Também a par da evolução filogenética, Vicente discute a evolução ontogenética, especificando-se no tema da neotenia (p. 104), propondo hipóteses para o prolongado desenvolvimento do ser humano (p. 105), uma característica tão importante na espécie humana que Adolf Portmann (mestre do Professor Sacarrão) afirmou que o recém-nascido humano era como um «feto extra-uterino» (p. 107).

O conceito de «feto extra-uterino» é discutido por António Bracinha Vieira («Origem e Evolução da Linguagem: Dados e Hipóteses», pp. 127-146), revelando que a neotenia, que provoca uma plasticidade cerebral, é a razão da possibilidade de cultura, regredindo no ser humano «muitos dos comportamentos inatos programados» (p. 128). Partindo deste ponto, Bracinha Vieira debruça-se sobre a linguagem verbal, característica que acompanha o desenvolvimento da inteligência social (p. 131), defendendo, assim, que a origem e o desenvolvimento linguístico deve ser «procurado no campo da sociabilidade» (p. 132). Mas não só, a linguagem acompanhou o desenvolvimento da tecnologia, como o fabrico e uso de instrumentos (p. 135), como também da fisiologia, pois é necessário um aparelho fonador. Vieira termina interrogando-se a questão: «o que é o homem?», questão que deixa em aberto.

Nathalie Gontier («Teorias sobre a Evolução da Linguagem: Uma Análise das Pressões Seletivas Que se Pensa Poderem Estar na Origem da Linguagem», pp. 147-171) discute também a origem e desenvolvimento da linguagem, apresentando várias perspetivas sobre a questão: «para quê evoluiu a linguagem» (p. 149). Das cinco razões apontadas, fazem parte a razão política, pelo uso de ferramentas, a razão maquiavélica, devido à comunicação social, a razão social, pelo altruísmo, a razão cultural, pelos ritos e rituais, e a razão simbólica, pela nomeação de objetos. Mas conclui que, apesar de a melhor hipótese ser a integração destas cinco razões evolutivas, deve ser acrescentada a pergunta: «como desenvolveu a linguagem?», na qual os «investigadores se deveriam focar» (p. 166).

A segunda parte do livro, dedicada a «O Homem Entre Biologia e Cultura», inclui também 4 artigos.

Jorge Rocha e Margarida Coelho em «As mudanças Culturais Podem Influenciar a Nossa Biologia? O Exemplo da Digestão da Lactose» (pp. 175-195) apresentam um caso concreto da influência da cultura na genética humana. Sendo o ser humano mamífero, a ingestão de leite acontece nos primeiros tempos de vida, na amamentação, sendo que depois desse período, a ingestão de leite se torna rara, deixando a enzima lactase de atuar na sepa-

ração da glucose e da galactose (p. 176), ou seja, o ser humano torna-se intolerante. Porém, ao longo da evolução o ser humano tem-se tornado tolerante e, para o explicar, os autores defendem a denominada «hipótese histórico-cultural» (p. 180), pois não ocorreu apenas a pressão seletiva criada pela pastorícia (p. 180), mas, também ocorreu o hábito cultural de digerir leite (193), concluindo que a cultura não «poupou a nossa espécie às pressões seletivas» (p.175), mas propiciou essas pressões.

A propósito da relação da Ética com a Ciência, Augusto Gaspar («Como a Evolução Elucida a Ética: de Anjos e Demónios, à Empatia entre “Nós” e os “Outros”», pp. 197-218), avalia como os progressos na Biologia têm sido interpretados pela Ética, afirmando que a Ética tem sido rígida e lenta perante as novas descobertas, e tem sido transmitida de forma deslocada nos *media*, resultando que «ainda existem grupos na sociedade que não estão a beneficiar dela como poderiam» (p. 200). Assim surgiu o especismo, que Peter Singer refutou, mas a sua solução pela filogenia é substituída, segundo o autor, pelo «individualismo moral» proposto por James Rachels, uma ética de «igualdade de tratamento para indivíduos nas mesmas circunstâncias e com características relevantes partilhadas» (p. 215).

André Levy e Vitor C. Almeida («A Evolução do Comportamento Humano», pp. 219-240) analisam os estudos sobre o comportamento humano por parte dos filósofos e cientistas, relacionando a ciência com a ideologia, e como esta foi usada na Índia antiga para fundamentar a desigualdade da população humana (p. 232). Discutem também a pseudociência, com exemplos do «macaco nu» de Desmond Morris, que visa o grande público com «versões da natureza humana com supostas bases biológicas» (p. 233), alertando, assim, para as incertezas da reconstrução histórica da espécie humana (p. 236). Em conclusão, apelam a uma seriedade dos investigadores para compreenderem a singularidade e a vida mental e social do ser humano (p. 239).

Também Maria Manuel Araújo Jorge («Inato versus Adquirido / Natura versus Cultura», 241-266) retoma a discussão da «má ciência» e das interpretações éticas parciais. A constante tendência de distinguir raças humanas e a supremacia de umas em relação às outras levou ao projeto eugenista (p. 244) culminando no nazismo (p. 246). A discussão de Maria Manuel Jorge chama a atenção para a perigosidade de transformar sentenças científicas em sentenças éticas, como os autores acima já haviam discutido, precedendo assim a sua conclusão, a argumentação de G. Steiner: «há certas portas imediatamente à frente da investigação que estão assinaladas como demasiado perigosas para abrir» (p. 265).

O livro termina com a publicação póstuma de um estudo do Professor Germano da Fonseca Sacarrão («Determinismo Biológico e Flexibilidade Humana», pp. 267-279), autor homenageado com este volume e académico que se destacou pelos seus estudos em Zoologia e Antropologia. Defende um ponto que é comum a todos os autores mencionados: «os organismos são simultaneamente causa e efeito do seu ambiente» (p. 271), no entanto, retoma a ideia de que «O homem é um animal especial» (p. 273), criticando o mito da neutralidade da ciência (p. 276) e o perigo de usar a ciência para fins opressivos, sendo disso exemplo que «o darwinismo vulgar e o geneticismo grosseiro passaram a ser fortes esteios da sociedade burguesa» (p. 277). Sacarrão conclui que o debate sobre o determinismo no ser humano encontra um campo infértil, visto que «as nossas escolhas não estão programadas nos nossos genes ou em rígidos condicionalismos exteriores inculcados na infância, de que não seja possível libertarmo-nos» (p. 279).

A leitura deste importante conjunto de estudos despertará seguramente uma maior curiosidade pela história natural do Homem, discutindo e trazendo argumentos sobre o quanto os antecedentes biológicos, desde há milhões de anos, influenciam e conformam os comportamentos e a cultura.

