

REVISTA
FILOSÓFICA
DE
COIMBRA

vol. 28 - número 56 - outubro 2019



Revista Filosófica de Coimbra

Publicação Semestral da Secção de Filosofia do Departamento de Filosofia,
Comunicação e Informação da Universidade de Coimbra.

Diretor-Fundador/Founding Editor: **Miguel Baptista Pereira** (1929-2007)

Diretor/Editor-in-chief: **Luís António Umbelino** (UC)

Secretário da Direção/Editorial Assistant: **Artur Lemos Silva**

Estatuto Editorial: A *Revista Filosófica de Coimbra* foi criada no âmbito do antigo Instituto de Estudos Filosóficos da Faculdade de Letras da Universidade de Coimbra. Todos os artigos acolhidos nesta publicação científica especializada, de periodicidade semestral, são objeto de rigorosa arbitragem científica que compreende uma triagem inicial da direção editorial e revisão cega de pelo menos dois especialistas reconhecidos. A *Revista Filosófica de Coimbra* publica apenas artigos originais em língua portuguesa, em castelhano, inglês, francês ou alemão sobre temas filosóficos ou considerados de mérito filosófico em vários domínios de especialização, cultivando o pluralismo linguístico da Europa e a diversidade da expressão filosófica contemporânea.

Editorial Guidelines: The *Revista Filosófica de Coimbra* was created under the ancient Institute for Philosophical Studies of the Faculty of Arts and Humanities of the University of Coimbra. All articles published in this biannual specialized publication have undergone a rigorous peer-review process, including an initial editor screening and a blind review by at least two referees. *Revista Filosófica de Coimbra* publishes only original articles in the field of Philosophy and another fields with philosophical merit, responding to the demanding richness of European linguistic expression and respecting the variety of contemporary philosophical perspectives.

Conselho de Redação/Editorial Board:

Alexandre Franco de Sá (UC); **António Manuel Martins** (UC); **António Pedro Pita** (UC); **Diogo Falcão Ferrer** (UC); **Edmundo Balsemão Pires** (UC); **João Maria André** (UC); **Luís António Umbelino** (UC); **Maria Luísa Portocarrero** (UC); **Mário Santiago de Carvalho** (UC)

Conselho Editorial / Board of Advisory Editors:

Adela Cortina (Universidad de Valencia); **Andrew Woodfield** (School of Arts, University of Bristol); **António Marques** (Universidade Nova de Lisboa); **Christian Moeckel** (Humbolt-Universität zu Berlin); **Constantino Esposito** (Università degli Studi di Bari Aldo Moro); **Félix Duque** (Universidad de Madrid); **Frédéric Nerf** (École des hautes études en sciences sociale); **John Doyle** (Saint Louis University, Missouri); **John Doyle** (Saint Louis University, Missouri); **John Sallis** (Boston College); **José Barata-Moura** (Universidade de Lisboa); **José Luis Vilacañas** (Universidad de Murcia); **Juliet Mitchell** (University College London); **Leonel Ribeiro dos Santos** (Universidade de Lisboa); **Lorenz B. Puntel** (Universität München); **Marco A. Zingano** (Universidade de São Paulo); **Maria del Carmen Paredes Martín** (Universidad de Salamanca); **Marcelino Agís Villaverde** (Universidad de Santiago de Compostela); **Mário Jorge de Carvalho** (Universidade Nova de Lisboa); **Myriam Bienstock** (Université François Rabelais – Tours); **Pasquale Porro** (Università degli Studi di Bari Aldo Moro); **Pedro Alves** (Universidade de Lisboa); **Pierre Montebello** (Université de Toulouse Jean Jaurès); **Renaud Barbaras** (Université Paris 1 Panthéon-Sorbonne); **Robert Pippin** (University of Chicago); **Ricardo Pozzo** (Università degli Studi di Verona); **Ricardo R. Terra** (Universidade de São Paulo); **Tomás Calvo Martínez** (Universidad Complutense de Madrid).

Código de boas práticas: A *Revista Filosófica de Coimbra* segue as disposições do “Código de Ética e Guia de Boas Práticas para Editores de Revista” da Universidade de Coimbra. (https://www.uc.pt/fluc/investigacao/biblos/documentos/codigo_etica.pdf)

Ethics Code and guidelines: The *Revista Filosófica de Coimbra* follows the dispositions of the “Ethics Code and Guidelines for Good Practices for Editors” of the University of Coimbra (see https://www.uc.pt/fluc/investigacao/biblos/documentos/codigo_etica.pdf)

Instruções aos autores encontram-se no final deste número e em http://www.uc.pt/fluc/dfci/normas_publicacao
Information for contributors: see the end of this number or go to http://www.uc.pt/fluc/dfci/normas_publicacao

A *Revista Filosófica de Coimbra* é uma publicação que se encontra disponível em **Acesso Livre/Open Access** na plataforma *Impactum* (UC) / The *Revista Filosófica de Coimbra* publishes in *Open Access* on platform *Impactum* (UC) <https://impactum.uc.pt/pt-pt/revista?id=103135&sec=5>

Resumos e Serviços de Indexação: A *Revista Filosófica de Coimbra* está incluída no serviço de indexação do “Philosopher’s Index” do “Philosopher’s Information Center, U.S.A.”, LATINDEX e PhilPapers.

Abstracting and Indexing Services: The *Revista Filosófica de Coimbra* is currently noted in “Philosopher’s Index” of the “Philosopher’s Information Center, U.S.A.”, LATINDEX and PhilPapers.

REVISTA FILOSÓFICA DE COIMBRA

Publicação semestral

Vol. 28 • N.º 56 • outubro de 2019

ISSN: 0872-0851

DOI: https://doi.org/10.14195/0872-0851_56

| | |
|---|-----|
| <i>Nota Editorial</i> | 291 |
| <i>Artigos</i> | |
| Cláudio Alexandre S. Carvalho – <i>O tratamento da melancolia em Ficino</i> <i>The treatment of melancholia in Ficino</i> | 297 |
| Edna Maria Magalhães Do Nascimento – <i>Willard van Omar Quine e a naturalização da epistemologia: aproximações com o legado de Dewey</i> <i>Willard van Omar Quine and the naturalization of epistemology: approximations with the Dewey legacy</i> | 355 |
| Emanuele Landi – <i>Uriel da Costa (1582? -1640), o itinerário intelectual de um marrano português (Porto-Hamburgo-Amsterdão)</i> <i>Uriel da Costa (1582?-1640), the intellectual journey of a portuguese marrano (Porto-Hamburg-Amsterdam)</i> | 371 |
| Henrique Jales Ribeiro – <i>Ecletismo e historiografia da filosofia – uma abordagem retórica</i> <i>The eclecticism and the historiography of philosophy – a rhetorical approach</i> | 393 |
| Mário Santiago de Carvalho – <i>How could Aristotle Have Read the Spiritual Exercises? Francisco de Toledo, Francisco Suárez and Manuel de Góis on Aristotle's 'De Anima' II 7-12</i> <i>Como teria lido, Aristóteles, os 'exercícios espirituais? a leitura de 'de anima' II 7-12 por Francisco de Toledo, Francisco Suárez e Manuel Góis</i> | 411 |
| Nicholas Cotton – <i>Derrida à la lettre: éthique et politique du «performatif» dans La Carte postale et au-delà</i> <i>Derrida to the letter: ethics and politics of “performatif” in la carte postale and beyond</i> | 433 |

Traduzindo

| | |
|--|-----|
| Rodrigo Barros Gewehr e Fernando Monegalha – <i>O problema da personalidade: conferências de Henri Bergson na universidade de Edimburgo (1914)</i> | 461 |
|--|-----|

Recensões

| | |
|---|-----|
| Antonio Balbino Marçal Lima – <i>Merleau-Ponty's Developmental Ontology</i> | 493 |
| José Manuel Beato – <i>A Música e o Inefável</i> | 495 |
| José Guilherme B. A. Sutil – <i>Free Will – A Contemporary Introduction</i> | 500 |
| Margarida Teixeira Neves – <i>Music as an Art.</i> | 510 |
| Alexandre Franco de Sá – <i>Estudos sobre Heidegger.</i> | 515 |
| <i>Obras enviadas à Redação</i> | 519 |
| <i>Índice onomástico do volume 28</i> | 523 |

NOTA EDITORIAL

O número do outono de 2019 da **Revista Filosófica de Coimbra** volta a constituir-se como lugar de um colóquio alargado pretendendo reunir, no espaço comum do horizonte filosófico, múltiplas abordagens, distintos contextos disciplinares e várias épocas de estudo. Assim, nestas páginas pode o leitor competente e interessado atravessar paisagens do pensamento medieval, regressar ao contexto do humanismo florentino do séc. XV, ou percorrer sugestivos caminhos da reflexão filosófica contemporânea.

Seguindo o já costumeiro critério de organização dos artigos por ordem alfabética do primeiro nome do respetivo autor, abre a secção de *Artigos* do presente número um trabalho de Cláudio Alexandre S. Carvalho dedicado ao “tratamento da melancolia em Ficino”. Competente investigador de história dos conceitos, Cláudio Carvalho medita nesta ocasião sobre o contributo do filósofo florentino não apenas para a compreensão e conceptualização da melancolia, mas também para a constituição de um *medium* terapêutico diferenciado, capaz de contribuir para as teorias e práticas médico-filosóficas relativas à constituição melancólica. Segue-se um artigo de Edna Nascimento intitulado “Willard van Omar Quine e a Naturalização da Epistemologia: aproximações com o legado de Dewey”. Como o próprio título indica, trata-se de um trabalho que intenta analisar alguns pontos de contacto entre os projetos filosóficos de Quine e Dewey, nomeadamente aqueles que se vislumbram à luz das respetivas concepções de conhecimento. O terceiro trabalho acolhido na secção de *Artigos* tem por título “Uriel da Costa (1582?-1640), o itinerário intelectual de um marrano português (Porto-Hamburgo-Amsterdão)”. O autor é Emanuele Landi, reputado especialista da Universidade de Macerata (Itália) que nos propõe nesta ocasião uma estimulante investigação sobre a categoria historiográfica de “marrano”, dialogando com duas importantes interpretações: a de Israel Salvator Révah e a de António José Saraiva. O texto em apreço representa um contributo relevante para a História da Filosofia em Portugal, contributo que se forja igualmente na atenção à descoberta do *Exame das tradições phariseas* (1990) e conseqüente necessidade de renovar a própria história do percurso intelectual do autor em estudo. Do elenco de artigos publicados neste número faz ainda parte “Ecletismo e Historiografia – Uma Abordagem Retórica” de Henrique Jales Ribeiro. O autor, reputado

especialista da área de estudos de lógica e argumentação, com ampla obra publicada, dispensa apresentações junto dos nossos leitores. Aqueles que, de entre estes, se interessam pelas temáticas e problemas da referida área de estudos encontrarão aqui mais um texto incontornável, desta volta dedicado a uma investigação do papel que o ecletismo pode desempenhar na história da filosofia e respetivas historiografias especializadas. A tese, sugestiva, que se defenderá será a de que a originalidade e interesse do ecletismo podem ser bem medidos por uma abordagem retórica da filosofia. O quinto artigo que se publica neste número, da autoria de Mário Santiago de Carvalho, volta a situar-nos no horizonte da filosofia medieval. Trata-se de “How Could Aristotle Have Read the *Spiritual Exercises*? Francisco de Toledo, Francisco Suárez and Manuel de Góis on Aristotle’s ‘De Anima’ II 7-12”. Também Mário Santiago de Carvalho é autor bem conhecido dos leitores da nossa Revista. Nome cimeiro dos estudos medievais, especialista conhecido e reconhecido internacionalmente, Mário Santiago de Carvalho – que também como Diretor da **Revista Filosófica de Coimbra** deixou marca indelével – publica nestas páginas mais um trabalho de raro vigor e interesse. O seu ponto de partida, tão interessante quanto provocador, é a seguinte questão hipotética, absolutamente inédita na sua formulação e escopo: como é que três eminentes Jesuítas comentadores de Aristóteles (no caso Francisco de Toledo, Manuel de Góis e Francisco Suárez) poderiam ler o método concebido por Inácio de Loyola nos *Exercícios Espirituais*, denominado “aplicação dos sentidos” externos? Como se anuncia logo no *resumo* do artigo, a resposta seguirá três etapas complexas que percorrerão, partindo da doutrina dos sentidos, uma passagem da ontologia para a semiótica, uma passagem da psicologia para a cosmologia e uma ligação entre imaginação e espiritualidade mundana ou “incarnada”. O sexto e derradeiro artigo do presente número é da autoria de Nicholas Cotton, da Universidade de Montréal, e tem por título “Derrida à *La Lettre: Éthique et Politique* du ‘performatif’ dans *La Carte Postale* et au-delà”. Para além da inquestionável qualidade do estudo, este artigo é bom pretexto para duas pequenas notas. A primeira, para referir que este trabalho se acorda coerentemente com o trabalho que, sobre o horizonte da desconstrução, reconhecidamente se vem desenvolvendo na secção de filosofia da Universidade de Coimbra; a segunda, para sublinhar o carácter não apenas internacional (acolhem-se nestas páginas textos de autores portugueses, brasileiros, canadianos, italianos) mas igualmente multilinguístico de mais este número da **Revista Filosófica de Coimbra**, que assim continua a pugnar pelo espaço de todas as línguas em que a filosofia de desenvolve e fortalece.

Não está ainda tudo dito sobre este número, no qual volta a ser aberta a secção dedicada a trabalhos filosóficos de tradução. Em *Traduzindo* encontrarão os nossos leitores a tradução, empreendida por Rodrigo Barros Gewehr e Fernando Monegalha, que também assinam a introdução e o amplo aparato técnico de notas e referências, de *O problema da Personalidade* de Henri Bergson. O título refere-se às conferências de Henri Bergson na Universidade de Edimburgo, no quadro das

famosas *Gifford Lectures* de 1914. Este trabalho recebeu ainda um suplemento de rigor e minúcia dados pela competente revisão científica empreendida por Diogo Ferrer.

Uma palavra final deve ser registada para saudar a riqueza, variedade e interesse do conjunto de recensões que, uma vez mais em número assinável, agora se publicam. Deixando à curiosidade do leitor a procura dos autores e obras recenseadas, apenas se dirá que também esta secção irá merecer, certamente, toda a atenção.

Como sempre acontece no segundo número de mais um volume da nossa Revista, poderão ainda encontrar-se nestas páginas os índices do volume 28 que agora se encerra.

Luís António Umbelino
Diretor

ARTIGOS

O TRATAMENTO DA MELANCOLIA EM FICINO

THE TREATMENT OF MELANCHOLIA IN FICINO

CLÁUDIO ALEXANDRE S. CARVALHO¹

Abstract: Based on the reading of Ficino's writings dedicated to melancholy, the present research considers how, combining elements from different sources, the Florentine philosopher contributed decisively to the understanding of this condition and to the constitution of a differentiated therapeutic medium. The framing of the *De Vita Libri Tres* in the long succession of medical and philosophical theories (and practices) concerning the melancholic constitution reveals its participation in the incremental dimension of a dense semantics, but also, in a decisive way, the absence of a univocal evolution of the ideas of melancholy. This is well expressed in Ficino's recovering of a benign side of the melancholic temperament, combining medical orthodoxy concerning humoral balance with the possibility, enunciated in the *Problema XXX*, of a higher form of equilibrium. The emergence of contemplative geniality, considered the central feature/state of the highest human achievements, particularly in the field of academic studies, takes place in a form of ecstasy, conceived in the molds of the Platonic Mania. Ficino's role in the evolution of conceptions of melancholy is also evidenced in his exploration of its amorous and religious forms, indicative of a sensitivity to the social conditions of individuation, but also of the attempt to understand and mitigate the existential tribulations associated with his own temperament. As for the therapeutic source proposed by the Florentine philosopher, their most innovative aspect lies in its mobilization of astrology and magic, trying to demonstrate that they are a natural resource based on a concept of sympathy between the elements of the cosmic hierarchy and, as such, distinct from necromancy and demonology.

Keywords: Ficino; Melancholy; Therapy.

¹ Doutor em Filosofia. Bolseiro de Pós-Doutoramento da Fundação para a Ciência e a Tecnologia. Instituto de Filosofia (Universidade do Porto). Email: kraftcasc@gmail.com. ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-8981-6481>.

Resumo: A partir da leitura dos escritos de Ficino dedicados à melancolia, a presente investigação considera o modo como, combinando elementos de diversas fontes, o filósofo florentino contribuiu decisivamente para compreensão dessa condição e para a constituição de um *medium* terapêutico diferenciado. O enquadramento do *De Vita Libri Tres* na longa sucessão de teorias (e práticas) médico-filosóficas relativas à constituição melancólica revela a sua participação na dimensão incremental de uma densa semântica, mas também, de modo decisivo, a ausência de uma evolução unívoca das ideias de melancolia. Assim o demonstra a recuperação de uma vertente favorável do temperamento melancólico, combinando Ficino a ortodoxia médica relativa ao equilíbrio humoral com a possibilidade, enunciada no *Problema XXX*, de uma forma superior de equilíbrio. O eclodir da genialidade contemplativa, tida como característica central dos maiores feitos humanos, em particular no domínio dos estudos académicos, tem lugar na forma de êxtase, adaptando Ficino traços da mania [furor] platónica. O papel de Ficino na evolução das concepções de melancolia é também evidenciado na sua exploração das suas formas amorosa e religiosa, indicando uma sensibilidade às condições sociais da individuação, mas também a tentativa de compreender e mitigar as tribulações existenciais associadas ao seu próprio temperamento. Já no que se refere ao manancial terapêutico proposto pelo filósofo florentino, o aspeto mais inovador reside na sua mobilização da astrologia e da magia, procurando demonstrar que as mesmas são um recurso natural baseado num conceito de simpatia entre os elementos da hierarquia cósmica e, como tal, distintas da necromancia e da demonologia.