Manuel Da Cruz
(Mestrando em Filosofia. Faculdade de Letras
da Universidade do Porto)

ÍNDICE ONOMÁSTICO

- Acosta, J., 79-94
Adão Wodeham, 57, 58, 59, 60, 61, 62, 64, 72, 73
Adelardo de Bath, 66
Ademollo, F., 25
Adorno, Th. W., 118, 119, 120, 122
Agostinho de Ancona, 35-55
Agostinho de Hipona, 80, 83, 84, 91, 219
Agud, A., 186, 187
Alexandre III, papa, 37
Alfonso de Cartagena, 206
Allard, G.-H., 60
Almeida, G., 119
Almeida, V. C., 232
Álvaro Pais, 47, 214, 217
Ambrósio de Milão, 83
Anaxágoras, 10, 12, 26
Antístenes, 26
Antón Martínez, B., 103
Anzieu, D., 185
Aristóteles, 10, 12, 15, 20, 22, 26, 59, 60, 61, 62, 63, 64, 65, 66, 67, 68, 74, 76, 77, 79, 80, 81, 82, 83, 91, 178, 182, 205, 206, 207, 208, 209, 212, 218, 219, 221, 222
Arnaldo de Villanova, 210
Arnaldo, J., 177, 178
Arquillière, H. X., 46
Austin, J. L., 167
Austin, S., 19
Averróis, 62
Azanza López, J. J., 96
Azevedo, M., 230
Azpilcueta, M. de, 79
Bacon, F., 119, 179
Bagliani, A., 67
Balzac, H., 180
Barbosa, J. M., 37, 49
Barnes, J., 12, 19, 22
Bartolomeu de Las Casas, 79, 80, 82, 83, 91
Basílio de Cesareia, 83, 87
Bataille, G., 187, 188, 189
Batalla, J., 212, 216
Beethoven, L. van, 182
Benedito Caetani. vide Bonifácio VIII, papa
Benjamin, W., 165, 181, 190
Benn, G., 162, 164, 165
Bento XI, papa, 36
Bento XVI, papa, 42
Bergman, M., 128
Bernardo de Claraval, 87
Bernat Vistarini, A., 96, 97, 98, 100, 101
Bernstein, L., 197
Biard, J., 59
Black, M., 155
Blasco, A., 213, 216
Bluteau, R., 228
Boaventura de Bagnoregio, 206
Bonifácio VIII, papa, 37, 38, 39, 40, 46
Boschetti, A., 162
Bostock, D., 63
Bourdieu, P., 166, 168
Bouveresse, J., 162, 165, 166
Boyd, R., 147
Branco, M. J. M., 178, 182
Brandt, R., 147
Brett, A., 214
Brink, D., 147
Bruce, M., 155
Budd, M., 199
Busard, H., 69
Cairus, H., 32
Calogero, G., 18
Campano de Novara, 66, 69
Cappelletto, Ch., 178
Casanova, C., 229
Castaños, M. L. P., 60
Catto, J., 59, 64
Celestino IV, papa, 36
Celestino V, papa, 36, 37, 38, 39, 40, 42
Celeyrette, J., 59
Chatelain, E., 208
Chateaubriand, F.-R., 190
Cícero, 81
Cipriano de Cartago, 83
Cirilo de Alexandria, 102

ÍNDICE ONOMÁSTICO

- Clemente de Alexandria, 26
 Clemente IV, papa, 36
 Clemente V, papa, 36, 44, 46, 47
 Coelho, M., 230
 Collini, St., 166
 Conceição, N., 181
 Constâncio, J., 173, 174, 175
 Cordero, N.-L., 13, 29
 Correia, M., 226
 Costa, C. M., 228
 Costa, J. C., 228
 Coutinho, M. S., 119
 Couto, M. J., 113
 Craig, R. T., 113, 114, 115, 116, 117, 124, 126
 Crátilo, 15, 32
 Cross, R., 219, 221, 222, 223, 224, 225, 226
 Cruz, M., 232
 Cull, J. T., 96
 Curd, P., 12, 22, 23
 Cuvier, G., 180, 191
 D'Argentrè, Ch. D., 208
 David de Dinant, 209
 Davies, St., 199
 De Boni, L. A., 46
 Deleuze, G., 114, 115, 116, 172
 Denifle, H., 40, 208
 Denyer, N., 25
 Diels, H. A., 13, 29
 Diógenes Laércio, 26
 Dionísio, pseudo Areopagita, 88, 91
 Dolto, F., 173
 Duhem, P., 206
 Durando de São Porciano, 210
 Durkheim, E., 162
 Dyson, R. W., 46
 Edwards, R., 58
 Egídio Romano, 46, 205
 Empédocles, 10, 26, 28
 Epiménides, 81
 Estêvão Tempier, 205, 209
 Etzkorn, G. J., 58
 Euclides, 60, 65, 66, 69, 73, 74
 Evans, R., 59, 64
 Faria, D., 127
 Felipe IV, papa, 46
 Fernandes, A. T., 162
 Fidora, A., 212, 214, 215, 216, 217
 Figueroa, A., 167
 Filon de Alexandria, 81
 Finke, H., 46
 Finkelberg, A., 18
 Focillon, H., 191
 Fonseca, N., 171, 180, 181
 Font, M., 96
 Franca, L., 227
 Frankena, W., 155
 Frege, G., 155
 Freud, S., 136
 Fritz, K. von , 12, 27
 Galvão, P., 141, 147
 Garau, F., 95, 96, 97, 98, 99, 100, 101, 102, 103, 106, 107, 108, 110, 111
 García, C. F. L., 228
 Gaspar, A., 231
 Geach, P., 155
 Gentzler, J., 22
 Gil, J., 172, 173, 174
 Gillispie, C., 66
 Ginzburg, C., 190
 Godofredo de Fontaines, 219, 222, 223
 Goebbels, J., 165
 Goethe, J. W. von, 171, 172, 175, 176, 177, 178, 179, 180, 181, 182, 183, 184, 185, 188, 189, 191
 Goldman, Cl. P., 46
 Goldschmidt, V., 228
 Gontier, N., 230
 Górgias, 15, 24, 25, 26
 Gregório Magno, 87
 Gregório Nazianzeno, 83
 Gregório X, papa, 36, 44
 Grellard, C., 60
 Gribaudo, M., 190
 Gualter Chatton, 57, 58, 59, 60, 61, 66, 70, 71
 Guattari, F., 114, 115, 116
 Guerra, G. M., 228
 Guerreiro, V., 193
 Guilherme Amidani de Cremona, 214, 217
 Guilherme de Auvergne, 209