Palavras-chave: Ficino; Melancolia, Terapia.

Résumé: Basée sur la lecture des écrits de Ficino consacrés à la mélancolie, la présente recherche examine comment, en combinant des éléments de différentes sources, le philosophe florentin a contribué de manière décisive à la compréhension de cet état et à la constitution d'un milieu thérapeutique différencié. L'encadrement du *De Vita Libri Tres* dans la longue suite de théories et de pratiques médicales et philosophiques concernant la constitution mélancolique révèle sa participation à la dimension incrémentale d'une sémantique dense, mais aussi, de manière décisive, l'absence d'une évolution univoque des idées de mélancolie. Ceci est bien exprimé dans la récupération par Ficino d'un côté bénin du tempérament mélancolique, combinant l'orthodoxie médicale concernant l'équilibre humoral avec la possibilité, présenté dans le *Problème XXX*, d'une forme supérieure d'équilibre. La survenue de la génialité contemplative, considérée comme le trait central des plus hautes réalisations humaines, en particulier dans le domaine des études académiques, prend place dans une forme d'extase, conçue dans les moules de la Manie platonicienne. Le rôle de Ficino dans l'évolution des conceptions de la mélancolie se manifeste aussi dans son exploration de ses formes amoureuses et religieuses, révélatrice d'une sensibilité aux conditions sociales de l'individuation, mais aussi de la tentative de comprendre et d'atténuer les tribulations existentielles associées à son propre tempérament. Concernant la richesse des ressources thérapeutiques proposées par le philosophe florentin, l'aspect le plus innovateur réside dans sa mobilisation de l'astrologie et de la magie, en essayant de démontrer qu'ils sont une ressource naturelle basée sur un concept de sympathie entre les éléments de la hiérarchie cosmique et, en tant que telles, distinctes de la nécromancie et de la démonologie.

Mots-clés: Ficino, Mélancolie, Thérapie.

O objetivo maior deste trabalho é fornecer uma compreensão abrangente do modelo de tratamento da melancolia proposto por Ficino. A fim de cumprir esse propósito, após uma breve introdução (1) seguida da apresentação de pressupostos-chave do sistema ficiniano (2), começaremos por focar a nossa análise nos *Três Livros sobre a Vida*, primeiro programa de tratamento de uma doença ocupacional (3). Em seguida apresentaremos as diferentes causas da melancolia, expondo a sua incidência no mal-estar dos acadêmicos (4-5). Nesse ponto, cumprirá notar que, mesmo estando no limiar da patologia, sob condições particulares, a melancolia favorece as performances excepcionais, sobretudo aquelas que elevam à contemplação. Constataremos a tensão latente entre a componente fisiológica privilegiada nas concepções de índole aristotélica, cujos traços subsistem na tradição médica galénica, e a concepção platônica de furor, reveladora do indivíduo como instrumento de forças cósmicas (6). Como mostraremos de seguida, essa mesma posição da melancolia entre as determinações fisiológicas e as influências cósmicas e mágicas que recaem sobre o indivíduo, estava já patente em obras anteriores ao *De Vita*, escritos em que Ficino focava a atividade individual, no contexto amoroso e religioso, como elemento mediador (7). Veremos como a resposta terapêutica reflete esta atenção ao fator humano, ainda que reitere a catividade do indivíduo relativamente a determinações astrais (8). Por fim, mostraremos como tanto os tratamentos como o propiciar da face benévola da melancolia privilegiam um modelo celeste e sobrenatural de influências (9-10).

1. Introdução

Marsilio Ficino é um dos mais fiéis representantes do espírito da *renovatio* da cultura clássica, sendo a sua obra crucial para compreender a emergência e a evolução dos ideais humanistas. O legado do filósofo é indissociável da sua tradução e interpretação de textos essenciais do *corpus* grego que permaneciam desconhecidos do ocidente latino ou estavam acessíveis apenas de modo parcelar. Esse trabalho massivo de difusão teve o seu auge na *Platonis Omnia Opera* e na *Teologia Platonica*. Paralelamente à sua leitura neoplatônica, Ficino empreendeu um projeto de recuperação do saber oculto dos *prisci theologi*. Isso mesmo é evidenciado pela intensa mobilização de elementos astrais e alquímicos para a sua proposta de compreensão e tratamento da condição melancólica.

A renovação de um saber que permanecera inerte ou contido em círculos sociais restritos implicará em Ficino a sua libertação e aplicação em benefício da comunidade. Tal projeto tem no *De Vita Libri Tres* uma concretização

determinada². Em linha com o projeto de “retórica curativa” de Petrarca, que, inspirado em Cícero, atribuíra ao filósofo o papel de “animorum medicus”³, Ficino aprofunda o estudo das causas de disfunção com vista ao delinear de estratégias de consolo.

O desígnio declarado do *De Vita* é a profilaxia dos mais suscetíveis à melancolia, os académicos, e, sempre que tal “mal” se tenha já apoderado deles, o seu tratamento. Apenas excecionalmente será expectável uma cura completa e definitiva, predominando, em concordância com a perspetiva ética e médica aristotélica, a possibilidade de um equilíbrio sempre instável entre extremos. Devemos assinalar de antemão que Ficino não considera os académicos como grupo informe. Ele visa um tipo bem circunscrito -crescentemente diferenciado por via da disseminação do ensino universitário⁴ e da consolida-

² Eugenio Garin destacou Ficino como um dos precursores da crescente orientação para um saber aplicável à vida em sociedade, cf. Id. *L’Umanesimo italiano. Filosofia e vita civile nel Rinascimento* (Laterza: Roma-Bari, 1986) 50-1. “De Ficino, aliás, é preciso dizer, antes de mais nada, que ele nunca abandonou os estudos de medicina, que escreveu sobre higiene, que se ocupou de magia e, de maneira genérica, daquilo que chamavam ‘artes dos ‘experimentos’. Iniciou sua atividade tratando de problemas físicos, de perspectiva, logo encarando um tema que para ele se tornaria fundamental: a luz e a visão.” Id. *Ciência e vida civil no Renascimento italiano*, trad. Cecília Prada (São Paulo: EUEP, 1994), 93. Deve ter-se em conta que sua influência sobre a ciência e os costumes não é feita a partir da cátedra, tudo indica que sua experiência de lecionação no *Studio* florentino terá sido breve, mas pela influência exercida sobre a elite dos *ingeniosi*, isto é, os jovens em formação das famílias mais influentes de Florença, cf. James Hankins, *Plato in the Italian Renaissance*, vol. 1 (New York: Brill, 1990), 298.

³ McClure expôs o surgimento, a partir de meados do século XIV, de modelos de consolo que não se regem estritamente pelo modelo pastoral cristão: “Rejecting dialectic and theoretical learning, humanist writers instead cultivated a practical eloquence that spoke to human emotion, the human will, the human psyche. Evincing a belief in the legitimacy of worldly grief, they provided a solace responsive to the vicissitudes of secular life, and they sometimes offered particular lay perspectives and solutions different from the sterner warnings and cures traditionally advanced by the confessor and pastor. Fully acknowledging the humanity of sorrow, they sought out comforts from neglected troves of Platonic, Stoic, Peripatetic, Epicurean, and Christian thought.” George W. McClure, *Sorrow and Consolation in Italian Humanism* (Princeton: Princeton University Press, 1991), 4.

⁴ Paul Oskar Kristeller, “Philosophy and Medicine in Medieval and Renaissance Italy” in *Organism, Medicine, and Metaphysics: Essays in Honor of Hans Jonas*, ed. Stuart F. Spicker (Dordrecht: D. Reidel, 1978), 33-37; David Lines, “Humanism and the Italian Universities” In *Humanism and Creativity in the Renaissance: Essays in Honor of Ronald G. Witt*, eds. C. S. Celenza e K. Gouwens, 327-46 (Leiden and Boston, 2006), 337 e ss.

ção do sistema de mecenato⁵ –; os literatos [*litterati*]⁶, ocupados das letras e cujas exigências e dificuldades inerentes ao seu labor tornam suscetíveis aos efeitos nefastos da bÍlis negra [*atra bilis*]⁷. Apesar de a ideia de doença ou padecimento ocupacional não ser nova, remontando ao *corpus hippocraticum*, o livro inicial do *De Vita* tem sido apontado como o primeiro a desenvolver de forma aprofundada tal conceito⁸.

Como veremos em maior detalhe, tal como nos textos fundacionais do *corpus hippocraticum* dedicados às compleições individuais como o *Acerca da Natureza Humana*, Ficino sustenta que a bÍlis negra pode ser constituinte do misto humoral que caracteriza a compleição das pessoas saudáveis. Contudo, mesmo entre aqueles em que não predomina de modo inato, tal substância é passível de transformações extremas de tipo quantitativo ou qualitativo, sujeitando o homem a graves tribulações de tipo emocional, cognitivo e comportamental.

A adaptação da doutrina platónica dos furores à doutrina médica hipocrática e aristotélica, permitiria abarcar apenas parcialmente a dimensão religiosa implicada nas possibilidades contemplativas do melancólico. Para a expor devidamente importa atender ao papel do movimento hermético no projeto de Ficino, ainda que o mesmo se mostre indissociável de ambições existenciais.

⁵ Ver a este respeito: Stephen Gaukroger, *The Emergence of a Scientific Culture Science and the Shaping of Modernity 1210–1685* (New York: Oxford University Press, 2006), esp. 208-27.

⁶ Ficino compõe o seu trabalho com vista ao alívio de um grupo de académicos já diferenciado, aquele que se ocupa das *studia humanitatis*, domínio de saber bem distinto que compreende a Gramática, a Retórica, a História, a Poética e a Filosofia moral, cf. Paul Oskar Kristeller, “Die mittelalterlichen Voraussetzungen des Renaissance humanismus” in Id., *Acht Philosophen der italienischen Renaissance. Petrarca, Valla, Ficino, Pico, Pomponazi, Telesio, Patrizi, Bruno*, trad. Elisabeth Blum (Weinheim: Acta Humaniora, 1986), 125-140.

⁷ Além de não referir estritamente aquele que tem uma atividade relacionada com os livros, o conceito exclui os indivíduos cuja função é meramente reprodutiva. Por sua abrangência semântica e atividade o termo engloba aquele que é provido de uma arte de tipo criativo. Acerca desta complexa transformação vide: Lines “Humanism”, 342-6.

⁸ Wilhelm Kahl, «Die älteste Hygiene der geistigen Arbeit. Die Schrift des Marsilius Ficinus De vita sana sive de cura valetudinis eorum, qui incumbunt studio litterarum (1482)», *Neue Jahrbücher für das klassische Altertum, Geschichte und deutsche Literatur und für Pädagogik*, 18 (1906), 482-546; Carol Kaske e John Clark “Introduction” in Marsilio Ficino, *Three Books on Life*, ed. crítica e trad. Carol Kaske e John Clark (Binghampton, NY: Medieval and Renaissance Texts and Studies, 1989) [*De Vita*], 3. Para uma apresentação sumária da sequência de trabalhos sobre a higiene laboral dos académicos a que o tratado de Ficino dá origem, ver: Heinrich Schipperges, “Diätetik für den »homo literatus«. Ein historischer Beitrag zur Gesundheit der Gelehrten.”. In: *Semper Attentus. Beiträge für Heinz Götze*. Ed. K. F. (Berlin: Springer, 1977) 308-16.

Ficino não se limita às práticas mais usuais de diagnóstico e tratamento do humor e temperamento melancólicos, consonantes com abordagem galénica dominante em sua época, ele é também um dos primeiros proponentes da astrologia médica⁹. As influências astrais haviam sido consideradas sobretudo na medicina árabe, também no caso do tratamento da melancolia. A astronomia, ainda indistinta daquele saber preditivo, vinha ganhando reputação enquanto ciência. Mas antes mesmo das teses de Copérnico, a influência do Sol sobre os planetas regentes, fora já postulada por Gemisto Plethon cuja doutrina teria sido uma das fontes de inspiração para a fundação e desenvolvimento da Academia Platónica florentina.

A par da tomada de Constantinopla em 1453 e da conseqüente transferência dos manuscritos gregos e dos seus interpretes para latitudes ocidentais, a expulsão dos judeus da Península Ibérica em 1492 foi determinante para a difusão de uma outra fonte do ocultismo, a Cabala¹⁰.

Ainda que abordados através da hierarquia cósmica, o sofrimento continuado assim como a inquietude que caracterizam a melancolia podem ser vistos como propícios a uma exploração existencial de si mesmo. Se bem que Ficino recuse o determinismo ao nível da ação humana¹¹, reconhece que nos astros estão inscritas as condições determinantes para a realização do homem de exceção¹².

O facto de Ficino se julgar padecente crónico da *atra bilis* é reforçado após a sua constatação de que Saturno é o regente de seu mapa astral. Isso explicaria a sua constituição débil e as dificuldades de expressão de que nos dão conta os seus biógrafos¹³. Apesar da faceta propícia de Saturno que se

⁹ Giancarlo Zanier, *La medicina astrologica e la sua teoria: Marsilio Ficino e i suoi contemporanei* (Roma: Edizioni dell'Ateneo e Bizzarri, 1977).

¹⁰ Ainda assim, segundo a própria Frances A. Yates: “Marsilio Ficino does not use Cabala or Cabalistic methods in his Neoplatonic theology, philosophy, or magic” *The Occult Philosophy of the Elizabethan Age*. (London and New York: Routledge Classics, 2001 [1979]), 20.

¹¹ Ernst Cassirer, *Individu et Cosmos dans la philosophie de la Renaissance* (Paris: Minuit, 1983), 141-147.

¹² Como o expressa Michael Theunissen focando a atividade individual diferenciadora deste anteprojecto de modernidade: “[d]ie produktive Potenz der Melancholie in die Kontemplation gesetzt zu haben, darf sich Ficino, für den die ganze *vita separata* der Überragenden eine *vita contemplativa* war, als Verdienst anrechnen.” *Vorentwürfe von Moderne. Antike Melancholie und die Acedia des Mittelalters* (Berlin: de Gruyter, 1996), 52.

¹³ Tendo em conta a biografia escrita por Giovanni Corsi, Ficino tem uma fisionomia disforme, corcundismo e dificuldades na fala, com gagueês esporádica e cecear, cf. Hankins, *Plato in the Italian I*, 277.

desenha no antigo Neoplatonismo e se adensa com Dante¹⁴, tais convicções que informam o mundo intelectual do início do renascimento italiano são insuficientes para rever a convicção do humanista Ficino de que seu mapa astral regido por Saturno o sentencia a constantes padecimentos e tribulações de diversa ordem. Numa carta breve enviada a seu amigo Giovanni Cavalcanti, Ficino dá conta de uma crise intensa: “[c]ontudo, por estes dias não sei, de algum modo, aquilo que quero. Ou talvez não queira o que sei e queira o que não sei”¹⁵. Atribui este estado de incerteza existencial profunda à posição de Saturno. Receberá uma resposta incisiva que enaltece a outra face da regência saturnina, com uma enumeração das qualidades e potencialidades únicas decorrentes da sua ascendência, elencando as suas capacidades e a singularidade dos seus feitos¹⁶:

Responde-me ainda, de onde provém a tua memória de tantas coisas capacíssima que é tão tenaz, que a cada momento, tem presentes todas as coisas que viste ou ouviste, que não só se recorda das coisas mas de quem as fez, em que tempo e lugar? Acusas Saturno que quis que superasses os outros homens tal como ele supera os outros planetas¹⁷.

Para lá desses dons, o facto de Ficino partilhar esta regência astral com a de Platão, cujo horóscopo fora celebrado pelos membros da Academia platónica de Florença¹⁸, favorece a consolidação do seu carisma, requisito crucial para a sua investidura como autoridade em matéria astral e mágica. Além de médico e padre, Ficino constrói a sua *persona* de mago¹⁹. O modo acrítico

¹⁴ Vide Raymond Klibansky, Erwin Panofsky e Fritz Saxl *Saturn and Melancholy: Studies in the History of Natural Philosophy, Religion and Art* (Nendeln: Kraus, 1979 [1964]), 252-6.

¹⁵ “Ego autem his temporibus quid velim, quodammodo nescio. Forte et quod scio nolim, et quod nescio volo” Marsilio Ficino, *Le Divine lettere del gran Marsilio Ficino tradotte in lingua toscana da Felice Figliucci senese*, Ed. S. Gentile (Roma: Storia e Letteratura, 2001), t. I, lib. III, ep. 21, p. 423.

¹⁶ Erwin Panofsky, *The Life and Art of Albrecht Dürer*, 4ª ed. (Princeton, N. J.: Princeton University Press, 1955), 167.

¹⁷ “Ad hoc etiam te respondere velim, unde memoria illa tot rerum capacissima, quae adeo tenacissima est, ut quolibet momento sibi omnia adsint quae unquam vidisti aut audisti, nec tantum res tenet, sed quibus eae gestae sunt, meminit temporum atque locorum. Tu ne ergo Saturnum incusabis, qui te tantum ceteros homines superare voluit, quantum ipse ceteros planetas superat.” Ficino, *Le Divine lettere*, t. I, lib. III, ep. 22, 425.

¹⁸ O mapa astral de Platão foi primeiramente elaborado por Firmicus Maternus. Cf. Kaske e Clark, “Introduction”, 22. Ficino remete a Francesco Bandini o horóscopo de Platão, cf. Ficino, *Le Divine lettere*, t. I, lib. IV, ep. 17, 525.

¹⁹ Raphael Falco, “Marsilio Ficino and vatic myth”, *Modern Language Notes*, CXXII, 1 (2007), 101-111.

como tende a aceitar os relatos sobre figuras heroicas e míticas como Hermes Trismegisto ou Orfeu é compreensível se tivermos em conta que, ao invés de se repelirem mutuamente, razão e “pensamento mágico” combinam-se na cosmovisão do Neoplatonismo. Nesse sentido, deve reconhecer-se a tensão de que Ficino se revela cativo, a descoberta do lugar do homem no cosmos depende do acesso à fonte primária dos segredos que o tempo ocultou. Por vezes Ficino recolhe as opiniões veiculadas pelas antigas obras, tomando-as em seu valor facial como reveladoras em si mesmas, independentemente das circunstâncias históricas da sua produção. Essa atitude torna-se mais notória quando o tema é esotérico pois os mistérios da *prisca theologia* ou da *philosophia oculta* remetem para um saber originário que se deve preservar intacto e cuja transmissão é secreta²⁰.

Os contributos da astrologia e da magia participam da renovação de um tópico que subsistira nos tratados médicos, mas permanecia sem aprofundamento ou consideração que tomasse seriamente as suas pretensões. Trata-se da teoria segundo a qual a melancolia é a condição de genialidade humana, uma forma de equilíbrio no desequilíbrio. É a recuperação desse tópico que permite ir além da auscultação tipificada do padecimento e abre a uma compreensão estética da figura do melancólico que que não se deixa esgotar no discurso médico nascente. Trata-se de uma compreensão estética em duas aceções distintas, ainda que abertas a múltiplos cruzamentos. Primeiramente, por implicar a consideração do modo como o melancólico, por força da particularidade da sua imaginação, é suscetível a afeções dos sentidos externos que interferem no exercício das suas faculdades. Em segundo lugar, porque as debilidades e os feitos melancólicos têm expressão cimeira nas artes literárias e na figuração artística²¹.

A melancolia assume um papel importante não só na prática médica propriamente dita mas também noutros discursos. Tomando como guia aque-

²⁰ “Marsilio Ficino believed that there was a continuous tradition of philosophy that began with the renowned writings attributed to Hermes Trismegistus, Zoroaster, Orpheus, and Pythagoras (writings which we know to be apocryphal products of late antiquity) and stretched through Socrates and Plato to the Platonic schools of later antiquity, and through the Byzantine, Arabic, and medieval Platonists down to Cusanus and to himself”. Paul O. Kristeller, “Philosophy and humanism in Renaissance perspective” in *The Renaissance Image of Man and the World*, ed. B. O’Kelly, 29-51 (Columbus: Ohio State University Press, 1966), 39.

²¹ Parece-nos excessivo o juízo por parte de Panofsky de que Ficino “não tem qualquer interesse na arte” Panofsky, *The Life and Art*, 169. Sendo certo que as críticas platonicas à pintura como mimesis empobrecida da realidade têm certamente eco no filósofo, são notórias tanto a sua apreciação da música como prática criativa e curativa como, num âmbito mais lato, a sua ênfase na dimensão estética da terapia.

les que serão circunscritos por Robert Burton –o político²², o académico²³, o amoroso²⁴ e o religioso²⁵– vemos que Ficino é omissivo somente a respeito das repercussões da melancolia no domínio político. Dedicar-se à exposição do problema da melancolia no discurso académico – no *De Vita* –, mas também nos discursos amoroso (no *Comentário ao Symposium*) e religioso (de forma passageira mas assertiva na *Teologia Platónica*). Em todas essas instâncias está em causa uma desregulação da base fisiológica das afeções. Mas mesmo nas abordagens mais sumárias vem a revelar-se um aspeto importante das incursões de Ficino pelo padecimento melancólico. A desregulação está invariavelmente conexas com as expectativas daqueles discursos. São eles que lhe fornecem o contexto. O acometimento da melancolia tem sempre origem numa inconformidade relativamente aos códigos e fins de um determinado discurso, não apenas por defeito relativamente às suas prerrogativas, mas também por excesso.

A melancolia religiosa tem duas formas maiores. Numa, a devoção é levada ao extremo iniciando-se um processo de desincorporação, vivência entusiasmada que perdeu contacto com os dogmas da Igreja vigente. Na outra, a degradação dos humores propicia um défice da devoção. O sujeito abdica do dom do chamamento divino por forma a evitar as responsabilidades que o mesmo acarreta, o que configura em sentido próprio o pecado da *acedia*, ou renega a existência da divindade e a prestação de tributos.

No caso da melancolia amorosa, que se enquadra na antiga tradição do *amor hereos*, Ficino apresenta uma base fisiológica relativa ao consumo excessivo dos espíritos no ato de contemplação e à subsequente degradação da qualidade dos humores. Mas é importante destacar que a mesma não tem uma manifestação única. Por um lado, é passível de causar a absolutização da figura do amado, tornando indiferentes os demais entes, subvertendo a valoração ontológica do existente. Por outro, desencadeia o que chamarí-

²² Logo na sua célebre interpelação ao leitor “Democritus Junior to the Reader”, Burton apresenta a sua tese mais extrema de que a melancolia não é só uma doença dos indivíduos estando a tal ponto disseminada que atingiu as bases do “Corpo político”, cf. Robert Burton, *The anatomy of melancholy, what it is, with all the kinds, causes, symptoms, prognostics, and several cures of it. In three partitions...* (Philadelphia: Claxton & Company, 1883), 15 e ss.

²³ Ver a “Digression of the misery of Scholars, and why the Muses are Melancholy”, cf. Burton, *The anatomy of melancholy*, 1.2.3.15, 189-201. É na abordagem à melancolia dos académicos que Burton se reconhece tributário do filósofo florentino, cf. Kaske e Clark, “Introduction”, 24.

²⁴ Burton dedica-se ao exame detido da “Love-melancholy” na terceira secção de sua obra, cf.: Burton, *The anatomy of melancholy*, 3.2.5.2, 422 e ss.

²⁵ Da “religious melancholy” se ocupa na quarta e última secção do trabalho, cf. Burton, *The anatomy of melancholy*, 593 e ss.

amos de “dessublimação” do objeto amado, objeto de contemplação, pelo sobrevir de impulsos de contacto carnal.

2. Universo de mediações e influências

No *De Vita*, a apresentação inicial das vias de tratamento e alívio dos padecimentos específicos dos académicos conduz ao desfiar das suas causas e, subsequentemente, à procura de uma doutrina coerente com os compromissos filosóficos e religiosos do neoplatonismo de Ficino, nomeadamente a defesa da individualidade e da imortalidade da alma.

Em Ficino a teoria platónica da participação e as hipóstases Neoplatónicas entre o Uno e o múltiplo, o imaterial e o material, o movente e o movido, terão como produto uma hierarquização estrita do cosmos, um *ordo rerum* de gradação ínfima²⁶. Esta hierarquia, que retoma a ideia da Grande Cadeia do Ser²⁷, pode ser compreendida a partir de dois eixos autónomos que se prestam conjugações²⁸. No eixo horizontal constam os seres que se encontram num mesmo nível de referência ontológica, apresentando Ficino as “séries” terrestre, celeste e supraceleste²⁹. Quanto ao eixo vertical, ele perpassa aqueles níveis, predominando a influência dos níveis regentes sobre os inferiores, sendo que os seus impactos nunca são diretos mas sempre dependentes de mediadores, responsáveis pelas dinâmicas de afinidade, permitindo formas “naturais” e “voluntárias” de repelir ou atrair determinados elementos (veremos que o próprio mago é um dos elementos intermédios, cf. *Infra* §9).

Entre as quatro formas da “episteme das semelhanças” que Foucault propôs como horizonte de significação dos discursos da época renascentista, o *De Vita* prenuncia aquela que prevalecerá ao longo do século XVI, a analogia. Nela:

superpõem-se *convenientia* e *aemulatio*. Como esta, assegura o maravilhoso afrontamento das semelhanças através do espaço; mas fala, como aquela, de ajustamentos, de liames e de juntura [sic]. Seu poder é imenso, pois as similitudes que executa não são aquelas visíveis, maciças, das próprias coisas; basta serem as semelhanças mais subtis das relações. Assim alijada, pode tramar, a partir de um mesmo ponto, um número indefinido de

²⁶ Garin, *L’Umanesimo*, 121-2.

²⁷ Acerca da génese desta ideia ver a obra de Arthur Lovejoy composta a partir das suas William James Lectures de 1933: *The great Chain of Being. A Study of the History of an Idea* (Harvard University Press, 1936), 24 ss.

²⁸ Kaske e Clark, “Introduction”, 42.

²⁹ Veja-se a sua exposição em *De Vita* III, 14, 308-12. Deve assinalar-se a conformidade com o *Heptaplus* de Pico della Mirandola.

parentescos. (...). O espaço das analogias é, no fundo, um espaço de irradiação. Por todos os lados, o homem é por ele envolvido; mas esse mesmo homem, inversamente, transmite as semelhanças que recebe do mundo. Ele é o grande fulcro das proporções — o centro onde as relações vêm se apoiar e donde são novamente refletidas³⁰.

Fora do sistema das semelhanças nenhum conhecimento é possível, sendo que a investigação das propriedades de cada elemento requer um decifrar das assinaturas divinas, dos indícios de uma abertura do sistema³¹. Compete ao homem encontrar as semelhanças entre as coisas, tanto no eixo horizontal como no vertical, por forma a poder restabelecer uma ordem harmoniosa.

Na *Teologia Platónica* Ficino posiciona-se no intenso debate em torno da subsistência imaterial da alma, centrado sobretudo na interpretação do *De Anima* de Aristóteles. A teoria da alma que aí expõe aponta o Céu como o seu elemento, correspondendo à ânsia de Felicidade. De acordo com a doutrina do Logos cristão, a alma encarna por forma a conhecer os particulares³². Mas a sua dimensão imaterial, que sustenta a possibilidade da eternidade da alma individual, permanece salvaguardada, remetendo para a parte e função intelectual da alma.

Ao abordar o surgimento da vida humana Ficino refere que é a própria natureza que recorre aos encantamentos dos níveis superiores, formando o embrião a fim de atrair o espírito vital que, em conformidade com a tradição, tem o seu centro de irradiação no coração³³. Por sua vez, esse princípio de vitalidade, capaz de assegurar as funções vegetativas do corpo, será parte do engodo que atrai a alma a encarnar³⁴. Atendendo à sequência dos sentidos dominantes no processo ontogenético mas também às conceções aristotélicas acerca dos sentidos da alma, Ficino estabelece uma gradação dos prazeres sensíveis de acordo com o *medium* envolvido. Mas, também aqui, é a grelha de associações astrais que explica a gradação valorativa. Vénus remete para as formas de conhecimento sensível mediado na carne (o olfato, o tacto e o gosto). Já os sentidos exteriores, mediados pelo ar (ou pelo espírito), estão mais próximos da razão, são regidos por Mercúrio. Assim, a escuta e a visão, por seu contacto sensível ser intermediado pelo ar, referem formas mais elevadas do sentido externo, algo que se revelará decisivo para o delinear das vias de intervenção terapêutica.

³⁰ Michel Foucault, *As palavras e as coisas: Uma arqueologia das ciências humanas*, 8ª ed. (São Paulo: Martins Fontes, 1999), 29, 30.

³¹ Foucault, *As palavras*, 35 e ss.

³² Marsilio Ficino, *Platonic Theology*, 6 vols. (Cambridge/London: Harvard University Press, 2001), trad. Michael Allen c/ John Warden, vol. 5, XVI:1, 250.

³³ *De Vita*, III: 24, 377.

³⁴ *De Vita*, III: 26, 386.

O conhecimento dos particulares inicia-se com a sensação. É a partir do sentido externo que se produz a imagem de um certo objeto. Tal imagem incorpórea permite uma conceção mais exaustiva do objeto percecionado, a partir da sua tematização imaginativa de tipo espontâneo. A posterior categorização tem já uma dimensão intencional, mas ainda não conceptualiza o objeto de acordo com os seus predicados universais. Tal tipo de conhecimento é possível somente pela atividade do intelecto, capaz de aceder às essências.

A ordenação das faculdades anímicas de Ficino distingue-se do ternário clássico -imaginação, razão e memória- e abre à consideração de um domínio do Intelecto sem correlação com as partes físicas da alma. A imaginação é preservada como faculdade, mas Ficino substitui a memória pela “razão discursiva” e introduz a “razão intuitiva” (*mens*), conceitos de cunhagem claramente platónica³⁵. Tanto a imaginação como a razão discursiva são influenciáveis pela *phusis*. Mas a razão intuitiva é autónoma relativamente ao registo fisiológico.

Nas obras anteriores ao *De Vita*, Ficino apresentou cinco níveis de composição do cosmos: Deus, Anjos, Alma, Qualidade e Corpo. A substituição da ontologia de Plotino, baseada na tétrade, pela proposta de cinco esferas do ser, permitirá a Ficino posicionar a alma como elemento central, median-do entre o mundo divino e o físico, mas também entre o macro e o micro-cosmos³⁶. Esta mesma topologia tem duas alterações no esquema apresentado no *De Vita*, contudo, ainda que concernentes a funções de mediação, tais modificações não alteram o fundamental do esquema. A substituição de Anjos por *Mens* autoriza uma consideração mais abrangente das entidades na dependência do Uno. Já a “qualidade”, que nos escritos anteriores medeia entre a alma e o corpo, é substituída por *spiritus*, um termo mais conforme à terminologia médica que rege a obra.

O termo “espírito”, ainda que propício confusões entre os espíritos mundanos [*spiritus mundanus*] e os espíritos produzidos no corpo [*spiritus humanus*] (ver infra), garante um maior alcance à descrição da ordem formal das diferentes funcionalidades do corpo e da relação com a alma, sendo o *pivot* em que assenta parte fundamental do projeto de resposta terapêutica a que a obra se propõe.

Procurando adaptar as transformações médicas da doutrina da *pneuma* estóica ao organicismo Neoplatónico, Ficino apresenta o *spiritus* como elemento mediador, entre corpo e alma. Duas divisões estão vigentes em para-

³⁵ Esta nova topografia, que será subscrita por Agrippa no *De occulta philosophia* [1533], tenderá a decair em autores posteriores, cf. Winfried Schlegel, *Melancholy, Genius and Utopia in the Renaissance* (Wiesbaden: Otto Harrassowitz, 1991), 31 e ss.

³⁶ Paul O. Kristeller, *The Philosophy of Marsilio Ficino*, trad. Virginia Conant (New York: Columbia University Press, 1943), 106-9.

lelo, uma primeira, de tipo universal, entre mente, *spiritus mundanus* e matéria, e outra, a ela subordinada, referente à natureza humana, que discrimina entre *psyché*, *physis* e *spiritus humanus*. Por sua vez, este último é divisível em natural, vital e animal, consoante o seu local de produção, propriedades e funções³⁷. A terminologia, ordenação e atribuições empregues por Ficino estão em concordância com a medicina galénica e a divisão tripartida da alma³⁸. O espírito natural é segregado pelo fígado e assegura os processos nutritivo e reprodutivo³⁹. O espírito vital concentra-se no coração e, além de fornecer o calor vital, está associado à resposta emocional. Já o espírito animal, na base da doutrina moderna dos “espíritos animais”, é originado na sede de produção do calor vital, o coração, e ascende ao cérebro como instrumento da alma. Trata-se do espírito menos corpóreo, produzido a partir das matérias mais voláteis do sangue. A sua atividade está circunscrita ao cérebro⁴⁰. Ficino apresenta-o como:

instrumento do próprio espírito, que os médicos definem como vapor de sangue puro, subtil, quente e claro. Depois de gerado pelo calor do coração a partir do sangue mais fino, ascende ao cérebro e aí a alma utiliza-o continuamente no exercício dos sentidos interiores bem como dos exteriores. Portanto, o sangue serve o espírito, o espírito os sentidos e, por fim, os sentidos a razão.⁴¹

Para além da sua ação, a grande diferença entre o espírito que flui pelo corpo humano e os espíritos do “espírito do mundo” [*spiritus mundi*] é a sua génese ontológica. Se o primeiro é gerado a partir do aquecimento do sangue

³⁷ Klibansky et al., *Saturn and Melancholy*, 264 e ss.

³⁸ *De Vita*, III:6.

³⁹ *De Vita* II:18, 225.

⁴⁰ *De Vita* III, 11. Cf. Werner Deuse, *Untersuchungen zur mittelplatonischen und neuplatonischen Seelenlehre* (Mainz: Wiesbaden, 1983), 218 e ss.

⁴¹ “Instrumentum eiusmodi spiritus ipse est, qui apud medicos vapor quidam sanguinis purus, subtilis, calidus et lucidus definitur. Atque ab ipso cordis calore ex subtiliori sanguine procreatus volat ad cerebrum; ibique animus ipso ad sensus tam interiores quam exteriores exercendos assidue utitur. Quamobrem sanguis spiritui servit, spiritus sensibus, sensus denique rationi”. *De vita* I, 2, 110. As traduções a partir do latim são da nossa responsabilidade. Tiveram em consideração algumas das opções presentes na tradução francesa de Guy Le Fèvre de La Boderie (*Les trois livres de la vie*) publicada em 1581, na edição espanhola de Marciano Villanueva Salas (*Tres libros sobre la vida* [2016]) e inglesa de Carol Kaske e John Clark (*Three Books on Life* [1989]). A paginação remete para a edição crítica proposta por estes autores, sendo precedida pela indicação do respectivo livro e capítulo.

no coração⁴², da ação dos humores ou do processo digestivo⁴³, o segundo emana da *anima mundi*.

É importante destacar de antemão que o tratamento da melancolia segue estas convicções basilares, mas presta-se ainda assim a uma fundamentação não metafísica que preserva princípios do “pragmatismo” hipocrático-galénico⁴⁴. Um aspeto diferenciador da escrita médica de Ficino, já evidenciado no seu tratado vernacular sobre a praga - *Consiglio contro la pestilenza* [1481]-, é o facto de, para além de se abster da prédica sobre os benefícios da vida eterna, prática constante nos escritos coetâneos deste género, o autor se privar também de clamar por uma reforma política dos costumes como via que atenuaria a incidência das patologias⁴⁵.