- Guilherme de Ockham, 47, 210
 Guiu Terrena, 213-218
 Habermas, J., 113, 117, 118, 119, 120,
 121, 122, 123, 124, 125, 165
 Hamilton, A., 197
 Hanslick, E., 193
 Harman, G., 148
 Havelock, E. A., 32
 Hegel, G. W. F., 167, 179
 Heidegger, M., 24, 164, 165
 Henninger, M. G., 58
 Henrique de Gand, 219, 223
 Henrique de Harclay, 57, 58, 59, 61, 66,
 67, 71
 Hermógenes, 20
 Hesíodo, 32
 Hilário de Poitiers, 83
 Hintikka, J., 12, 21
 Homero, 32
 Honório III, papa, 206
 Honório IV, papa, 36
 Hoogstraten, S. van, 180, 181
 Horgan, T., 143, 144, 152, 154, 157
 Horkheimer, M., 118, 119, 120, 121, 122
 Hughes, R. D., 212, 216
 Hugo, V., 180, 190
 Hugolino, O.E.S.A., 211
 Humboldt, W. von, 186, 187, 188
 Jacopne de Todi, 39
 Jaime, J., 228
 Jerónimo de Stridon, 83, 90, 91
 Jiménez Castaño, D., 95
 João Calvino, 129
 João Crisóstomo, 80, 83, 84
 João Damasceno, 83
 João de Jandun, 214
 João de Mirecourt, 211
 João Duns Escoto, 65, 73, 210, 219-226
 João Escoto Eriúgena, 206
 João Peckham, 210
 João XXII, papa, 37, 47, 209, 210, 212,
 213, 216
 Jorge, M. M. A., 231
 Judson, L., 63
 Jurt, J., 163, 166
 Kahn, C. H., 19, 22, 23
 Kant, I., 121, 168, 177, 185, 202, 221
 Karady, V., 162
 Kaufmann, W., 174, 185
 Kenny, A., 65
 King, P., 219
 Kivy, P., 199
 Klein, M., 185
 Koyré, A., 66
 Kraus, K., 162, 165
 Kretzmann, N., 62, 65
 Kripke, S., 150, 151, 152
 Kuhn, T., 58
 Kuttner, S., 36
 Lázaro Pulido, M., 206
 Le Bras, H., 179
 Leibniz, G. W. F., 24, 156
 Leijenhorst, C., 58
 León Florido, F., 204, 205, 206
 Lepenies, W., 162, 163, 164, 165, 166
 Leshner, J. H., 12, 22
 Levy, A., 231
 Licatti, A., 49
 Llorca, B., 38, 40
 Locke, J., 150
 Lopes, D. S., 181
 López Alcalde, C., 212, 215
 Luke, H., 177
 Lüthy, C., 58
 Maia Jr., J., 10
 Maier, A., 67
 Maierù, A., 67
 Mandado Gutiérrez, R. E., 206
 Mann, Th., 162, 163, 164, 165
 Maquiavel, N., 96, 97, 98, 103, 104, 105,
 106, 107, 108, 109, 110, 111
 Marcuse, H., 118
 Margutti, P. R., 227, 228
 Mariani, U., 47
 Marques, L. A., 79
 Marsílio de Pádua, 47, 214, 218
 Martín Ruíz, J. M., 103
 Martins, E. Ch. R., 55
 Marx, K., 136
 McClary, S., 201
 Meirinhos, J., 59, 211, 218
 Melisso, 26

- Mello, M. V., 227
 Ménard, J., 60
 Menéndez y Pelayo, M., 82
 Mérimée, P., 190
 Merquior, J. G., 227
 Mestre Eckhart, 210
 Mignolo, W., 228
 Miguel de Cesena, 213, 215
 Miguens, S., 161
 Miller, A., 158
 Minecan, A. M. C., 206
 Molder, M. F., 171, 172, 175, 176, 177, 178, 181, 182
 Molina, L., 227
 Molland, G., 69
 Monteiro, B., 161, 162, 163, 164, 166, 168
 Moore, G. E., 143, 144, 145, 146, 147, 152, 155, 157
 Moretti, F., 190
 Morris, D., 231
 Mourelatos, A., 11, 12, 15, 18, 19, 20, 22, 23, 24, 25, 26, 27, 29
 Mulder, W., 55
 Murachco, H., 10
 Murdoch, J. E., 59, 60, 61, 62, 65, 66, 67, 68, 70, 74
 Nascimento, R., 35
 Nehamas, A., 13
 Newton, I., 178, 179
 Nicolau II, papa, 37
 Nicolau IV, papa, 36, 37
 Nietzsche, F., 120, 165, 173, 174, 175, 180, 183
 Nodier, Ch., 190
 North, J., 59, 64, 77
 Ortiz, L., 96
 Orwell, G., 162, 166
 Owen, G., 18
 Pacaut, M., 37
 Paim, A., 227
 Panikkar, R., 228
 Parménides, 9-33
 Pasnau, R., 219
 Pedro Angelari de Morrone. vide Celestino V, papa
 Pedro de Lutra, 214, 215
 Pedro João de Olivi, 223
 Pedro Lombardo, 46
 Penna, J. O. M., 227
 Pereira, G. M., 162
 Pereira, V. B., 161, 162, 163, 164, 166, 168
 Perini, D. A., 48
 Perrone-Moisés, B., 82
 Petitot, J., 179
 Pico Della Mirandola, G., 188
 Pinborg, J., 65
 Pini, G., 219
 Pinto, F. C., 121
 Plantinga, A., 127, 128, 129, 130, 131, 132, 133, 134, 135, 136, 137, 139, 140, 141
 Platão, 10, 12, 15, 20, 21, 22, 24, 25, 26, 29, 32, 69, 81, 116, 178, 189
 Plotino, 15, 22, 26, 28
 Plutarco, 26, 81
 Poet, M., 190
 Portmann, A., 230
 Previté-Orton, C. W., 38
 Proclo, 26
 Pródico, 26
 Protágoras, 26
 Puigdoménech, H., 97
 Putnam, H., 150, 151, 152
 Queiroz, L., 57, 59
 Rachels, J., 232
 Railton, P., 147
 Raimundo Lúlio, 210
 Ramón Guerrero, R., 205
 Reale, G., 76
 Ribeiro, T., 32
 Richter, G., 181
 Ringer, F., 162, 163, 164
 Rivière, J., 47
 Robbiano, C., 29
 Robert, A., 60
 Roberto Holcot, 210
 Roberto Kilwardby, 209
 Rocha, J., 231
 Rodamilans Ramos, F., 205, 207
 Rorty, R., 126
 Rossi, A., 181, 182
 Rouanet, S., 123, 125