3. O projecto do *De Vita*

Apesar das afirmações de Ficino quanto à sua paternidade, o *De Vita* não se urdiu como empreendimento uno nem obedeceu a um esquema prévio. O trabalho é publicado na íntegra em 1489, tendo suas partes circulado previamente sob a forma de códices. Em 1480, Ficino conclui aquele que viria a ser o primeiro livro da obra, então intitulado “De vita sana”, prolongando-o, já em 1489, com o “De vita longa”. Quanto ao terceiro livro, que, sob o título “De vita coelitus comparanda”, fora inicialmente destinado ao comentário da quarta das *Enéadas* de Plotino, Ficino decidiu, naquele mesmo ano de 1489, adicioná-lo às partes já concluídas⁴⁶.

Ficino apresenta o *De Vita* como resposta a um dever para com o seu pai natural, que se ocupara da fisiologia humana, em particular da cirurgia. O intuito de desenvolver aspetos que ficaram latentes no tratamento da alma imaterial, faz com que a obra se oriente para o desígnio de tratar o homem como um todo, considerando o suporte físico da alma.

Durante longo tempo exerci medicina salutar para as almas sob Platão, depois de traduzir todos os seus livros compus de imediato dezoito livros dedicados

⁴² *De Vita* I: 2, 110.

⁴³ *De Vita* III: 3, 257.

⁴⁴ Kristeller, *The Philosophy of Marsilio Ficino*, 213-4.

⁴⁵ Tais ausências não serão estranhas à relação tensa que Ficino mantém com Lourenzo di Medici, seu novo patrono. Cf. Paul Russell, „Ficino’s *Consiglio contro la pestilientia* in the European tradition“, in: *Verbum. Analecta Neolatina* 1(1999), 86-97, 93.

⁴⁶ John R. Clark, “The Manuscript Tradition of Marsilio Ficino’s *De vita libri três*”, *Manuscripts* 27 (1983), 158-64.

à imortalidade das almas e à felicidade eterna, tendo retribuído o meu pai Medici o melhor que pude. Para satisfazer o meu verdadeiro pai Médico⁴⁷ compus um livro *Acerca dos cuidados de saúde dos Académicos*.⁴⁸

Explica mais adiante que:

[e]sta minha alma, ainda que siga sua vida convosco [Lourenço de Médici] como sua pátria abençoada, ainda assim permanece, como dizem os teólogos, inquieta enquanto não receber este trabalho da ciência natural como seu corpo⁴⁹.

Logo no primeiro capítulo se apresenta um esquematismo regente da atividade dos literatos. O Céu, a Alma e a Terra têm musas correspondentes. Nesta estrutura triádica, a par do pai e do professor, figuras que continuam associadas à palavra como dádiva de vida, Ficino inclui também o Médico:

que deve dar uma mão à sua evolução [dos *litterarum studiosis*] através de conselhos salutare e medicamentos, dos que já têm os céus, a mente, o pai e o perceptor⁵⁰.

Ao focar as atividades e competências que o leitor deverá desenvolver, Ficino faz ressoar ao longo de toda a obra a advertência de que a vida longa e sã não está assegurada desde o início⁵¹, estando condicionada pela compleição natural, pelo tipo de ocupação individual e pelas influências astrais.

⁴⁷ Ficino recorre com frequência ao jogo de palavras entre Medici e medicus, cf. Klibansky et al., *Saturn and Melancholy*, 262. Diotifeci di Agnolo di Giusto, pai de Ficino, fora o médico pessoal favorito de Cosimo de' Medici que o filósofo identifica como seu patrono e pai platónico, vide: Kaske e Clark, "Introduction", 18.

⁴⁸ "Iamdiu igitur sub Platone salutarem animorum exercui medicinam, quando post librorum omnium eius interpretationem, mox decem atque octo De animorum immortalitate libros et aeterna felicitate composui, ita pro viribus patri meo Medici satisfaciens. Medico vero patri satis deinceps faciendum putans, librum *De litteratorum valetudine curanda* composui" Ficino, *De Vita*, Prooemium, 102-4.

⁴⁹ "At animus iste meus, etsi in beata quadam quasi patria penes te vitam agit, verumtamen, quod et theologi volunt, inquietus est interea, donec opus id physicum tanquam suum corpus accipiat." *De Vita*, Prooemium, 104.

⁵⁰ "...qui manum euntibus porrigat, salutaribus que consiliis atque medicinis adiuvet eos, quos neque coelum neque animus neque paterfamilias praeceptorve destituit." *De Vita* I, 1, 108.

⁵¹ "Vitam vero longam non solum ab initio semel fata promittunt, sed nostra etiam diligentia praestat." *De Vita*: II, I: 166.

No seguimento do *Liber de conservanda juventute et retardanda senectute* de Arnaldo de Vilanova⁵², Ficino apresenta uma dietética que favorece tanto a inoculação contra as afeções que conduzem à melancolia, como ao alívio desta disposição para a qual tendem os académicos.

O livro II do *De Vita* compulsa regras de conduta e receitas com vista à minimização dos efeitos nefários do humor, mas igualmente do desgaste provocado pela superação dos limites, em particular a transgressão dos ritmos comuns da vigília e do sono e a exerceção anormal da imaginação. A extensão da vida sã do académico não é considerada como fim em si mesmo ou de modo indeterminado. Ela permitirá ao académico um melhor cumprimento das tarefas que lhe estão confiadas, devendo como tal ser considerada parte integrante do seu compromisso. Assim reza o capítulo primeiro do livro II: “Ad perfectionem scientiae necessaria est vita longa, quam etiam diligentia praestat”. No caso de Ficino, tal intento teve como corolário o completar da missão terrena da tradução e compreensão aprofundada dos escritos platónicos, projeto a que acresceram, para além do estudo dos escritos neoplatónicos, a recolha e a triagem do *Corpus Hermeticum*.

A exposição de Ficino é conforme à doutrina segundo a qual a capacidade de discernimento ético se vai aprimorando na maturidade. Significa isto que, além do tempo útil aplicado no estudo ou no aperfeiçoamento da arte, a vida longa e sã do académico é também o garante de um saber reflexivo que lhe permite uma visão de conjunto sobre o seu próprio labor, tendo por fito a sua transformação qualitativa.

4. As causas da melancolia

O melancólico, sobretudo aquele cuja compleição é inata, surge numa posição ambígua, bem demonstrada quando se dedica aos estudos académicos. Se esse humor for mantido em condições de temperatura ótima e sua atividade tiver lugar nos períodos propícios, ele pode beneficiar da conjugação entre a elevação e a concentração, acedendo à revelação da mais profunda harmonia do cosmos. Contudo, justamente pela exigência física e psíquica implicada em tais atividades contemplativas, o académico está sempre sujeito a desequilíbrios que, sempre tendo um correlato fisiológico,

⁵² Vilanova procede da tradição galénica para afirmar o cuidado médico bem para lá dos estritos limites da restituição das funções fisiológicas, como condição de optimização das faculdades intelectivas, morais e espirituais. Como tal, recusa o estatuto meramente técnico da profissão médica, afirmando-a polemicamente como via alternativa às profesadas pelo filósofo moral e pelo padre. Joseph Ziegler, *Medicine and Religion c.1300. The Case of Arnau de Vilanova* (Oxford: Claredon, 1998), 152-57.

incluem diversos níveis de afetação para lá daqueles decorrentes da constituição inata. Ficino considera sobretudo três grandes eixos: o ocupacional, o dietético-farmacológico e o mágico-astral.

Logo no quarto capítulo do primeiro livro, apresenta Ficino os três tipos de causa que contribuem para a incidência da melancolia entre os *litterati*: “a primeira é a celeste, a segunda natural e a terceira humana”⁵³.

A causa celeste é atribuída à regência planetária do melancólico, dividida entre Saturno e Mercúrio⁵⁴:

Celeste porque Mercúrio, que nos convida a investigar as doutrinas, e Saturno, que faz com que sejamos perseverantes na investigação e, uma vez alcançada, a conservemos, são segundo os astrónomos de certo modo frios e secos – se é verdade que Mercúrio não é frio, a proximidade ao Sol faz com que seja muito seco –, tal como a natureza melancólica de acordo com os médicos⁵⁵.

É a semelhança com a constituição natural dos melancólicos, que pode ser adquirida pelos literatos de outras compleições naturais em virtude das especificidades de sua atividade, que explica a influência destes astros. Essa semelhança é desencadeada no próprio ritmo do trabalho. A celeridade de Mercúrio, similar ao carácter expedito no tratamento das doutrinas, é caracterizada por um calor que seca. Mas a ela se segue uma descida ao centro, ao elemento terrestre próprio da frieza e gravidade de Saturno. É esse arrefecimento que permite fundear os pensamentos, mas a sua recorrência, bem como a dificuldade das matérias tratadas, podem provocar um entorpecimento da atividade cerebral.

Sempre que a causa da tristeza é eminentemente celeste o indivíduo transviou-se na sua abertura às influências cósmicas. Não se trata primeiramente de um bloqueio mas de um desvio em que se torna recetivo a elementos danosos evidenciados nas demais causas.

Quando a causa é natural o engrossar da bílis negra, resultado de uma combustão repetida desse humor, é o responsável pelo torpor. Ficino destaca como o seu predomínio é causado por uma atracção no sentido da terra, própria da compenetração dos estudiosos. Mas nota que, ao mesmo tempo, é a ida ao cerne que possibilita a ascensão contemplativa:

⁵³ “...prima coelestis, secunda naturalis, tertia est humana” *De vita* I, 4, 112. Estas causas delineadas por Ficino estão em linha com a divisão galénica entre os não-naturais, as causas naturais, e os contra-naturais (ou supranaturais).

⁵⁴ Sobre a natureza composta da influência planetária, vide: *De vita* III: 24, 376.

⁵⁵ “Coelestis quoniam Mercurius, qui ut doctrinas investigemus invitat, et Saturnus qui efficit ut in doctrinis investigandis perseveremus inventasque servemus, frigidi quodammodo sicquique ab astronomis esse dicuntur - vel si forte Mercurius non sit frigidus, fit tamen saepe Solis propinquitate siccissimus- qualis est natura apud medicos melancholica” *De Vita* I: 4, 112.

[a] causa natural consiste no facto de que para adquirir conhecimento das ciências, sobretudo as difíceis, é necessário que a alma se recolha do exterior ao interior como desde a periferia ao centro e que, enquanto especula, permaneça imóvel no centro (como poderia dizê-lo) do homem. Recolher-se da circunferência ao centro, e permanecer no centro, é próprio sobretudo da Terra, à qual a bilis negra é similar. Portanto, a bilis negra incita continuamente a alma a recolher-se nela e a residir em si, contemplando-se. Sendo similar ao centro do mundo, força a investigação para o ângulo dos assuntos particulares e conduz à contemplação das realidades mais elevadas, pois está em harmonia com Saturno, que é o mais elevado dos Planetas. Por sua vez, a própria contemplação adquire por via de uma recoleção e compressão contínuas, uma natureza muito similar à da bilis negra⁵⁶.

É importante assinalar que o facto de se considerar a causa natural não implica uma imutabilidade da constituição individual. Pelo contrário, a *krasis* está sempre sujeita a transformações decorrentes da ingestão de alimentos ou do impacto causado pela percepção de elementos sensíveis, considerados nefastos quando, por exemplo, estão conotados com a negrura. Ainda de acordo com a doutrina da ação do semelhante sobre o semelhante, determinadas paixões tingem o espírito de negro podendo causar a melancolia⁵⁷. A causa natural antecipa a humana, distinguindo-se esta última por a melancolia não advir de uma influência exterior ou circunstancial sobre a constituição, mas da atividade mesma do indivíduo.

A causa humana, em certos pontos difícil de dissociar da natural, remete para a espessura excessiva do sangue decorrente da atividade e dos hábitos adquiridos. Sua explicação segue a teoria galénica e identifica a forma não natural de bilis negra como a mais danosa. Ela resulta da combustão massiva dos espíritos mais subtis e do desequilíbrio fisiológico e “funcional” induzido pela incapacidade de os repor em tempo útil. A tese ficiniana da “melancolia adusta” irá pautar as incursões dos autores modernos nas formas mais debili-

⁵⁶ “Naturalis autem causa esse videtur, quod ad scientias praesertim difficiles consequendas necesse est animum ab externis ad interna tanquam a circumferentia quadam ad centrum sese recipere atque, dum speculatur, in ipso (ut ita dixerim) hominis centro stabilissime permanere. Ad centrum vero a circumferentia se colligere figique in centro maxime terrae ipsius est proprium, cui quidem atra bilis persimilis est. Igitur atra bilis animum, ut se et colligat in unum et sistat in uno contempleturque, assidue provocat. Atque ipsa mundi centro similis ad centrum rerum singularum cogit investigandum, evehitque ad altissima quaeque comprehendenda, quandoquidem cum Saturno maxime congruit altissimo planetarum. Contemplatio quoque ipsa vicissim assidua quadam collectione et quasi compressione naturam atrae bili persimilem contrahit.” *De Vita* I, 4, 112-4.

⁵⁷ *De Vita* I: 10, 132-133. Cf. Kaske e Clark, *Introduction*, 40.

tantes de melancolia⁵⁸. Paradoxalmente, tendo em conta que Ficino atende aos efeitos das afeções no equilíbrio dos humores, a introdução desta conceção no discurso médico nascente terá por consequência o secundarizar das afeções reativas, passando a considerar a melancolia como transtorno do humor.

A causa humana, o mesmo é dizer, a que depende de nós próprios, é a seguinte: uma vez que a agitação frequente da mente seca severamente o cérebro, resulta que, quando a humidade foi consumida – sendo a humidade o suporte do calor natural – o próprio calor se extingue também, de modo que a natureza do cérebro se torna seca e fria, conhecida qualidade terrestre e melancólica. Além disso, pelas frequentes investigações os espíritos em movimento incessante dispersam. Mas quando eles se dispersam é necessário restaurá-los a partir do sangue mais subtil. Daí que, quando as partes mais subtis e claras do sangue se consomem o sangue restante se torna mais espesso, seco e negro.⁵⁹

A melancolia adusta provoca uma degradação das funções cognitivas e contemplativas pois a continuação das suas atividades passa a depender do consumo de espíritos produzidos a partir de partes menos nobres do sangue e de outros humores.

A degradação da atividade cognitiva é também causada por dificuldades no processo digestivo, desencadeando a produção de vapores que, em certos casos, ascendem ao cérebro provocando a sua confusão⁶⁰.

Além disso, a natureza na contemplação está inteiramente direcionada para o cérebro e o coração abandonando o estômago e o fígado. Por esta razão, os alimentos, em especial os mais suculentos e duros, têm má cocção, o sangue torna-se frio, espesso e negro. Finalmente, com reduzido exercício físico, as excrecências não são expulsas e os vapores densos e escuros não são exalados⁶¹.

⁵⁸ Cf. Jennifer Radden, *Moody Minds Distempered: Essays on Melancholy and Depression* (New York: Oxford University Press, 2008), 183.

⁵⁹ “Humana vero, id est ex nobis, causa est: quoniam frequens agitatio mentis cerebrum vehementer exsiccat, igitur humore magna ex parte consumpto, quod caloris naturalis pabulum est, calor quoque plurimum solet extinguere, unde natura cerebri sicca frigidaque evadit, quae quidem terrestris et melancholica qualitas nominatur. Praeterea ob frequentissimum inquisitionis motum spiritus quoque moti continue resolvuntur. Resolutos autem spiritus ex subtiliori sanguine instaurari necessarium est. Quapropter subtilioribus clarioribusque sanguinis partibus saepe consumptis, reliquus sanguis necessario densus redditur et siccus et ater” *De Vita* I: 14, 114.

⁶⁰ Tese que surge no tratado de Galeno *Acerca das Doenças e Sintomas*, cf. Ian Johnston, *Galen on Diseases and Symptoms* (Cambridge: Cambridge University Press, 2006), 254.

⁶¹ “Accedit ad haec quod natura, in contemplatione cerebro prorsus cordique intenta, stomachum heparque destituit. Quare alimentis praesertim vel uberius vel durioribus male concoctis, sanguis inde frigidus crassusque et niger efficitur. Postremo nimio membrorum otio neque superflua excernuntur, neque crassi fuscique vapores exhalant.” *De Vita* I: 14, 114.

Ficino precisa que:

[d]e entre todos os literatos, são especialmente oprimidos pela bÍlis negra aqueles que se dedicam assiduamente ao estudo da filosofia, retirando sua mente do corpo e coisas corpóreas e aplicando-a nas coisas incorpóreas. Quanto mais difícil é o trabalho maior será a aplicação requerida e quanto mais aplicam a mente à verdade incorpórea, mais compelidos são à sua completa disjunção do corpo. Portanto, o seu corpo está quase semimorto e frequentemente melancólico. Aquilo que o nosso Platão significa no *Timeu*, dizendo que a alma que frequentemente contempla as coisas divinas com intenção vigorosa, cresce de tal modo através da alimentação e torna-se tão poderosa que vai para além de seu corpo, para lá do suportável pela natureza corpórea, por vezes também em agitação veemente, sendo que ou se evade dele ou o dissolve⁶².

O desencadeamento do furor como via contemplativa é um predicado exclusivo do homem de compleição melancólica, mas como veremos a respeito da melancolia religiosa, não é clara uma continuidade entre o nível fisiológico que ocasiona o furor, nas modalidades profética e contemplativa, e as aptidões individuais.