- Ruisdael, J., 181
 Sacarrão, G. F., 229, 230, 232
 Saint-Hilaire, E. G., 180, 191
 Sander, A., 181
 Santayana, G., 166
 Santoro, F., 26, 32
 Santos, J. T., 9, 10, 12, 23, 24, 32
 Santos, R., 141
 Sapiro, G., 162
 Sartre, J.-P., 162, 166
 Sayre-McCord, G., 147
 Schlegel, F., 179
 Schmitt, C., 164
 Scholz, R., 47, 49, 55, 215
 Schulte, J., 183, 184
 Schumann, R., 183, 184
 Scruton, R., 198, 199, 200
 Séneca, 81
 Sepper, D. L., 178, 179
 Sepúlveda, J. J. de, 79, 80, 82, 83, 91, 92
 Sexto Empírico, 11, 25, 26
 Sibert de Beek, 214, 217
 Simmel, G., 162
 Simplício, 11, 26, 28
 Singer, P., 231
 Sisto II, papa, 42
 Skinner, Q., 106
 Soeiro, D., 171, 184, 185
 Sousa, A. M., 35
 Sousa, S. V., 177, 184, 187, 188, 189
 Souza, J. A. C. R., 35, 37, 40, 46, 47, 215
 Spengler, O., 162, 165
 Steiner, G., 232
 Stern, D., 173
 Steven, B., 155
 Sturgeon, N., 147
 Suárez, F., 227
 Sylla, E., 61
 Synan, E., 60, 61
 Tarán, L., 27
 Taylor, I., 190
 Thiis-Evensen, Th., 185
 Thijssen, J., 58
 Thom, R., 190, 191
 Thompson, D. W., 191
 Tiago de Viterbo, 46
 Timmons, M., 143, 144, 152, 154, 157
 Tlostanova, M., 229
 Todorov, T., 82, 92
 Toffanin, G., 103
 Tomás Bradwardine, 57-77, 206, 210
 Tomás de Aquino, 81, 83, 129, 209, 219, 220, 223
 Tomás de Sutton, 220
 Touraine, A., 117
 Tunhas, P., 171
 Turley, Th., 218
 Valéry, P., 162, 182, 191
 Vega, L., 60
 Verbeek, B., 155
 Vercellone, F., 179, 180
 Verdú Berganza, I., 206
 Verhaar, W. M., 19
 Veríssimo, L., 143
 Vicente, L., 229
 Vieira, A. B., 230
 Villacañas Berlanga, J. L., 206
 Villoslada, R., 38, 40
 Violet le Duc, E., 190
 Vitória, F. de, 79
 Vlastos, G., 11, 32
 Weber, M., 118, 162
 Wey, J. C., 58
 Wilks, M., 39, 48
 Wittgenstein, L., 167, 178, 183, 184
 Wood, R., 59
 Woodbury, L., 29
 Ximenes Santos, L., 99
 Zafra Molina, R., 96
 Zangwill, N., 193-202
 Zenão de Eleia, 26
 Zola, E., 166
 Zweig, S., 183

NORMAS EDITORIAIS

A *Filosofia. Revista da Faculdade de Letras da Universidade do Porto* publica artigos com prévia submissão a dupla avaliação anónima por pares.

Filosofia publica **artigos e resenhas** em alemão, castelhano, francês, inglês, italiano, português.

1. NORMAS GERAIS

- Cada artigo deverá começar com o nome do **Autor** (em corpo normal e centrado) e com o **Título** integral (em corpo normal, a negrito e centrado). Numa nota, marcada com o símbolo *, deverá ser incluída a afiliação institucional do autor e outras informações relevantes (eventual projeto em que o estudo se insere; endereço email, etc.).

Nome do autor *

Título e subtítulo

- Antes do texto do artigo, deverão ser incluídos **resumos** em inglês (este antecedido pelo título do artigo traduzido, quando não seja nessa língua) e português, assim como até 5 **palavras-chave**
- No final do artigo deve ser incluída a lista de **referências bibliográficas** completas.
- Todas as **citações** deverão ser apresentadas entre aspas: « » (não utilizar as vírgulas altas “ ” para citações).
- **Citações longas** no corpo do texto podem ser apresentadas em parágrafo próprio, destacado e em corpo de tamanho 10 e sem aspas.
- As **referências bibliográficas** serão dadas nas notas (ver as normas na secção seguinte). Apenas em caso especiais o texto poderá conter bibliografia final.
- As **notas** deverão ser inseridas e numeradas automaticamente como notas de pé de página.
- Os números das notas deverão surgir antes de qualquer pontuação. ex.: «Penso, existo»¹.
- Os **itálicos** poderão ser usados apenas para as expressões em línguas clássicas ou estrangeiras e em títulos de obras ou de revistas.
- Para além dos itálicos, **não serão admitidas outras apresentações gráficas** (negritos, sublinhados, palavras totalmente em maiúsculas, espaçamentos anormais, etc.).
- O texto **não** pode ter nomes de autores todo em maiúsculas.
- Admitem-se as **abreviaturas** habituais: cfr., art. cit., op. cit., id./ead., ibid., e.g., ed./eds., p./pp. O uso de outras abreviaturas não é permitido.
- No caso de serem utilizadas **fontes especiais** (grego, hebraico, árabe, ou transliterações com caracteres especiais), deverá ser enviada uma cópia em formato PDF, com as fontes embebidas. No início do artigo deverá ser claramente indicado o uso de fontes especiais com o respetivo nome.
- O texto deve ser enviado pronto para impressão. Aos autores será enviado um conjunto de **provas para revisão**. Por razões técnicas, não serão admitidas revisões substanciais ou longas.
- Os artigos são submetidos em formato Word / texto (ou compatível) em <http://ojs.letras.up.pt/index.php/filosofia/author/submit/1> ou para filosofia.revista@letras.up.pt

2. CITAÇÕES BIBLIOGRÁFICAS NAS NOTAS

Todas as citações devem obedecer às seguintes indicações e normas:

- As informações bibliográficas devem permitir a total identificação do texto ou estudo citados.
- A primeira citação deverá ser completa. As citações sucessivas da mesma obra ou artigo deverão ser abreviadas de um modo claro.
- **Não usar** palavras completas ou nomes em letras miúsculas. Utilizar **VERSALETES** apenas nos nomes dos autores.

CITAÇÕES DE ARTIGOS

Inicial(ais) do primeiro nome(s) do autor(es) com ponto + Último nome do autor em VERSALETES, «Título do artigo entre aspas», *Título da Revista em itálico*, número do volume (ano de publicação) número de páginas:

Nota: Na primeira citação, o título da Revista não pode ser abreviado.

Ex. 1: ENGEL, Pascal, «La volonté de croire et les impératifs da la raison: sur l'éthique de la croyance», *Revista da Faculdade de Letras – Série de Filosofia*, série II, 18 (2001) 165-176.

2.ª citação: ENGEL, «La volonté de croire...», art. cit., p. 167.

Ex. 2: ALONSO DACAL, G., «La hipótesis de Ortega», *Revista de estudios orteguianos*, 5 (2002) 103-110.

2.ª citação: ALONSO DACAL, «La hipótesis de Ortega», art. cit., p. 107.

CITAÇÕES DE LIVROS

Inicial(ais) do primeiro nome(s) do autor(es) com ponto + Último nome do autor em VERSALETES, *Título do livro em itálico*, (colecção: facultativo) Editora, Local e Ano de publicação, número de páginas.

Ex. 1: COIMBRA, Leonardo, *O criacionismo (síntese filosófica)*, pref. D. SANTOS, (Obras de Leonardo Coimbra, 2), Livraria Tavares Martins, Porto 1958, p. 170.

2.ª citação: COIMBRA, *O criacionismo*, op. cit., pp. 111-115.

Ex. 2: JANIK, Allan – Stephen TOULMIN, *Wittgenstein's Vienna*, Elephant paperbacks, Chicago 1996, p. 196.

2.ª citação: JANIK – TOULMIN, *Wittgenstein's Vienna*, op. cit., p. 286, n. 9.

Ex. 3: COURTINE, Jean-François, *Inventio analogiae. Métaphysique et ontothéologie*, (Problèmes et controverses), Vrin, Paris 2005, p. 191.

2.ª citação: COURTINE, *Inventio analogiae*, op. cit., pp. 319-322.

CITAÇÕES DE ESTUDOS EM OBRAS COLECTIVAS

Inicial(ais) do primeiro nome(s) do autor(es) com ponto + Último nome do autor em VERSALETES, «Título do estudo, entre aspas», em Nome do editor em VERSALETES (ed.), *Título completo do volume em itálico*, Editora, Local e Ano de publicação, número de páginas (colecção: facultativo).

Ex.: HANKINSON, R.J., «Philosophy of Science», in J. BARNES (ed.), *The Cambridge Companion to Aristotle*, Cambridge University Press, Cambridge 1995, pp. 109-139, cf. p. 127.

2.ª citação: HANKINSON, «Philosophy of Science», art. cit., p. 125.

CITAÇÕES DE EDIÇÕES ANTIGAS E DE EDIÇÕES CRÍTICAS

Nome do autor, *Título em itálico*, Nome do Editor, Editora, Local e Ano de publicação, número de páginas ou linhas (colecção: facultativo).

(nos casos consagrados devem ser usados os modos de referência em uso, cfr. ex. 1 e 2)

Ex. 1: PLATO, *Rep.* 531b; Thomas Aquinas, *Sum. Theol.* I-II, q. 95, a. 3.

Ex. 2: ARISTÓTELES, *Sobre da alma*, trad. A.M. Lóio, rev. T. Calvo Martínez, (Obras completas de Aristóteles) Centro de Filosofia da Universidade de Lisboa – Imprensa Nacional Casa da Moeda, Lisboa 2010, Liv. II, 5, 417b2-16 (p. 77).

2.ª citação: ARISTÓTELES, *Sobre da alma*, op. cit., III, 5, 430a10-25 (pp. 116-117).

Ex. 3: SÉNECA, Lúcio Aneu, *Cartas a Lucílio*, trad., pref. e notas J.A. Segurado e Campos, Fundação Calouste Gulbenkian, Lisboa 1991, p. 49.

2.ª citação: SÉNECA, Lúcio Aneu, *Cartas a Lucílio*, ed. cit., p. 362.

CITAÇÕES DE MANUSCRITOS

Cidade, Biblioteca, Fundo, identificação do manuscrito, folia/folium.

Ex.: Lisboa, Biblioteca Nacional de Portugal, Alc. 262, f. 149ra.

Nota: Na primeira citação o nome da biblioteca não podem ser abreviado.

PUBLICATION GUIDELINES

Papers published by the *Filosofia. Revista da Faculdade de Letras da Universidade do Porto* are submitted to anonymous double peer review.

Filosofia publishes **articles** and **reviews** in English, French, German, Italian, Portuguese, Spanish.

1. GENERAL INSTRUCTIONS

- Each paper should begin with the Author's Name (in normal caps and centred), with the **full title of the paper** (in normal caps, boldface and centred). In a footnote marked by * must be included the affiliation and other information on the Author:

Author Name *
Title. And subtitle

- Before the paper itself include **Abstracts** in the language of the paper and in English and up to 5 **Key words** (if the paper is in English it must be translated into Portuguese – the editorial staff can help in this).
- At the end of the article must be included the **list of complete bibliographical references**.
- All **Quotations** are to be set off in quotation marks: « » (do not use high commas “ ” for quotations).
- **Long quotations** in the body of the text can be presented in a separated paragraph, detached and indented, and in type 10 with 1 blank line before and after the quotation.
- **Bibliographic References** must be included in the notes (see the guidelines below). Only in very special cases the text can have a final bibliography.
- **Notes** must be numbered automatically and are to be presented as footnotes.
- The **footnotes** numbers should appear before any punctuation mark closing the clause, ex.: «Cogito, sum»¹.
- **Italics** are to be used only for short classical or foreign language expressions or titles of books.
- Apart from italics **no other graphic presentations** will be permitted (such as bold, underlined, full words in capital letters, or abnormal line spacing, etc.)
- The text can not have the names of authors in all caps.
- Common **abbreviations** are allowed: cfr., art. cit., op. cit., id./ead., ibid., e.g., ed./eds., p./pp. The use of other kind of abbreviations is not allowed.
- If **special fonts** are used (Greek, Hebrew, Arabic, or transliterations with special characters), a PDF copy with embedded fonts. In a note to the publisher it must be clearly stated the use and name of special fonts.
- The text must be ready for print. **A set of galleys** will be sent to the author **for revision**. For technical reasons, substantial or long revisions will not be permitted.
- Proposals must be submitted online as a word file in <http://ojs.letras.up.pt/index.php/filosofia/author/submit/1> or sent email to filosofia.revista@letras.up.pt

2. CITATIONS IN NOTES

All citations must comply with the following indications and guidelines:

- The bibliographic information should allow a complete identification of the quoted text or study.
- The first citation must be complete. The following citations should be abbreviated in a clear manner.
- **Do not write** words or names in ALL CAPS, use SMALL CAPS only in author's names.