5. Os males dos Literatos

Como vimos, a causa humana é aquela que é imputável aos hábitos e comportamento humano, tendo em conta suas consequências fisiológicas. No caso do acadêmico explica-se por uma vida sedentária que favorece o engrossamento do sangue, assim como a secura do cérebro ocasionada pela sua intensa atividade. Esta é a causa privilegiada pois é aquela cuja erradicação depende diretamente da modificação dos hábitos.

É ao abordar os efeitos da execução contínua nas atividades intelectivas e na contemplação que Ficino propõe uma explicação para os distúrbios fisiológicos. Aquelas implicam o consumo dos espÍritos mais finos que

⁶² “Maxime vero litteratorum omnium hi atra bile premuntur, qui sedulo philosophiae studio dediti mentem a corpore rebusque corporeis sevocant incorporeisque coniungunt, tum quia difficilius admodum opus maiori quoque indiget mentis intentione, tum quia quatenus mentem incorporeae veritati coniungunt, eatenus a corpore disiungere compelluntur. Hinc corpus eorum nonnunquam quasi semianimum redditur atque melancholicum. Quod quidem Plato noster in Timaeo significat, dicens animum divina saepissime et intentissime contemplantem alimentis eiusmodi adeo adolescere potentemque evadere, ut corpus suum supra, quam natura corporis patiat, exsuperet ipsumque vehementioribus agitationibus suis aliquando vel effugiat quodammodo vel nonnunquam quasi dissolvere videatur.” *De Vita* I: 14, 114.

ascendem ao cérebro após sua produção a partir do sangue mais fino aquecido no coração. A quantidade produzida torna-se insuficiente para corresponder ao requerido pelas atividades mentais, ao mesmo tempo que o sangue, desprovido daquelas partes nutritivas, se torna mais espesso. Gera-se um ciclo vicioso em que o estômago e o fígado vão perdendo irrigação e o calor vital, tendo por consequência a incapacidade de efetuar uma adequada digestão dos alimentos requerida para a produção da forma mais sutil de sangue. A vida sedentária contribui também para a persistência deste quadro uma vez que impossibilita tanto a excreção como a renovação dos humores⁶³.

Ficino detalha o processo fisiológico. A atividade mental exigente leva ao consumo dos componentes mais leves do sangue, tornando-o pesado e grosso. Após tal atividade tende a produzir-se um arrefecimento súbito pois a humidade que sustenta o calor natural do corpo foi dissipada. No acadêmico este processo reveste-se de uma maior gravidade pois tem lugar num corpo imóvel, propício à produção de flegma (pituíta).

A melancolia resultante da combustão dos humores, dentre todas a mais danosa, é tomada como mais típica dos intelectuais. Referindo um ciclo que alterna da exaltação da descoberta à prostração física e mental, ela refere “a versão humoral da doença mental bipolar”⁶⁴.

No sétimo capítulo do livro I, Ficino enumera os “monstros” que ameaçam os acadêmicos, procedendo da descrição dos efeitos da bÍlis negra e da flegma, que impõem desafios e perÍcia similares aos da travessia entre Cila e CarÍbdis, para o tipo de paixões que geram desarranjo humoral: as relações sexuais, a gulodice (ansia de saciedade) e o dormir pela manhã.

Os acadêmicos, assim como aqueles que se dedicam à contemplação espiritual, estão sujeitos não só aos efeitos da bÍlis negra mas também à influência nociva da flegma.

Pois tal como são ociosos no resto do corpo estão ocupados no cérebro e na mente. A partir da primeira segregam pituíta a que os gregos chamam flegma, a partir da segunda bÍlis negra a que chamam melancolia. A flegma entorpece e sufoca a inteligência, enquanto a melancolia, se muito abundante ou vigorosa, agasta a alma com cuidado contÍnuo e delÍrios perturbando o juÍzo, sendo justo dizer que os literatos seriam assinalavelmente sãos se não fossem molestados pela pituíta e os mais felizes e sábios se pelos efeitos da bÍlis negra não fossem conduzidos à depressão e à por vezes à loucura⁶⁵.

⁶³ *De Vita* I: 4, 114.

⁶⁴ Brian Copenhaver, “How to do magic, and why: philosophical prescriptions” In: *Magic in Western culture: from antiquity to the Enlightenment*, ed. B. Copenhaver (New York: Cambridge University Press, 2015), 231-71, 141.

⁶⁵ “Quantum enim reliquo corpore otiosi sunt, tantum cerebro ac mente negotiosi. Inde pituitam, quod Graeci phlegma, hinc atram bilem, quam iidem melancholiam vocant, gignere compelluntur. Illa quid in ingenium saepe obtundit et suffocat, haec vero, si

É provável que a doutrina cristã tenha contribuído para que Ficino considere o sexo [*venereus coitus*] como danoso para o melancólico, em linha com a tradição dominante entre os teólogos quanto aos benefícios da abstinência⁶⁶. Contudo a explicação que fornece é eminentemente fisiológica. Ficino remete para o exaurir dos espíritos mais subtis, seguindo Avicena quanto aos malefícios do desperdício de esperma, mas permanece omissivo quanto ao tipo de atividade psíquica envolvida na atividade sexual⁶⁷ e à possibilidade de recorrer a esta para aliviar as fixações mentais, como proposto no *Viaticum* de Constantino o Africano. Ficino adota novamente a doutrina das semelhança a fim de resolver o impasse, enaltecendo que, entre os sentidos, o tacto é o mais afastado da inteligência, contribuindo a atividade sexual, onde o mesmo prevalece, para o enfraquecimento dos demais sentidos⁶⁸.

A gula é também apontada como um dos principais inimigos dos académicos, sobretudo os melancólicos devido à sua sensibilidade especial. A ingestão de vinho deve ser moderada tendo em conta tanto a quantidade como a força do vinho, passível de produzir “humores e fumos maléficos” que ao ascenderem acima do diafragma, vêm a turvar a cabeça. Já o excesso de comida “embota a mente com vapores densos e humores”⁶⁹ pois, ao alocar calor e humores ao processo digestivo, implica a diminuição e depleção desses recursos fisiológicos direcionados para a atividade mental. Por outro lado, o excesso de comida dificulta o processo digestivo de cocção dos alimentos, que, já no capítulos precedentes, se apontara como requisito para a produção dos espíritos mais subtis convocados pelas faculdades cognitivas⁷⁰.

Também o estudo pela noite fora e a reserva das manhãs para o sono são apontados por Ficino como inimigos do académico. As noites em claro e a inatividade durante a manhã privam o académico da influência benéfica do Sol, de Mercúrio e Vénus, presentes no céu matinal⁷¹.

A desregulação do ritmo circadiano é considerada nefasta tendo em conta o carácter cíclico da influência astral e dos humores. Esta convicção é complementada pela adaptação da doutrina da sincronia entre os ciclos da natureza, os humores e as idades do homem. Ficino estabelece uma analogia

nimum abundaverit flagraveritque, assidua cura crebrisque deliramentis vexat animum iudiciumque perturbat, ut non immerito dici possit, litteratos fore et praecipue sanos, nisi cum pituita molesta est, et laetissimos sapientissimosque omnium, nisi bilis atrae vitio vel maerere saepe vel interdum desipere compellantur.” *De Vita* I: 3, 112

⁶⁶ Apesar de assinaláveis exceções, de Rufus de Éfeso a Hildegarda de Bingen, cf. Klibansky *et al.* *Saturn and Melancholy*, 85-87; 110-111.

⁶⁷ *De Vita* I: 7, 122.

⁶⁸ *De Vita* I: 7, 124; I: 7, 138.

⁶⁹ *De Vita* I: 7, 124.

⁷⁰ *De Vita* I: 2, 110; I: 4, 114.

⁷¹ *De Vita* I: 7, 122-8.

entre as estações do ano e as diferentes fases do dia, identificando nestas a prevalência da influência de um humor particular. É no período noturno que são mais pronunciados os efeitos da bÍlis negra, historicamente associada ao Outono, e da flegma, associada ao Inverno⁷². Os espÍritos produzidos em tal período carecem das propriedades conferidas pelo sangue e pela bÍlis dominantes no período diurno “na aurora o sangue move-se e reina, é rarefeito pelo movimento tornando-se quente e claro sendo que os espÍritos tendem a imitar e seguir o sangue”⁷³. Os espÍritos que restam da atividade diurna e aqueles que são produzidos durante a noite são mais densos e pesados, tornando contraproducentes o estudo e a reflexão. Para Ficino a alternância entre a vigÍlia e o repouso é ditada pela *ordine rerum*. Os raios solares trespagam o corpo dilatando seus órgãos e gerando nos espÍritos uma tendência excêntrica, propÍcia  atividade e  explorao do entorno. Já o ocaso provoca no corpo e nos seus componentes uma retrao sobre si, induzindo ao repouso dos órgãos e restabelecimento dos espÍritos⁷⁴. Se é certo que aquilo que distingue o melancólico é o modo particular de recolhimento em si do mais elevado, tal capacidade torna-se danosa no perÍodo noturno:

esse homem que luta contra a ordem do universo e especialmente contra si mesmo é simultaneamente perturbado e distraÍdo por movimentos contrários.⁷⁵

Ainda neste âmbito, Ficino refere as consequências da desordem do sono na imaginao, argumentando que, estendendo-se além de suas constantes solicitaes ao longo do dia, ela será ainda mais desgastada após o anoitecer, justamente em virtude da maior gravidade dos espÍritos.

6. Os dons da “melancolia candida”

Logo no primeiro livro, apresentara Ficino a ideia de que, quando a mistura de *atra bilis* é propÍcia, a alma pode converter-se em instrumento do divino:

⁷² Klibansky et al., *Saturn and Melancholy*, 10.

⁷³ “... in aurora movetur sanguis et regnat motuque tenuatur et cdescit et claret; spiritus vero sanguinem sequi imitarique solent.” *De Vita* I: 7, 124-126.

⁷⁴ Ficino compara os que trocam o dia pela noite com os animais noctÍvagos, a coruja e o morcego, cf. *De Vita* I: 7, 126-8.

⁷⁵ “Sane dum ab universo movetur ad extima, ipse sese movet ad intima; atque contra, dum ab universo ad intima trahitur, ipse se interim retrahit ad externa.” *De Vita* I: 7, 126.

[a]demais, tal como dissemos acima, a alma com um instrumento ou incitação deste tipo –que é congruente de certo modo com o centro do mundo e, poderíamos dizer, colhe a alma no seu próprio centro –procura sempre o cerne de todos os assuntos e penetra-os no seu íntimo. É além disso congruente com Mercúrio e Saturno, sendo este último o mais elevado dos planetas, exalta o investigador aos assuntos mais elevados. Daí provêm os filósofos singulares, sobretudo quando sua alma, assim alheada dos movimentos externos e do próprio corpo, se aproxima do divino e é convertida em seu instrumento. Como tal, ela é cheia desde o alto, com oráculos e influxos divinos, pensa constantemente em coisas novas e inusitadas e prediz o futuro⁷⁶.

A bÍlis negra natural, constitutiva do corpo, se mantida na qualidade e proporção adequadas, pode ser inócua e, beneficiando de fatores astrais, pode mesmo tornar-se propícia⁷⁷. Se os outros humores, sobretudo o sangue, a devem temperar, evitando a perda de fluidez que garante a funcionalidade dos sentidos externo e interno, a verdade é que a bÍlis negra é necessária e tem um efeito benéfico no misto humoral. A sua presença fornece a gravidade necessária aos efeitos dos demais humores, garantido que, apesar da celeridade da ação dos espÍritos na cognição, as percepções dos sentidos externo e interno mantém ancoragem na memória⁷⁸. Em conformidade com a tradição aberta entre os peripatéticos, Ficino enfatiza a necessidade de evitar os extremos térmicos. Se sobreaquecida, a bÍlis negra favorece atitudes intempestivas associadas ao manÍaco, mas o seu abrupto arrefecimento, em virtude da transformação humoral, gera medo desmesurado e desesperança.

É na sua forma adusta que ela degrada não só as capacidades cognitivas, mas o próprio funcionamento do organismo:

pois quando tal humor é aquecido e arde ele provoca excitação e frenesim, a que os gregos chamam mania e nós furor. Mas assim que extinto, quando as partes mais subtis e claras se dispersam e só a fuligem resta, torna as pessoas estólidas e estupidas. Assim chamam a esta disposição melancolia assim como insensatez e frenesim⁷⁹.

⁷⁶ “Adde quod, quemadmodum in superioribus significavimus, animus instrumento sive incitamento eiusmodi quod centro mundi quodammodo congruit, atque (ut ita dixerim) in suum centrum animum colligit, semper rerum omnium et centra petit, et penetralia penetrat. Congruit insuper cum Mercurio atque Saturno, quorum alter, altissimus omnium planetarum, investigantem evehit ad altissima. Hinc philosophi singulares evadunt, praesertim cum animus sic ab externis motibus atque corpore proprio sevocatus, et quam proximus divinis et divinatorum instrumentum efficiatur. Unde divinis influxibus oraculisque ex alto repletus, nova quaedam inusitataque semper excogitat et futura praedicit.” *De Vita* I: 6, 122.

⁷⁷ *De Vita* I: 5, 114-16.

⁷⁸ Em consonância com a associação mitológica entre Saturno e as musas da memória. Vide: *De Vita* I: 5, 117.

⁷⁹ “Nempe dum humor ille accenditur atque ardet, concitatos furentesque facere

A ideia da melancolia como condição de genialidade surgira nos *Problemata*, cuja autoria era atribuída a Aristóteles⁸⁰, mas ela é alargada por Ficino, passando a abarcar a especificidade das atividades humanas e a filiação astral. O elemento inovador introduzido por Ficino decorre da associação da bÍlis negra ao furor divino platónico, abrindo caminho para as conceções modernas de génio⁸¹:

[a]té aqui é suficiente assinalar que os sacerdotes das Musas são melancólicos desde o início ou assim se tornaram em consequência do estudo, por razões em primeiro lugar celestes, em segundo lugar naturais e em terceiro humanas. Quem o confirma é Aristóteles no livro dos *Problemas*, dizendo com efeito que todos os homens que se destacaram em sua prestação foram melancólicos⁸². O que confirma Platão no livro sobre a *De Scientia*, afirmando que todos os homens geniais tendem à excitabilidade e ao furor. Também Demócrito afirma que ninguém consegue ser verdadeiramente genial se não estiver tomado por uma espécie de furor. O nosso Platão no *Fedro* parece aprovar isto, dizendo que sem loucura é em vão que batemos às portas da poesia. E ainda que aqui se refira o furor divino, segundo os médicos, ninguém senão os melancólicos é excitado por um tal furor⁸³.

Contrariando as considerações presentes noutras obras de Platão (cf. e.g. *Filebo* 36e), concordantes com a perspetiva humoral apresentada no *Corpus Hipocraticum*, no *Fedro* Sócrates contrapõe a mania ordinária, de origem

solet, quam Graeci maniam nuncupant, nos vero furorem. At quando iam extinguitur, subtilioribus clarioribusque partibus resolutis solaque restante fuligine tetra, stolidos reddit et stupidos. Quem habitum melancholiam proprie et amentiam vecordiamque appellant” *De Vita* I:5, 116

⁸⁰ Sobre a continuidade entre a base fisiológica da alma nos textos aristotélicos e a teoria da excepcionalidade melancólica patente nos *Problemata Physica* atribuídos a Teofrasto, ver: Cláudio Carvalho, “O Problema XXX e o tratamento da condição melancólica em Aristóteles”. *Revista Filosófica de Coimbra*, n.º 46 (2015), 27-78.

⁸¹ Panofsky, *The Life and Art*, 250.

⁸² *Probl. XXX*, I, 953a10.

⁸³ “Hactenus quam ob causam Musarum sacerdotes melancholici vel sint ab initio vel studio fiant, rationibus primo coelestibus, secundo naturalibus, tertio humanis ostendisse sufficiat. Quod quidem confirmat in libro *Problematum* Aristoteles, omnes enim inquit viros in quavis facultate praestantes melancholicos extitisse. Qua in re Platonicum illud quod in libro *De scientia* scribitur confirmavit, ingeniosos videlicet plurimum concitatos furiososque esse solere. Democritus quoque nullos inquit viros ingenio magnos, praeter illos qui furore quodam perciti sunt, esse unquam posse Quod quidem Plato noster in *Phaedro* probare videtur, dicens poeticas fores frustra absque furore pulsari. Etsi divinum furorem hic forte intelligi vult, tamen neque furor eiusmodi apud physicos aliis unquam ullis praeterquam melancholicis incitatur.” *De Vita* I: 5, 115.

patológica, a uma outra forma cuja origem é divina. Segundo o filósofo só esta última abre à transcendência, sendo condição de dons mânticos, bem como de excelência poética e amorosa (265 b). Esse diálogo parece de facto o percussor imediato da teoria presente no *Problema XXX*, ao apresentar uma forma de entusiasmo que predispõe à excelência e à contemplação (244a e ss.). Contudo, a correlação entre tal furor divino e a bilis negra, central no texto hoje atribuído a Teofrasto, está ausente do texto platónico. Em linha com os textos médicos seus contemporâneos, Platão perfilha a doutrina da κρᾶσις, de acordo com a qual a saúde do indivíduo é determinada pelo equilíbrio da sua constituição humoral. No *Timeu*, por exemplo, a μανία e a ignorância [αμαθία], formas distintas de ανομία, isto é, perturbações impeditivas do uso da faculdade racional, são consideradas dependentes da constituição e mistura corpórea dos humores. Estes coincidem com os apresentados no *Acerca da Natureza Humana*: “sangue, pituita [flegma] e dois tipos de bilis – amarela e negra”, ainda que Platão os apresente como derivações fisiológicas dos quatro elementos basilares de Empédocles conservados na escola médica siciliana – ar, água, fogo e terra –, formadores do caos pré-demiúrgico (cf. 85 a). De acordo com a perspectiva hipocrática a bilis negra não é, em si mesma, patológica, ela torna-se nefasta quando se torna dominante na proporção dos humores originando um desequilíbrio da constituição corpórea (δυσκρασία). Tal desequilíbrio resulta em sintomas que a tradição assumirá como centrais na manifestação psíquica da melancolia: “o medo e depressão prolongada” [Φόβος ἢ δυσθυμὴν πολλὸν χρόνον] (*Aforismos* VI, 23.)