CITATION OF ARTICLES

Initial(s) of the author's first name(s) with period + Author's last name in small caps, «Title of the article in quotation marks», *Title of a Journal in italics*, volume number (year of publication) page numbers:

Note: In the first citation the title of the Journal cannot be abbreviated.

Ex. 1: ENGEL, Pascal, «La volonté de croire et les impératifs de la raison: sur l'éthique de la croyance», *Revista da Faculdade de Letras – Série de Filosofia*, série II, 18 (2001) 165-176.

2nd citation: ENGEL, «La volonté de croire...», art. cit., p. 167.

Ex. 2: ALONSO DACAL, G., «La hipótesis de Ortega», *Revista de estudios orteguianos*, 5 (2002) 103-110.

2nd citation: ALONSO DACAL, «La hipótesis de Ortega», art. cit., p. 107.

CITATION OF INDIVIDUAL BOOKS

Initial(s) of the author's first name(s) with period + Author's last name in small caps, *Title of the book in italics*, (collection: optional) Publisher, place of publication year of publication, page numbers.

Ex. 1: COIMBRA, Leonardo, *O criacionismo (síntese filosófica)*, pref. D. SANTOS, (Obras de Leonardo Coimbra, 2), Livraria tavares Martins, Porto 1958, p. 170.

2nd citation: COIMBRA, *O criacionismo*, op. cit., pp. 111-115.

Ex. 2: JANIK, Allan – Stephen TOULMIN, *Wittgenstein's Vienna*, Elephant paperbacks, Chicago 1996, p. 196.

2nd citation: JANIK – TOULMIN, *Wittgenstein's Vienna*, op. cit., p. 286, n. 9.

Ex. 3: COURTINE, Jean-François, *Inventio analogiae. Métaphysique et ontothéologie*, (Problèmes et controverses), Vrin, Paris 2005, p. 191.

2nd citation: COURTINE, *Inventio analogiae*, op. cit., pp. 319-322.

CITATION OF STUDIES IN MISCELLANEOUS WORKS

Initial(s) of the author's first name(s) with period + Author's last name in small caps, «Title of the study, in quotation marks», in Editor's name (ed.), *Complete Title of the Volume in italics*, Publisher, place of publication year of publication, page numbers (collection: optional).

Ex.: HANKINSON, R.J., «Philosophy of Science», in J. BARNES (ed.), *The Cambridge Companion to Aristotle*, Cambridge University Press, Cambridge 1995, pp. 109-139, cf. p. 127.

2nd citation: HANKINSON, «Philosophy of Science», art. cit., p. 125.

CITATION OF CLASSICAL WORKS AND CRITICAL EDITIONS

Author's name, *Title in italics*, Editor's name, Publisher, place of publication year of publication, page numbers or lines (collection: optional).

(in special cases of easy recognition, an abbreviated form is allowed, cfr. ex. 1 e 2)

Ex. 1: PLATO, *Rep.* 531b; Thomas Aquinas, *Sum. Theol.* I-II, q. 95, a. 3.

Ex. 2: ARISTÓTELES, *Sobre da alma*, trad. A.M. Lóio, rev. T. Calvo Martínez, (Obras completas de Aristóteles) Centro de Filosofia da Universidade de Lisboa – Imprensa Nacional Casa da Moeda, Lisboa 2010, Liv. II, 5, 417b2-16 (p. 77).

2nd citation: ARISTÓTELES, *Sobre da alma*, op. cit., Liv. III, 5, 430a10-25 (pp. 116-117).

Ex. 3: SÉNECA, Lúcio Aneu, *Cartas a Lucílio*, trad., pref. e notas J.A. Segurado e Campos, Fundação Calouste Gulbenkian, Lisboa 1991, p. 49.

2nd citation: SÉNECA, Lúcio Aneu, *Cartas a Lucílio*, ed. cit., p. 362.

CITATIONS OF MANUSCRIPTS

City, Library, Collection, shelf mark, folium/folia.

Ex.: Lisboa, Biblioteca Nacional de Portugal, Alc. 262, f. 149ra.

Note: In the first citation, the name of the Library cannot be abbreviated.

ESTATUTO EDITORIAL

A *Revista da Faculdade de Letras – Série de Filosofia* foi fundada em 1972. A primeira série publicou 4 tomos em 2 volumes, em 1972 e 1973. A publicação foi retomada em 1985, iniciando-se então a sua atual IIª série. Em 2014 (volume 32) a revista assumiu o seu nome atual: *Filosofia*. *Revista da Faculdade de Letras da Universidade do Porto*.

Área científica e objetivos

Filosofia visa contribuir para a criação e a transmissão do conhecimento nas diferentes áreas da Filosofia e da História da Filosofia e não possui orientação disciplinar, de escola ou de método.

Filosofia publica estudos inéditos no âmbito da Filosofia, ou de outras áreas disciplinares, quando sejam considerados contributos relevantes para o debate ou o conhecimento filosóficos.

Filosofia procura manter um elevado padrão de qualidade, bem como a regularidade e pontualidade da publicação, de modo a assegurar aos autores e aos leitores a participação nos debates em curso na comunidade filosófica.

Filosofia rege-se por padrões de rigor, clareza e fundamentação académica e científica nos textos que publica, adotando a prática da dupla avaliação anónima por pares.

Temas e secções

Filosofia tem as seguintes secções: – Estudos; – Estudos críticos (sobre obras recentes); – Recensões; – Notícias; – Crónica. Se se considerar adequado, a revista poderá criar novas secções, de modo permanente ou ocasional.

Filosofia, se o Conselho de Redação assim o decidir, poderá publicar volumes temáticos, ou dossiers temáticos (Comemorações; Homenagens; Atas; etc.).

Línguas de publicação

A revista tem caráter internacional e, por isso, publica textos nas mais importantes línguas académicas europeias (Alemão; Castelhana; Francês; Inglês; Italiano; Português).

Arbitragem

A revista adota as melhores práticas de transparência e rigor na arbitragem. Todos os artigos e estudos críticos são submetidos a leitura anónima por 2 especialistas externos, que poderão fazer sugestões de alteração do respetivo conteúdo. As propostas de alteração são submetidas ao autor, que as deverá integrar até a versão ser considerada final pelos editores. Em casos não decididos pelos 2 avaliadores, o artigo é submetido a um 3.º leitor anónimo externo.