É nesse contexto que a bilis negra é considerada nefasta por afetar a fluidez do sangue (*Timeu* 85 c). Esta mesma consideração da bilis negra como prejudicial é consonante com o uso convencional do substantivo “melancólico” que, na *República* (573c) bem como no próprio *Fedro* (268e), é sinónimo de “tonto”.

Vemos, portanto, que Ficino ensaia uma complementaridade problemática do ponto de vista doxográfico e teórico. Nesta harmonização entre o corredor natural-fisiológico-psíquico que enquadra o entendimento hipocrático da melancolia e a teoria da superveniência do influxo divino desencadeando um furor específico do melancólico, o filósofo não chega a esclarecer se uma das causalidades (a material/ascendente ou a divina/descendente) prevalece sobre a outra, se é possível a sua excitação mútua ou a sua manifestação singular.⁸⁴

⁸⁴ Noel L. Brann, *The Debate Over the Origin of Genius During the Italian Renaissance: The Theories of Supernatural Frenzy and Natural Melancholy in Accord and in Conflict on the Threshold of the Scientific Revolution* (Leiden: Brill, 2002), 89 e ss.

Adverte Ficino que “[s]ó a bÍlis negra a que chamamos natural conduz ao juízo e à sabedoria, mas nem sempre”⁸⁵. Para isso ocorrer, segundo o filósofo, é necessário que aquele humor satisfaça não só requisitos qualitativos, mas também quantitativos, nomeadamente referentes à necessidade de uma mistura ótima com outros humores.

Que seja misturada com bÍlis e sangue, pois um corpo é feito de três humores, compostos numa dupla proporção de sangue relativamente aos outros dois, onde há oito partes de sangue deve haver duas porções de bÍlis e duas de bÍlis negra⁸⁶.

Daí a insistência no impedir dos extremos que são especialmente danosos no caso da *atra bilis*⁸⁷:

Este extremismo não tem lugar com os outros humores. Extremamente quente, ele produz extrema temeridade, mesmo ferocidade; contudo extremamente fria, medo e covardia extrema⁸⁸.

De modo que aconselha a deixar a:

bÍlis negra ser um pouco aquecida por aqueles dois [a bÍlis e o sangue] e tendo sido aquecida deixá-la brilhar mas não queimar, uma vez que, como é típico dos materiais mais rígidos, quando ferve muito deverá arder intensamente tornando-se agitada, mas, quando arrefece, irá igualmente tornar-se fria ao extremo⁸⁹.

⁸⁵ “Sola igitur atra bilis illa quam diximus naturalem ad iudicium nobis sapientiamque conducit, neque tamen semper.” *De Vita* I: 5, 118.

⁸⁶ “Sed bili sanguinique adeo misceatur, ut corpus unum conficiatur ex tribus, dupla sanguinis ad reliqua duo proportione compositum; ubi octo sanguinis partes, duae bilis, duae iterum atrae bilis portiones existant” *De Vita* I: 5, 118.

⁸⁷ “It is only when black bile is heated to such an extent that the melancholic’s physiological ‘mixture’ (κρασις) arrives at ‘a mean’ (το μέσον) between hot and cold that great feats are produced.” Angus Gowland, “The Ethics of Renaissance Melancholy” *Intellectual History Review* 18:1 (2008), 107.

⁸⁸ “Quae quidem extremitas ceteris humoribus non contingit. Summe quidem calens summam praestat audaciam, immo ferocitatem; extremo vero frígens timorem ignaviamque extremam” *De Vita* I: 5, 118.

⁸⁹ “Accendatur aliquantum a duobus ibis atra bilis, accensaque fulgeat, non uratur, ne quemadmodum solet materia durior, dum fervet nimium, vehementius urat et concitet; dum vero refrigescit, similiter frigescat ad summum.” *De Vita* I: 5, 118.

Klibansky *et al.* assinalaram a presença desta ênfase nos benefícios do aquecimento moderado da melancolia nos escritos de Alberto Magno, cf. *Saturn and Melancholy*, 70 e ss.

Ao destilar de tal mistura Ficino dá o nome de “bílis branca” [*candida bilis*]⁹⁰, ainda que refira que sua verdadeira cor é dourada, adquirindo uma gama de tons púrpura e encarnado quando aquecida pelo calor natural ou pela atividade do corpo e o espectro do arco-íris sempre que o seu aquecimento tem sede no coração. Recorre a um paralelismo com o processo de destilação vínica: “os espíritos nascidos deste humor têm a subtileza da água denominada água da vida [*aqua vitae*] e água ardente [*aqua ardens*], quando este licor é extraído pelo processo usual do vinho mais grosso pela destilação no fogo.”⁹¹ Enumera de seguida as qualidades dos espíritos obtidos por este processo, nomeadamente a sua maior subtileza, clareza, vigor e resistência⁹².

É este processamento do humor que permite a investigação das matérias mais difíceis.

Daqui provém os filósofos originais, quando sua alma se retira dos movimentos externos e do seu próprio corpo é tornada no maior grau vizinha do divino e instrumento do divino⁹³.

Só por via de uma conjugação excecional da mistura humoral e da ascensão astral é possível escapar aos efeitos nefastos do excesso de bílis negra. A associação de Saturno à melancolia remonta ao mundo clássico, mas são os astrólogos árabes que selam a associação simbólica, atribuindo constituições e manifestações humorais aos diversos planetas, de acordo com o seu tamanho, velocidade, regularidade de movimento e temperatura (proximidade ao Sol)⁹⁴. Muita da ambivalência de Saturno advém da projeção da mitologia, em particular da tentativa de Kronos impedir a geração consumindo seus filhos. Zeus, que pela intervenção de Reia escapa àquele sacrifício e irá castrar Kronos, com a mesma foice com este que havia castrado seu pai, Urano. Kronos, Deus de um tempo primevo, de uma idade de ouro, tornar-se-á um pária, escorraçado para os confins do universo⁹⁵. É no reinado de

⁹⁰ Noel L. Brann “Alchemy and Melancholy in Medieval and Renaissance Thought: A Query into the Mystical Basis of their Relationship” *Ambix*, Vol. 32, Issue 3 (1985), 127-148, 139.

⁹¹ “...spiritus ex hoc humore creati primo quidem subtiles sunt, non aliter quam aqua illa quam et vitae seu vitis aquam nominant et ardentem, quotiens ex crassiori mero quadam ad ignem destillatione, ut fieri solet, exprimitur.” *De Vita* I: 6, 120.

⁹² *De Vita* I: 6, 120.

⁹³ “Hinc philosophi singulares evadunt, praesertim cum animus sic ab externis motibus atque corpore proprio sevocatus, et quam proximus divinis et divinatorum instrumentum efficiatur.” *De Vita* I: 6, 120-2. Cornelius Agrippa explorará esta noção de candida bilis, cf. Id. *De Occulta Philosophia. Libri Tres*: I:60.

⁹⁴ Klibansky et al., *Saturn and Melancholy*, 127 ss.

⁹⁵ *Iliada*, XIV, 204.

Zeus que termina o tempo cíclico, que se inaugura a conceção cronológica do tempo como contínuo inelutável. Mas Saturno, seu sucedâneo no mundo romano, subsiste como Deus das colheitas mas também como guardião do erário⁹⁶. Em sua caracterologia o saturnino figura primeiramente como o solitário cujo ressentimento tornou mesquinho e odioso, mas excepcionalmente como o que aspira ao absoluto.

A ascendência de Saturno é desfavorável àqueles cuja forma de vida diverge das qualidades da compenetração psíquica: “aqueles que levam uma vida pública ordinária ou os que se afastam da companhia do vulgo mas não abandonam suas afeções comuns”⁹⁷. Já as características propícias estão reservadas aos que “se entregam com toda a sua mente à contemplação divina significada por Saturno”⁹⁸.

7. As outras formas de melancolia

Ainda que se reporte aos literatos, resulta claro que para Ficino as causas astral, natural e humana permitem compreender o surgimento de formas de melancolia afetando outros grupos socioprofissionais. Isso é evidente tanto no seu comentário ao *Symposium*, o *De Amore*,⁹⁹ como na *Teologia Platónica*¹⁰⁰, pois ainda que nestas não se avance ainda com aquela categorização das causas, aí constam menções aos efeitos dos planetas, dos humores e dos hábitos.

Tendo em conta a frequência dos acometimentos afetivos envolvidos na vivência do amor, os comentadores do *Symposium* lamentam a escassez de referências à fisiologia no texto de Platão. Já no *De Amore*, seu comentário àquele diálogo, Ficino considera o amor, em particular o “amor vulgaris”, atendendo à sua natureza psicofísica¹⁰¹. Ficino entende a melancolia como

⁹⁶ Klibansky et al., *Saturn and Melancholy*, 134-7.

⁹⁷ “Saturnus hominibus vel vulgarem palam vitam agentibus, vel fugientibus quidem vulgi consuetudinem, vulgares tamen affectus non dimittentibus est adversus.” *De Vita* III: 22, 364.

⁹⁸ “...etiam qui ad divinam contemplationem ab ipso Saturno significatam tota mente se conferunt.” *De Vita* III: 22, 365.

⁹⁹ Marsilio Ficino, *Commentary on Plato's Symposium* [Commentarium marsilii ficini florentini in convivium platonis de amore], trad. Sears Reynolds Jayne (Columbia: University of Missouri 1944), VI: 9, 86-9.

¹⁰⁰ Ficino, *Platonic Theology*, vol. 4, XIV: 10, 306-10.

¹⁰¹ “Wie der frühe Kommentar zum Symposion zeigt, stellt das naturphilosophische Interesse von Beginn an eine Leitlinie für Ficanos Platonverständnis dar, und auch innerhalb von *De amore* ist dieses Interesse nicht auf eine Rede wie die des Eryximachos beschränkt, die schon in ihrem Wortlaut eine Erörterung naturkundlicher Fragen nahelegt. Auch na

risco decorrente da atividade amorosa, destacando o consumo de espíritos vitais envolvidos na fantasia em torno da imagem do amado:

[d]aí que seja necessário um abastecimento bem frequente de sangue puro capaz de repor os espíritos consumidos, em que as partes mais subtis e claras do sangue fenecem para repor os espíritos vitais. Portanto, despendido o sangue puro e claro, resta o manchado, crasso, seco e negro. Por isso se torna o corpo seco e esquelético e os amantes melancólicos. A partir do sangue seco, crasso e negro é produzida a melancolia, isto é, a bilis negra, que enche e cabeça de vapores e seca o cérebro. Perturbando a alma dia e noite com imagens horrendas e terríveis.¹⁰²

As duas fontes do amor, a carência e a abundância, podem desencadear os processos de desequilíbrio fisiológico. Mas as formas de amor desviadas da contemplação são mais propícias à sua produção, sobretudo as denominadas de eróticas, caracterizadas pela substituição da ânsia de contemplar pela “de ver e tocar”¹⁰³. Seguindo o discurso de Diótima, Ficino pensa que a influência de Vénus tem uma manifestação peculiar no modo como os coléricos e os melancólicos se dedicam ao amado. Se os primeiros, caracterizados pelas qualidades do quente e do seco são impulsivos em sua entrega, entre os melancólicos, por influência do elemento térreo, perdura por mais tempo a fixação e investimento no amado¹⁰⁴. Uma forma particularmente perigosa de amor seria a que combina o ímpeto do jovem colérico com a apreciação demorada das qualidades distintiva do olhar melancólico. Ainda assim, não só a música mas também o amor são, pelas suas particularidades contemplativas, propícios ao restabelecimento dessa condição:

Stellen, die eine derartige Interpretation vom Wortlaut des Textes – zu schweigen von den Intentionen seines Autors – her kaum erwarten ließen, beschreibt Ficino die physischen Seiten des Eros” Achim Wurm, *Platonius amor. Lesarten der Liebe bei Platon, Plotin und Ficino* (Berlin: de Gruyter, 2008), 160.

¹⁰² “Quapropter frequentissimo puri sanguinis fomite opus est ad consumptos spiritus recreandos; ubi subtiliores quaeque et lucidiores partes sanguinis quotidie in reficiendis spiritibus exhalantur; propterea puro et claro sanguine resoluti, maculosi, crassi, aridi restat et ater. Hinc exiccatur corpus et squalet, hinc et melancholici amantes evadunt. Ex sicco enim, crasso atoque sanguine melancholia, id est atra bilis efficitur, quae suis caput vaporibus opplet, cerebrum siccat, animam tetris horrendisque imaginibus diu noctuque sollicitare non cessat (...).” *De Amore*, VI, 9: 87.

¹⁰³ *De Amore*, VI, 9: 88.

¹⁰⁴ O mesmo se defende a respeito do processo de sedução e enamoramento, cf. *De Amore* VII, 9: 112.

[a]s diversões da música e do amor são desta natureza, e a nenhuma outra podemos dedicar-nos tanto como aos deleites da música e das vozes e às atracões da beleza [física]. Os demais sentidos são rapidamente satisfeitos, mas a visão e a audição preenchem-se mais demoradamente de vozes e pintura. Os prazeres destes sentidos não são apenas mais duradouros mas mais apropriados à constituição humana pois o que será mais agradável aos espíritos do corpo que as vozes e faces dos homens, em especial daqueles que são agradáveis apenas por sua semelhança à natureza mas também por sua beleza?¹⁰⁵.

Mas de acordo com os pressupostos da estética e erótica platónicas, o fruir da visão ou contacto com o corpóreo, ainda que exemplar da beleza das ideias, pode tornar-se nefasto.

A explicação humana para o desequilíbrio fisiológico fora também apresentada na *Teologia Platónica*:

[p]ois os homens que são excessivamente curiosos em qualquer disciplina tornam-se insanos devido ao cérebro seco resultante de sua agitação exagerada. Não é pois de admirar que os homens claramente curiosos em relação às artes sejam por vezes claramente delirantes em relação à religião e outras matérias¹⁰⁶.

Esta breve constatação surge na sua abordagem das causas da impiedade, mas remete para constantes fisiológicas resultantes do excesso noutras ocupações. Uma vez que os literatos que Ficino tem em consideração podem ser vistos como os profissionais liberais sucedâneos dos escribas medievais, cuja atividade decorre no seio das ordens pautadas por esquemas normativos austeros¹⁰⁷, não deixa de ser surpreendente que o *De Vita* seja omissivo relativamente a tal tradição bem como às afinidades entre a melancolia e a vivência ansiosa da Acedia.

¹⁰⁵ “Nullis enim aliis oblectamentis tam assidue operam impendere possumus quam musicæ vocumque delinimentis pulchritudinisque illecebris. Reliqui enim sensus cito replentur. Visus autem et auditus diutius oculis et pictura pascuntur inani. Neque solum horum sensuum firmiores sunt voluptates, verum etiam humane complexionis cognatiores. Quid enim humani corporis spiritibus convenientius est quam voces hominum et figure?” *De Amore*, VI, 9: 88.

¹⁰⁶ “Solent enim hominis in quavis disciplina nimium curiosi propter nimiam cerebri agitationem siccato cerebro quodammodo insanire... Itaque non mirum est, si curiosi atrium viri nonnumquam et in religion et in rebus aliis manifeste delirant...” Ficino, *Platonic Theology*, vol. 4, XIV:10, 310.

¹⁰⁷ Cf. Giorgio Agamben, *Altíssima pobreza: Regras monásticas e forma de vida* [Homo Sacer, IV, 1], trad. Selvino J. Assmann (São Paulo: Boitempo, 2014), 15 e ss.

Na tradição medieval a leitura constava como via de cura para a Acedia que aflige os *homines religiosi*. Trata-se de um abandono do compromisso com as prerrogativas da vida monástica -de confinamento à sua cela, e de consagração à oração e demais tarefas- por via do aborrecimento. A capacidade de prossecução efetiva da leitura, pacientemente e sem pausas inadvertidas, distingue o monge devoto a Deus daquele que se extraviou¹⁰⁸. Este último começa por encontrar em cada nova gravura ou letra uma ocasião perfeita para a divagação, regredindo para um estágio em que a leitura se lhe afigura como tarefa penosa, um tormento que o enche de ódio. Distinta deste sentido comum da leitura, emerge a alegoria da leitura dos próprios signos da natureza. Partindo do relato da experiência de Santo Antão, o primeiro grande anacoreta, Evágrio exalta a decisão iluminada da troca do livro enquanto objeto particular pelo livro do mundo, escrito com “os caracteres de Deus”¹⁰⁹. Recorde-se que para Evágrio, a Acedia tem como momento propício o surgimento do Demónio do meio-dia¹¹⁰. Quando o Sol se torna mais inclemente favorece relaxamento da tensão da alma e, sobretudo no monge enfadado pela sua atividade, faz com que a luz que inunda a criação apague ela própria os seus contornos. Günther Bader partiu desta caracterização do pecado da Acedia, como desesperança originada pelo atrofiar da capacidade para ler no mundo os sinais do texto sagrado, qualificando-a como “incapacidade para a metáfora”¹¹¹. A tradição medieval vem a consolidar o entendimento da acedia como abdicação das incumbências formais inerentes à vida religiosa e do percurso espiritual para Deus, implicando uma tristeza suscitada pelo bom objeto divino¹¹².

Na mística cristã o sofrimento provocado pelos abalos na fé, assume uma função que ameniza o seu dano. O seu condão é o de permitir uma forma de triagem entre aqueles que superam as provações e as tentações mundanas

¹⁰⁸ Agamben, *Altíssima pobreza*, 35-8.

¹⁰⁹ Günther Bader. *Melancholie und Metapher. Philosophische Gedanken zur Bedeutung der Melancholie* (Tübingen: Mohr, 1990), 14 e ss.

¹¹⁰ “The Monk: A. Treatise on the Practical Life” In *Evagrius of Pontus. The Greek Ascetic Corpus*. trad. Robert Sinkewicz, (New York: Oxford University Press, 2006), VI, 99. O termo “Demónio do Meio-Dia” é enganador, Evágrio refere que tal entidade acomete o monge na sua cela noutros períodos, sob a designação “Demónio da Acédia”, cf. “[To Eulogios.] On the Vices Opposed to the Virtues” In *Evagrius of Pontus*, 35. Ver: Gabriel Bunge, *Despondency: The spiritual teaching of Evagrius Ponticus*, trad. Anthony Gythiel (Crestwood: Vladimir’s Seminary Press, 2012), 65-66.

¹¹¹ Bader, *Melancholie und Metapher*, 8.

¹¹² Como o expressa São Tomás de Aquino: “a acedia é tristeza pelo bem espiritual, justamente enquanto o bem divino” [acedia autem est tristitia de bono spirituali in quantum est bonum divinum]. Id. *Summa Theologiae*, vol. XXXV: Consequences of Charity (2a2ae.34-46), London: Cambridge, 1972, (2a2ae.35,3), 28.

e os que a elas sucumbem. Em Raimundo Lúlio encontramos um primeiro modelo de aproximação entre os tipos de afeição, estabelecendo um paralelo entre a paixão de Cristo na cruz e as tribulações pelas quais o alquimista passa a fim de lograr a transmutação das substâncias. Tanto a melancolia suscitada pelo decair do corpo na “compleição da morte que é, alegoricamente é fria e seca”¹¹³, como o *nigredo* que se instala na alma do Alquimista, são prenúncio da passagem a um outro estado.

Ainda que ausente de seus textos, da Acedia Ficino retém a ideia de incúria [Sorglosigkeit] enquanto “despreocupação relativamente aquilo que nos deveria ocupar”¹¹⁴, pautando o crescente afastamento dos autores renascentistas face a tal problemática¹¹⁵. Essa mesma mutação estará associada, desde o início do século XV, sobretudo na Península Ibérica, a uma notória secularização da abordagem da Acedia, da qual dão mostras o *Libro de Buen Amor* de Juan Ruiz e *O Leal Conselheiro* de Dom Duarte¹¹⁶.

Antes mesmo do surgimento da doutrina do tratamento moral, na qual o imperativo de erradicar a acedia seria uma das justificações para abolir da vida monástica, encontramos evidência do desuso e substituição do termo no seio da própria instituição eclesiástica. Em 1686, no seu *Traité du choix et de la méthode des études*, o abade Claude Fleury expõe a patologização do termo acedia, que surge na margem do texto, enaltecendo o modo como o desgosto melancólico contrasta com o contentamento que caracteriza devoção cristã.

On accuse encore la dévotion de rendre les gens tristes, et, si l'on osoit le dire, malheureux, parce qu'on voit en effet beaucoup de ceux qui passent pour dévots être chagrins, critiques et plaintifs; mais rien n'est plus éloigné de l'esprit du christianisme. C'est un esprit de douceur, de tranquillité et de joie; et la mélancolie est comptée par les plus anciens spirituels, entre les sept ou huit sources de tous les péchés, comme la gourmandise et l'impureté¹¹⁷.

¹¹³ Cit. in Brann “Alchemy and Melancholy, 135.

¹¹⁴ Theunissen, *Vorentwürfe von Moderne*, 26.

¹¹⁵ “Vom Standpunkt der Melancholie, also in reiner Außenperspektive, erscheint die Acedia als etwas bloß Negatives. So stellte sie sich für die Renaissance dar, die an ihr die produktive Potenz einer zu großen Leistungen befähigenden Naturanlage vermißte.” *Vorentwürfe von Moderne*, 26.

¹¹⁶ Marie-Claude Lambotte, *Esthétique de la mélancolie*. 2ª ed. Paris : Aubier, 1999 [1984], 35-6; Mário Santiago de Carvalho, “Uma modernidade perdida. Da melancolia à alegria racional na antropologia do homem superior, segundo D. Duarte” *Revista Filosófica de Coimbra*, n.º 43 (2013), 187-206.

¹¹⁷ Claude Fleury, *Traité du choix et de la méthode des études* (Paris, 1686), 126.

J. Hankins conjectura que no *De Vita* Ficino não torna explícito o combate à irreligiosidade, conforme aos fins da *Teologia Platónica*, por forma a não afugentar os estudiosos aderentes às ideias heterodoxas: “já ateístas ou inclinados para a impiedade”¹¹⁸. Ao seguirem os tratamentos propostos eles poderiam, inadvertidamente, vir a curar a compleição física causadora do ateísmo. Apesar de discutível, esta hipótese de uma forma de intervenção espiritual pela via dietética sem o conhecimento do leitor/paciente¹¹⁹, é tentadora. Ela confirmaria a convicção de Ficino numa base fisiológica e astral para a irreligiosidade dos intelectuais e, por acréscimo, a conformidade do seu projeto não apenas com a ortodoxia cristã, mas também com a sua vocação proselitista. Hankins sustenta a sua tese numa passagem da “Apologia” do *De Vita* em que Ficino refere que “o título funcionará como um engodo agradável, aliciando à prova o maior número possível, penso que muitos serão ignorantes, e não poucos maliciosos.”¹²⁰

Por outro lado, na *Teologia Platónica* é destacada a importância do equilíbrio e qualidade dos humores e os efeitos do excesso de melancolia no instigar da dúvida em matérias religiosas¹²¹. É desse modo que, ao arrepio de muita da reflexão cristã, Ficino recusa o padecimento melancólico como instrumento de provação divina: “da corrupção da compleição nasce não a religião mas a impiedade”¹²².

Ainda que ao longo do texto ficiniano ressalte uma conceção normativa da saúde, patente em todas as fases do processo terapêutico, a sua prioridade é demarcar a legitimidade de uma intervenção com base na magia natural dos elementos, concordante com a doutrina das semelhanças, do recurso à magia negra.

Ficino não se limita a reiterar o cuidado do corpo como admissível à luz da religião, torna-o imperativo para a devoção ordenada. Através de uma multiplicidade de influências Ficino continua recetivo ao enraizamento primeiro do termo terapia do qual nos dá conta a etimologia e a historiografia, aquele que releva da relação entre os homens e os deuses. Esta origem apresenta um movimento dúplice. Por um lado, a terapia refere a entrega

¹¹⁸ James Hankins, “Monstrous melancholy: Ficino and the physiological causes of atheism”. In *Laus Platonici philosophi: Marsilio Ficino and his influence*. Eds. S. Clucas, P.J. Forshaw e V. Rees. Leiden/Boston: Brill, 2011, 25-44, 42.

¹¹⁹ Com as devidas reservas poderíamos ler aqui uma forma benigna de supressão do consentimento do paciente.

¹²⁰ “Igitur esca tituli tam suavis quam plurimos alliciet ad gustandum, sed in numero tanto ignorantes plerique futuri sunt (ut arbitrator), maligni quoque non pauci.” *De Vita*, Apologia, 394.

¹²¹ Ficino, *Platonic Theology* vol. 4, XVI:10, 308 e ss.

¹²² “Non igitur a corruptione complexionis religio, sed impietas nascitur.” Ficino, *Platonic Theology* vol. 4, XVI: 10, 310.

sacrificial dos homens às divindades, sobretudo aquelas que estão associadas a corpos celestes primordiais. Mas a par deste sentido, desde os antigos escritos hipocráticos e galénicos, apesar da diferenciação primeira da causalidade supranatural e fisiológica, bem vincada no *Acerca da Medicina Antiga*, as aquisições médicas surgem como revelações ou mesmo dádivas dos deuses¹²³.

O entorpecimento físico, a persistência e intensidade do medo e da tristeza, mas também os impedimentos cognitivos, são traços constantes de tal forma patológica. Já na *Teologia Platónica* Ficino abordara a melancolia do génio identificando-a com o furor. Como assinala A. Gowland, resulta aí claro que as qualidades proféticas, a criatividade literária e a profundidade filosófica, não decorrem da interioridade do indivíduo ou das suas capacidades racionais e volitivas diferenciadoras, por norma afetadas, mas do esvaziamento de si¹²⁴. Sob essa influência divina, que Ficino compara àquela que os humanos exercem sobre um instrumento musical a alma experimenta uma desincorporação parcial e torna-se receptiva ao divino, sob a forma de um *daimon*, como no caso de Sócrates, ou de Deus¹²⁵. Mas tal interrupção da quietude tem variações consoante a constituição corporal. Quando os melancólicos são “tomados pela divindade, na medida em que seus corpos são densos, tornam-se mais excitados do que outros tipos e, se ateados, são mais ferventes do que os corpos finos”¹²⁶. É assim evidente que os dons religiosos que advêm do furor melancólico, nomeadamente os proféticos, resultam de uma abertura à mente divina de tipo intuitivo, possibilitada pela libertação da prisão corpórea¹²⁷.

¹²³ Este sentido está primeira presente na mitologia tendo como figuras cimeiras Apolo e Asclépio, cf. *De Vita* III: 21, 356.

¹²⁴ Cf. Angus Gowland, “Medicine, Psychology, and the Melancholic Subject in the Renaissance” In *Emotions and Health, 1200–1700*. Ed. E. Carrera (Leiden: Brill, 2013), 185-219, 216 e Id. *The Ethics of Renaissance Melancholy*, 103-117.

¹²⁵ Brann, *Debate over the Origin of Genius*, 89; Sophia Howlett, *Marsilio Ficino and His World* (New York: Palgrave Macmillan, 2016), 143-5.

¹²⁶ “...quando numine rapiuntur, tanto ceteris concitiores fiunt, quanto corpora densa; si accendantur, ferventius urunt quam corpora rara.” Ficino, *Platonic Theology* vol. 4, XIII: 2, 162.

¹²⁷ Wouter J. Hanegraaff “The Platonic Frenzies in Marsilio Ficino,” in *Myths, Martyrs, and Modernity: Studies in the History of Religions in Honour of Jan N. Bremmer*. Eds. J. Dijkstra, J. Kroesen e Y. Kuiper (Leiden: Brill, 2010), 553-568, 561-3.

8. Resposta terapêutica (dietética, farmacêutica e astral)

Certos tratamentos propostos por Ficino são direcionados para os diferentes tipos de espírito corpóreo, ainda que, a qualidade do sangue assim como as formas mais simples de espírito (o “natural” e o “vital”) fomentem as formas mais subtis do espírito.

Os alimentos e os fármacos nutrem diretamente os espíritos naturais. Neste primeiro nível a cura procede do contrabalançar da quantidade e qualidade dos humores, pela ingestão de substâncias que favorecem uma ação contrária, consistindo, portanto, numa espécie de tratamento pelos opostos.

Ficino atenta também a formas de tratamento dependentes da recepção de estímulos sensíveis. É esse o caso dos aromas, que influem diretamente no espírito vital, ao passo que a música, em virtude de sua composição etérea mais pura e complexa¹²⁸, afeta a qualidade dos espíritos animais¹²⁹. Estas influências têm lugar a partir do princípio da semelhança¹³⁰. Os aromas doces têm efeito na produção e revitalização dos espíritos naturais:

pois cada um deles, o odor e o espírito são um determinado vapor e o similar é nutrido pelo similar, não restando dúvidas de que o espírito e o homem com muito espírito obtém alimento a partir dos odores¹³¹.

Ficino explica o carácter imediato das reações e das paixões curativas a partir da motilidade dos espíritos, sobretudo dos mais finos e voláteis, capazes acorrer instantaneamente ao coração a partir das diversas partes do corpo, sendo que “de outra forma, tendo em conta a viscosidade tenaz dos humores, a vida desertaria e acorreria às partes do corpo de modo mais lento”¹³².

As respostas terapêuticas para a melancolia podem ser agrupadas de acordo com as três causas delineadas, ainda que sejam frequentes sobreposições respeitantes tanto à etiologia como aos tratamentos. Os tratamentos de tipo dietético e regimental respondem às formas de melancolia com origem humana, os recursos médicos e farmacológicos dão resposta à melancolia cuja base é natural e os procedimentos mágico-astrológicos visam um reajuste da influência astral nociva.

¹²⁸ *De Vita* III: 21, 358.

¹²⁹ *De Vita* II: 28, 222-226.

¹³⁰ *De Vita* II: 16, 214.

¹³¹ “Cum igitur uterque videlicet odor et spiritus sit vapor quidam, et simile simili nutriatur, nimirum et spiritus et spiritalis homo plurimum ab odoribus accipit alimentum.” *De Vita* II: 28, 220-22.

¹³² “Alioquin propter horum crassam tenacitatem tardius admodum accederet vita membris atque recedere” *De Vita* II: 18, 224.

No que concerne à prescrição dietética Ficino segue as grandes linhas já estabelecidas na obra de Rufus de Éfeso, o *De melancholia* de Constantinus Africanus e o Regimen salernitanum veiculado por Arnaldo de Villanova. Já na farmacologia segue sobretudo autores árabes como, Mesue o Jovem, autor de *Antidotarium*, Serapião o jovem, autor do *Liber aggregatus in medicinis simplicibus*, mas também os electuários de Rhazes e Pietro d'Abano. Tal como os seus contemporâneos Ficino adapta as receitas herdadas¹³³, sendo clara a tentativa de as adaptar aos princípios da astrologia.

Uma primeira aproximação à superabundância de flegma e bÍlis negra prima pela aplicação de terapias dietético-regimentais.

Para prevenir a acumulação de flegma é recomendado o exercício físico uma vez que este tem uma função excretória, sendo importante garantir a extração do suor, em que se concentram os subprodutos da atividade fisiológica¹³⁴. Como cura recomenda pilulas compostas de ingredientes que contrariam o frio e a humidade¹³⁵.

Já a profilaxia da bÍlis negra passa por evitar alimentos que propiciam extremos de temperatura mas também os que dificultam a digestão, salientando Ficino a necessidade de uma cozedura ótima dos alimentos. Para uma digestão mais fácil recomenda o consumo moderado de alimentos leves, evitando os sabores pronunciados, o doce e o ácido¹³⁶. O sono e o estudo privam o estômago dos espÍritos e do calor necessários à digestão. Deve abster-se d':

o que quer que cause calor ou frio, mas também secura e tudo o que é negro; a raiva, medo, piedade, tristeza, preguiça, solidão, e o que quer que fira o olhar, o cheiro e a audição, e principalmente o escuro.¹³⁷

O estudo deve ser intervalado favorecendo a renovação e a concentração dos espÍritos dispersos¹³⁸. Para lá dos excessos típicos dos académicos,

¹³³ James Shaw e Evelyn Welch salientaram que tais adaptações à composição dos medicamentos respondiam primeiramente à eficácia, mas eram também impulsionadas pela pressão de redução de custos e pela necessidade de diferenciação dos produtos. A estes fatores não é estranha a segmentação do mercado e a expansão de compostos suplementares que, como é o caso de vários xaropes, mesmo que acompanhando a terapia principal e a função curativa, visavam o bem-estar, sendo direcionados às famílias mais afluentes. James Shaw, Evelyn Welch, *Making and marketing Medicine in Renaissance Florence* (Amsterdam/New York: Rodopi B.V. 2011), 48-54.

¹³⁴ *De Vita* I: 9, 130-132.

¹³⁵ *De Vita* I: 13, 140.

¹³⁶ *De Vita* I: 11, 136-137.

¹³⁷ *De Vita* I: 10, 132.

¹³⁸ *De Vita* I: 8, 130.

refere Ficino o jejuar e a sede como agressões que propiciam uma *secura* que afeta a qualidade dos espíritos¹³⁹.

No capítulo XVIII do livro I sintetiza os princípios básicos para restabelecer a saúde daquele que é afetado pela melancolia. É crucial elevar a humidade do corpo, sobretudo da cabeça, pois sua *secura* propicia a combustão dos espíritos mais finos e voláteis. Ficino recorda a advertência de Galeno, a ânsia de eliminar a bÍlis negra de modo imediato está votada ao fracasso pois os métodos mais radicais atingem apenas as partes mais fluídas do humor, tornando o remanescente mais seco. É assim exigida a paciência para empreender um tratamento gradual capaz de transformar a qualidade do humor. Apesar de seus efeitos modestos, as comidas com propriedades humedecedoras e os banhos tépidos são os mais apropriados. É também necessário minimizar os efeitos do arrefecimento, sobretudo quando influem na produção do calor vital, sendo recomendadas substâncias que aqueçam a zona do peito. Ficino refere ainda o imperativo de “olhar, ouvir, cheirar e pensar coisas agradáveis continuamente, mantendo apartadas as que não o são”¹⁴⁰.

Já no âmbito das terapias naturais, os medicamentos recomendados para o melancólico visam a manutenção ou o restabelecimento do calor e da humidade, contrariando sintomas precisos, sejam eles eminentemente fisiológicos, como o corrimento nasal e a visão turva ou fraca, ou relativos às capacidades e ao ânimo, como o esquecimento, a insónia e formas de anedonia¹⁴¹. Se alguns são simples, por exemplo a ingestão de frutas, outros são compostos, nestes se incluindo dois tipos de preparados propostos por Ficino. Um destes destina-se às compleições delicadas:

dourado ou mágico, em parte imitando os Magos, em parte invenção nossa, composto sob a influência de Júpiter e Vénus destinado à fácil extração da flegma, da bÍlis amarela e da bÍlis negra, fortalecendo as partes corpóreas e aguçando e iluminando os espíritos¹⁴².