O Diretor e o secretariado de redação / editorial staff asseguram o anonimato de todo o processo de arbitragem, bem como a resolução de todos os conflitos de interesses.

Organização editorial

A revista é dirigida pelos seguintes órgãos: Diretor, Conselho Científico, Conselho de Editorial.

O Diretor dirige e organiza a publicação da revista, é responsável pelo processo de arbitragem eterna e independente; organiza as colaborações nas diferentes secções da revista; é responsável por todos os atos administrativos necessários à edição, que pode delegar no Secretariado / Editorial staff. São ainda funções do Diretor: presidir ao Conselho Editorial; manter informado o Conselho Científico. O Diretor não avalia artigos submetidos para publicação. O Diretor é designado pelo Conselho Editorial por um período de dois anos.

O Conselho Científico (CC) é um órgão consultivo da revista. É composto por um máximo de 20 académicos e investigadores convidados, nacionais e estrangeiros, mantendo um equilíbrio entre as diferentes áreas e orientações filosóficas. São designados por um período de 4 anos, renováveis uma vez. As suas funções são: apresentar propostas para números temáticos; sugerir

propostas de colaboração a publicar pela revista; colaborar na arbitragem externa e anónima de artigos submetidos para publicação; colaborar com o Conselho Editorial e com o Diretor indicando árbitros externos e independentes adequados para os artigos submetidos para publicação.

O Conselho Editorial (CE) é constituído por todos os professores do Departamento de Filosofia. Funções: assessorar o Diretor; definir as orientações científicas da revista; definir padrões de qualidade; decidir sobre a publicação de números temáticos; determinar regras de arbitragem externa e independente; aprovar as normas redatoriais dos textos; aprovar o modelo gráfico da revista; aprovar ou alterar o Estatuto Editorial da Revista; pronunciar-se sobre assuntos que lhe sejam submetidos pelo Diretor; indicar os membros do Conselho Científico, procedendo à sua rotação ou renovação periódica. O Conselho Editorial reúne uma vez por ano, por convocatória do Diretor.

O Secretariado de redação (SR) inclui pessoal técnico de apoio, os Editores de secção, os Editores convidados de números monográficos. O secretariado é uma estrutura de apoio coordenada pelo Diretor para o assessorar nas diversas tarefas e etapas da produção editorial da revista. Os membros do SR não avaliam artigos submetidos para publicação.

Código ético

A revista rege-se pelos princípios da ética editorial em publicações académicas e segue o «Code of Conduct for Journal Editors» do Committee On Publications Ethics (COPE).

A revista adota uma prática de transparência e respeito ético no processo de avaliação de artigos e na publicação dos artigos avaliados. Para garantir a transparência do processo de avaliação, todos os avaliadores anónimos subscrevem uma declaração relativa a conflitos de interesses.

A revista rejeita de modo ativo e explícito qualquer forma de plágio ou de fraude académica (informação falsa, não verificada ou lesiva de terceiros). Os autores são os únicos responsáveis pela fiabilidade e autenticidade do conteúdo dos seus trabalhos.

Os artigos submetidos são verificados através de software de detecção de plágio.

A denúncia de publicação de material plagiado, manipulado ou fraudulento será investigada pelo Conselho Científico e por 2 avaliadores independentes. A revista reserva-se o direito de suspender a qualquer momento ou retirar de publicação qualquer artigo onde seja identificado plágio ou qualquer outra conduta académica inapropriada.

Autores e Copyright

Os autores comprometem-se a publicar trabalho original, não antes publicado e assumem a responsabilidade pelo trabalho que publicam.

Os autores devem formatar os seus textos de acordo com as regras editoriais da revista, dando especial atenção à identificação rigorosa de todo o material ou conteúdo citado.

Ao submeterem os seus artigos para publicação na revista, os autores concordam com as práticas de difusão em acesso aberto dos artigos, assegurando-se os seus direitos dentro dos acordos e licenças «creative commons» © Attribution-NonCommercial-NoDerivs.

Os autores não pagam qualquer taxa para avaliação ou publicação dos seus artigos.

A republicação de qualquer artigo carece de autorização escrita do Autor e da revista.

Publicidade

A revista não aceita publicação de material patrocinado. A revista aceita a oferta de obras para recensão, mas não aceita recensões patrocinadas por editoras, nem orientações quanto ao conteúdo das recensões.

A revista aceita a publicação de publicidade de editoras.

Distribuição e permutas

Os autores de artigos, notícias ou recensões têm direito a 2 exemplar impressos. Aos autores é fornecido o PDF com o respetivo artigo, que pode ser livremente difundido.

Os membros do CR e do CE têm direito a 1 exemplar impresso da revista.
A revista mantém permuta com revistas congêneres. Os títulos permutados são depositados na Biblioteca Central da Faculdade.
A distribuição comercial da revista e o serviço de assinaturas são assegurados pela Faculdade de Letras da Universidade do Porto.

Edições

A revista tem dupla edição: impressa (para permutas, venda, assinaturas e autores) e online em acesso livre.

O número de páginas de cada volume é variável, de acordo com o tema ou o período abrangido, oscilando entre 150 e 300 pp.

A revista adota os princípios defendidos pela «Open Access Scholarly Publishers Association».

Endereço online: <http://ojs.letras.up.pt/index.php/filosofia/>

Repositório online FLUP: <http://ler.letras.up.pt/site/default.aspx?qry=id04id16&sum=sim>

A revista tem a classificação «verde» no código de cores Sherpa-Romeo para as publicações em acesso aberto: <http://www.sherpa.ac.uk/romeo/search.php?issn=0871-1658>

Periodicidade

Anual

Registos

ISSN: 0871-1658

ISSN-e: 2183-6892

Depósito legal (Portugal): 175913/02

Correio eletrónico da revista

filosofia.revista@letras.up.pt

Sede da redação / contacto postal

Filosofia. Revista

Departamento de Filosofia

Faculdade de Letras da Universidade do Porto

Via Panorâmica, s/n

4150-564 Porto.

Portugal

Edição / Publisher

Faculdade de Letras da Universidade do Porto

Via Panorâmica, s/n

4150-564 Porto.

EDITORIAL STATUTE

The *Revista da Faculdade de Letras – Série de Filosofia* was founded in 1972. Four issues in two volumes were published in the first series, between 1972 and 1973. Publication resumed in 1985, initiating its current series II. In 2014 (volume 32) the journal has assumed its present name: *Filosofia. Revista da Faculdade de Letras da Universidade do Porto*.

Scientific area and objectives

The purpose of *Filosofia* is to contribute to the creation and transmission of knowledge in the various areas of Philosophy and History of Philosophy. It is not biased towards any specific subject, school of thought or methodology.

Filosofia publishes unpublished studies in Philosophy or other areas, when these are considered relevant contributions to philosophical debate or knowledge.

Filosofia seeks to maintain a high standard of quality, as well as timely publication, so as to assure its authors and readers the opportunity to participate in ongoing debates within the philosophical community.

Filosofia is guided in the texts it publishes by standards of rigor, clarity and academic and scientific grounding, adopting the practice of double blind peer review.

Themes and sections

Filosofia has the following sections: – Studies; – Critical notices; – Reviews; – News; – Chronicle. If considered appropriate, the journal may create new sections, either permanently or on occasion.

Filosofia, should its editorial board so decide, may publish thematic volumes or sections thereof (Memorials; *Festschriften*; Proceedings; etc.).

Publication languages

The journal has an international character. As such, it publishes texts in the most relevant European academic languages (Castilian; English; French; German; Italian; Portuguese).

Refereeing

The journal adopts the best practices of transparency and rigor in refereeing. All articles and critical studies are read anonymously by two external specialists. Should these specialists recommend acceptance, this may be conditional on alterations. In this case the author would be expected to revise accordingly until the version is considered final by the editors. In cases undecided by the two referees, the paper is given to a third anonymous external reader.

The editor and the editorial staff ensure anonymity throughout the entire reviewing process, as well as the resolution of all conflicts of interest.

Editorial management

The journal is directed by the following organs: Editor, Scientific Board, Editorial Board.

The Editor directs and organizes the journal's publication; he/she is responsible for the external and independent refereeing process; organizes cooperation in different sections of the journal; is responsible for all administrative acts necessary for publication, which he/she may delegate on the editorial staff. The Editor's functions also include: to preside over the Editorial Board; to keep the Scientific Board informed. The Editor does not evaluate papers submitted for publication. The Editor is appointed by the Editorial Board for a period of two years.

The Scientific Board (SB) is a consultative organ of the journal. It is composed of a maximum of 20 invited, both national and foreign, academics and researchers, in such a way as to preserve

a balance between the different philosophical areas and orientations. These are appointed for a period of 4 years, renewable once. Its functions are: to present proposals for thematic volumes; suggestions for cooperative work to be published by the journal; to cooperate with the external and anonymous peer reviewing of articles submitted for publication; to cooperate with the Scientific Board and with the Editor, suggesting external independent referees, suited to the articles submitted for publication.

The Editorial Board (EB) is composed of all the professors in the Department of Philosophy. Functions: to advise the Editor; to define the journal's scientific guidelines; to define standards of quality; to decide on the publication of thematic issues; to determine the rules for external and independent refereeing; to approve the editorial norms for texts; to approve the graphic style of the journal; to approve or modify the journal's Editorial Statutes; to pronounce on matters submitted to it by the Editor; to appoint the members of the Scientific Board, according to their periodic rotation or renewal. The Editorial Board assembles once a year on the Editor's call.

The Editorial Staff (ES) includes technical support personnel, section editors, and invited editors for monographic issues. The Editorial Staff is a support structure coordinated by the Editor to provide advising in the several tasks and stages of the journal's editorial process. The Staff's members do not evaluate articles submitted for publication.

Ethical code

The journal is governed by the principles of editorial ethics in academic publications and follows the «Code of Conduct for Journal Editors», by the Committee On Publication Ethics (COPE).

The journal adopts a practice of transparency and respect in the process of evaluation and publication of submitted articles. To ensure transparency in that process, all anonymous referees sign a declaration concerning conflicts of interests.

The journal explicitly and unequivocally rejects all forms of plagiarism or academic fraud (the deliberate providing of false, unverified, fraudulent or injurious information). The authors are solely responsible for the reliability and authenticity of their work's content.

The submitted articles are verified with plagiarism detection software.

Reports of published plagiarized, manipulated or fraudulent material will be investigated by the Scientific Board and two independent arbiters. The journal reserves the right at any moment to suspend or withdraw from publication any article where plagiarism or fraud is detected, or where there is evidence of any other inappropriate academic conduct.

Authors and Copyright

The authors commit themselves to publish original, not previously released work, and they assume the responsibility for the work they publish.

The authors must format their texts according to the journal's editorial guidelines, paying special attention to the rigorous identification of all quoted material or content.

In submitting their articles for publication in the journal, the authors agree to the practices of open access dissemination of the articles, their rights being assured within the agreements and licenses of «creative commons»  Attribution-nonComercial-NoDerivs.

The authors do not pay any fee for evaluation of publication of their articles.

The republication of any article requires a written authorization from the Author and the journal.

Advertising

The journal does not accept publication of sponsored material. It accepts the offer of works for reviewing, but not reviews sponsored by publishing companies, nor directives concerning the content of the reviews.

The journal accepts the publication of advertising from publishing companies.

Distribution and exchanges

The authors of papers, news or reviews are entitled to 2 printed exemplars. The authors receive the PDF with the respective paper, which can be freely distributed.

The members of the EB and the SB are entitled to 1 printed exemplar of the journal.

The journal holds exchanges with similar journals. The exchanged titles are deposited in the Faculty's Central Library.

The commercial distribution of the journal and the signature service are maintained by the Faculty of Arts of Porto University.

Editions, Open access and Repository

The journal has double edition: printed (for exchanges, selling, signatures and authors) and online, freely accessed.

The number of pages for each volume varies according with the theme or the time period, from 150 to 300 pp.

The journal espouses the principles upheld by the «Open Access Scholarly Publishers Association».

Online address: <http://ojs.lettras.up.pt/index.php/filosofia/>

Online FLUP repository: <http://ler.lettras.up.pt/site/default.aspx?qry=id04id16&sum=sim>

The journal has «green» classification in the Sherpa-Romeo color code for publications in open access: <http://www.sherpa.ac.uk/romeo/search.php?issn=0871-1658>

Periodicity

Annual

Registers

ISSN: 0871-1658

ISSN-e: 2183-6892

Legal Deposit (Portugal): 175913/02

Journal's email address:

filosofia.revista@lettras.up.pt

Postal address

Filosofia. Revista

Departamento de Filosofia

Faculdade de Letras da Universidade do Porto

Via Panorâmica, s/n

4150-564 Porto.

Portugal

Publisher

Faculdade de Letras da Universidade do Porto

Via Panorâmica, s/n

4150-564 Porto.