Mas quando se trata de dissolver ou expelir a melancolia, essa primeira fórmula é insuficiente, adicionando a alguns dos seus ingredientes, nomeadamente as três espécies de *myrobalanum*, a mirra, as rosas e o aloé, também processados com o melhor vinho, o agárico, o polipódio, a *epithymi*, o sene,

¹³⁹ *De Vita* I: 9, 130-132.

¹⁴⁰ “Aspiciantur quoque et audiantur, odorentur et cogitentur assidue quae oblectent, contraria vero longius arceantur” *De Vita* I: 18, 146.

¹⁴¹ *De Vita* I: 13-20; I : 24-25.

¹⁴² “...aureae sive magicae nominari possunt, partim Magorum imitatione, partim nostra inventione sub ipso Iovis Venerisque influxu compositae, quae pituitam, bilem, atram bilem educunt absque molestia, singula membra corroborant, spiritus acuunt et illuminant.” *De Vita* I, 20, 148.

o lápis lazúli e a pedra arminiana¹⁴³. Diz Ficino que sua composição e preparação são as mais apropriadas para os académicos [ut litterarum studiosi convenit] e é atendendo à natureza delicada destes que evita expressamente o recurso à helebórea¹⁴⁴.

Dentre os meios farmacológicos de cura a helebórea deve ser evitada precisamente devido à sua agressividade. Para lá dos preparados, na forma de xaropes, eleituários e pilulas, são considerados métodos purgativos como clisteres que, apesar de seus riscos¹⁴⁵, podem tornar mais eficaz a ação dos preparados. Em todo o caso, deve garantir-se que os mesmos são capazes de: “amaciar, separar e dissolver o humor melancólico” condição para que os espíritos sejam “aguçados e iluminados, favorecendo a inteligência e fortalecendo a memória¹⁴⁶”.

Os metais e minerais, com destaque para o ouro, a prata e achas vulcânicas [*spodium*]¹⁴⁷ têm propriedades mágicas pois, ainda que preservados nas entranhas da terra, sua geração ocorre sob a influência de entidades astrais particulares das quais recebem determinadas propriedades¹⁴⁸. Eles influenciam o espírito através da contração, da expansão e do aclaramento. Mas a sua ingestão requer certos cuidados devido à sua dureza.

Em consonância com a medicina da época, Ficino nota a importância de considerar a fase astral mais propícia à toma de medicamentos¹⁴⁹. No final do livro II, seguindo Pietro d’Abano, Ficino torna explícita a aliança da medicina e da astrologia na promoção da saúde. De acordo com o filósofo a vida saudável e longa não pode ser inteiramente atribuída à fortuna, dependendo também do vigor com que o indivíduo se adjudica determinadas

¹⁴³ *De Vita* I: 20, 148.

¹⁴⁴ *De Vita* I: 20, 150

¹⁴⁵ *De Vita* I:13, 140

¹⁴⁶ “...melancholicus humor mollitur et digeritur atque solvitur, spiritus acuntur et illustrantur, fovetur ingenium, memoria confirmatur” *De Vita* I: 19, 146.

¹⁴⁷ *De Vita* II: 9, 192; II: 19, 228–30.

¹⁴⁸ “Uma vez que coisas belíssimas, quase celestiais, não poderiam ser criadas sob a terra senão por dádiva suprema dos céus, é provável que em tais coisas estejam impressas maravilhosas virtudes celestes” [Cum enim sub terra nequeant speciosissima et quasi coelestia procreari absque summo quodam beneficio coeli, probabile est rebus eiusmodi mirificas coelitus inesse virtutes.] *De Vita* II: 14, 206. Sua conceção da irradiação dos astros incidindo perpendicularmente no centro da terra será desenvolvida em maior detalhe em: *De Vita* III: 16; 320-2.

¹⁴⁹ Por exemplo a ingestão de pó de ouro exige que, para além da sua adequada maceração, a preparação e toma decorram aquando da entrada da Lua numa determinada posição relativamente aos demais planetas e constelações, cf. *De Vita* II: 10, 194. Tal ocorre devido aos efeitos que tal planeta tem sobre os fluidos, tornando-os mais volumosos e diluídos, cf. *De Vita* III: 10, 286.

regras a si próprio. Recomenda assim: “indaga junto dos médicos qual a dieta que te é natural e dos astrólogos que estrelas favorecem tua vida”¹⁵⁰.

De certo modo é possível reconduzir todos os tipos de intervenção para a cura ou alívio da melancolia à dimensão astrológica uma vez que os elementos utilizados para esse efeito entram no jogo de remissões horizontais e verticais cuja eficácia depende, em última análise, das influências astrais visíveis na ascendência de cada elemento e na atenção ao momento correspondente a uma configuração astral que garanta a eficácia da ação curativa¹⁵¹. Antes de Ficino, já Guillaume d’Auvergne, reconhecendo a associação da melancolia a Saturno, havia defendido que a mesma se torna prejudicial apenas em resultado de certos descuidos¹⁵². A astrologia médica de Ficino enfatiza a necessidade de contrabalançar a influência de Saturno com as qualidades das três graças: Sol, Júpiter e Vénus¹⁵³. A Júpiter é atribuído um papel mediador das influências, uma vez que, no modelo cosmológico que guia Ficino, ele está numa posição intermédia. Se o Sol é demasiado quente, gerando *secura*, Vénus é demasiado húmido.

9. A ordem do cosmos e o uso das influências

A relação entre macro e microcosmos articula-se em correspondências e coordenações entre as posições e movimentos dos astros e os ritmos da natureza. É a própria constituição natural do homem que é responsável pela sua sobredeterminação, sendo o destino traçado pela influência mágica dos astros. Esse determinismo cósmico, traduzido num inatismo constitutivo, abrange todas as características e aptidões do indivíduo, influenciando em seus humores, sensibilidade e disposições, e até na própria espiritualidade. Tal teoria forja símbolos de uma dupla proveniência, por um lado aqueles que remetem ao domínio do supralunar, por outro aos elementos terrestres cujas combinações são a causa material da diversidade da criação. O ser humano ocupa uma posição ontológica intermédia e nele se reproduzem as sequências de signos que caracterizam cada uma daquelas cadeias.

Além de mediador da relação entre mente e corpo, o *spiritus humanus* é influenciável pelo *spiritus mundanos* que lhe transmite as qualidades astrais. Com o conceito de *spiritus mundi*, Ficino percorre uma via considerada perigosa por Bacon, que entendera o modo de influência dos espíritos (celes-

¹⁵⁰ “... perquirere a medicis quae naturaliter tua sit diæta, et ab astrologis quae stella vitæ faveat” De Vita II: 20, 232.

¹⁵¹ Klibansky et al., *Saturn and Melancholy*, 267-70.

¹⁵² Klibansky et al., *Saturn and Melancholy*, 169.

¹⁵³ Kaske e Clark, “Introduction”, 34.

tes e malignos) agindo sobre a imaginação individual, como *fascinatio*. Se a sintonia que se origina entre o *spiritus* e o corpo ocorre naturalmente, no que se refere à alma, a influência do *spiritus mundanos* aproxima-se da determinação. A explicação para esse modelo dúplice de influência decorre do modo hierárquico como Ficino ordena as faculdades da alma.

A hipótese de que o intelecto seja diretamente afetado pela bÍlis negra implicaria uma redução do livre-arbítrio. Ficino admite o seu impacto na performance das faculdades inferiores. A imaginação é tradicionalmente considerada a faculdade cognitiva mais afetada, em virtude do seu papel preponderante no processamento dos dados dos sentidos¹⁵⁴. Ao longo do *De Vita* essa hipótese de uma afetação da *vis imaginativa*¹⁵⁵ está implícita nas diversas indicações quanto às consequências do desgaste ou corrupção dos espÍritos animais¹⁵⁶, elo entre as moções do corpo e da alma, mas também quando refere que a abundância da bÍlis negra provoca delÍrios e absurdos¹⁵⁷.

Na *Teologia Platónica* a alma é o elemento que permite articular a comunicação entre o Uno e o corpo.

Na natureza Deus e o corpo são extremos e completamente diversos um do outro. Os Anjos não os ligam, pois o todo do anjo ascende a Deus e negligencia o corpo. Pois é com justiça que a mais perfeita das criaturas de Deus e aquela que lhe é mais próxima seja inteiramente divina e transite para Deus. Também a qualidade não conecta os extremos pois descende ao corpo, retira-se dos superiores e, abandonando os incorpóreos, torna-se corpórea. Até aqui todos são extremos, o superior e o inferior repelem-se pois carecem de vínculo. Mas a terceira essência existente entre eles é tal que se liga ao superior sem abandonar o inferior e nela, e nela se coligam o superior e o inferior¹⁵⁸.

¹⁵⁴ Klibansky *et al.*, *Saturn and Melancholy*, 91-2; Kaske e Clark, "Introduction, 49.

¹⁵⁵ "It is because of his belief in free will that he locates the psychological effects of the stars in the medical spirits and the *vis imaginativa*, but no higher." Kaske e Clark, "Introduction, 58.

¹⁵⁶ *De Vita* I: 8, 128

¹⁵⁷ *De Vita* I: 2, 102.

¹⁵⁸ "Deus et corpus extrema sunt in natura, et invicem diversissima. Angelus haec non ligat, nempe in deum torus erigitur, corpora negligit. Iure perfectissima et proxima creatura dei fit tota divina transitque in deum. Qualitas etiam non connectit extrema, nam declinat ad corpus, superiora relinquit, relictis incorporeis fit corporalis. Hucusque extrema sunt omnia, seque invicem superna et inferna fugiunt competenti carentia vinculo. Verum essentia illa tertia interiecta talis existit ut superior teneat, inferiora non deserat, atque ita in ea supera cum inferis colligantur." Ficino, *Platonic Theology* vol. 1, III: 2, 234-235.

De acordo com o relato do *Timeu*, o mundo tem uma alma que lhe foi conferida pelo seu criador (30a-b), concebida de acordo com um modelo eterno e imutável que, a cada momento permite restituir a beleza, a moralidade e a funcionalidade das formas viventes (87a-e). É através deste conceito de “alma do mundo” [*anima mundi*], de proveniência pitagórica, que Ficino procura solução para o problema da causação mágica. Mas Ficino adapta-o mantendo-se fiel ao esquema concêntrico do cosmos aristotélico-ptolemaico, sem que a sua metafísica da luz, bem patente na ideia de que os raios celestes são como os olhos do Céu sobre as formas viventes¹⁵⁹, o leve a abdicar de uma perspectiva “fiscalista”. A alma do mundo permite compreender a geração e as modificações das espécies terrenas tendo em conta que é ela o receptáculo da influência celeste, nomeadamente através das razões seminais¹⁶⁰.

Nesse sentido enfatiza que o homem:

sofre esta influência não apenas pelos raios da estrela e do demónio, mas pela própria alma do mundo ubiquamente presente, pois a razão de qualquer estrela ou demónio vigora nela, sendo em parte razão seminal votada à geração e em parte uma razão exemplar votada ao conhecimento¹⁶¹.

A razão seminal recebe, retém e atualiza as formas transmitidas pela Ideia divina, sendo que esta contém todas as figurações do possível¹⁶²:

[a]través do poder divino a alma do mundo possui tantas razões seminais das coisas como as ideias que existem na mente divina, razões pelas quais ela fabrica o mesmo número de espécies na matéria. Por isso cada espécie corresponde através de sua própria razão seminal à sua ideia e frequentemente pela razão pode facilmente receber algo da ideia, pois pode ser feita pela razão a partir da ideia. Daí que, se em algum momento a espécie degenera de sua forma, ela pode ser formada novamente pela razão enquanto meio próximo e, pela ideia como meio, facilmente reformada¹⁶³.

¹⁵⁹ *De Vita* III: 2, 250.

¹⁶⁰ *De Vita* III: 1, 244. Hiroshi Hirai expôs a variedade de aplicações que Ficino desenvolve a partir dos *logoi spermatikoi* da doutrina estoica focando justamente o *De vita coelitus comparanda*, cf. Id. “Concepts of Seeds and Nature in the Work of Marsilio Ficino,” in *Marsilio Ficino: His Theology, His Philosophy, His Legacy*. Eds. M. Allen e V. Rees (Leiden: Brill 2002), 257-284, 271 e ss.

¹⁶¹ “Atque hunc non modo per ipsos stellae daemonesque radios, sed etiam per ipsam mundi animam ubique praesentem, in qua et cuiuslibet stellae daemonesque ratio viget, partim quidem seminalis ad generandum, partim etiam exemplaris ad cognoscendum.” *De Vita* III: 1, 244.

¹⁶² Kaske e Clark, “Introduction”, 42.

¹⁶³ “Accedit ad haec quod anima mundi totidem saltem rationes rerum seminales divinitus habet, quot ideae sunt in mente divina, quibus ipsa rationibus totidem fabricat

Assim se torna evidente que a cura não é concebida por Ficino como uma mudança indeterminada, mas antes num ajustamento aos elementos que prevalecem como índices rígidos da identidade. Trata-se sempre de uma conformação. Assim o expõe ao nível astral na relação entre Vénus e Saturno, sustentando que aqueles que entram na velhice:

deveriam considerar que os jovens são significados por Vénus enquanto os seniores são significados por Saturno, sendo que segundo os astrónomos estas estrelas são profundamente hostis entre si. Portanto, os saturninos devem evitar atos venéreos pois eles abatem consideravelmente a vida, mesmo entre os jovens¹⁶⁴.

Ambos os planetas são considerados como providos de uma “libido generandi”¹⁶⁵, em Vénus de tipo corpóreo e em Saturno de tipo espiritual.

O mago prepara a matéria e as combinações entre elementos por forma a atrair as figuras celestiais. Ficino estabelece analogias entre tais procedimentos e a atividade do agricultor no processo de germinação e do macho no processo de procriação¹⁶⁶.

O filósofo que saber acerca dos objetos naturais e estrelas, a que com propriedades chamamos Mago, faz exatamente as mesmas coisas: sazonalmente introduz o celestial no terreno por via de engodos tal como o agricultor interessado na enxertia coloca o novo enxerto no velho tronco¹⁶⁷.

O conhecimento da regência dos astros sobre os ritmos naturais, sobretudo sobre as colheitas e as marés, ter-se-á consolidado desde tempos imemoriais. Nos modelos cosmológicos vigentes à época de Ficino, a eficácia desse saber decorre do facto de os astros terem uma natureza distinta dos objetos sublunares, submetidos ao ciclo da geração e corrupção, sendo que os seus movimentos além de não afetarem sua permanência, são providos

species in materia. Unde unaquaeque species per propriam rationem seminalem propriae respondet ideae, facileque potest per hanc saepe aliquid illinc accipere, quandoquidem per hanc illinc est effecta. Ideoque si quando a propria forma degeneret, potest hoc medio sibi proximo formari rursum perque id medium in de facile reformari.” *De Vita* III: 1, 242.

¹⁶⁴ “... cogitent Venerem quidem significare iuvenes, Saturnum vero senes, atque has apud astronomos stellas inter se maxime omnium inimicas existere. Rem ergo Venerem Saturnii fugiant, quae iuvenibus etiam vitae plurimum detrahit” *De Vita* II: 8, 188.

¹⁶⁵ *De Vita* II: 15, 212.

¹⁶⁶ *De Vita* III: 26, 386-8.

¹⁶⁷ “Idem quoque philosophus naturalium rerum astrorumque peritus, quem proprie Magum appellare solemus, certis quibusdam illecebris coelestia terrenis opportune quidem nec aliter inserens quam insitionis studiosus agricola veteri recentem stipiti surculum.” *De Vita* III: 26, 386.

de regularidade. Justamente por conta da influência da astrologia e da iatro-matemática no pensamento de Ficino, o valor atribuído a cada espécie não depende das suas funções ou utilidade intrínsecas, mas de associações simbólicas, do modo como o mesmo dá sinais de uma sintonia com as três graças e os demais elementos astrais. De acordo com W. Hanegraaff, em diferentes níveis o predomínio do pensamento analógico leva a uma substancialização dos referentes. Trata-se de um “fascínio persistente com a ‘linguagem natural’ dos ‘símbolos reais’ (altamente relevante para a astrologia e magia dos talismãs), no qual os sinais são tratados como *sendo* o que significam, de modo que os nomes ou imagens não se ‘referem’ apenas a pessoas ou coisas, mas são tomados como contendo de algum modo a sua essência mesma”¹⁶⁸.

Como esclareceu Kristeller: “onde quer que se verifiquem contrastes ou diferenças acentuadas na série do Ser devemos assumir a existência de algum elemento intermediário. Ficino formula este princípio no comentário ao *Filebo*: ‘De um extremo ao outro não podemos proceder sem um termo médio’”¹⁶⁹.

Mais do que uma congruência ele procura uma unidade orgânica:

o Céu, noivo da Terra, não a toca como se pensa amiúde, não a abraça; ele olha-a pelos raios de suas estrelas que são, por assim dizer, os seus olhos; e olhando-a ele frutifica-a e assim cria vida¹⁷⁰.

Todos os seres estão imbuídos destas forças que compõem a harmonia do cosmos. Mas se os objetos inanimados e as criaturas mais simples estão remetidos a uma passividade recetora de tais influências, o mesmo não ocorre nas criaturas providas de consciência.

Em conformidade com Plotino é sobretudo a relação dos existentes com a irradiação solar que distingue positivamente os seres particulares e o benefício que deles pode advir. No caso dos materiais destaca aqueles que, a exemplo do ouro, melhor sustém a irradiação sem alterarem a sua forma e aspeto, entre as plantas os que se mantêm recetivos à luz, como o loureiro, e, entre os animais, os que indiciam uma veneração ao Sol, como o galo ou o falcão¹⁷¹.

Mas Ficino apresenta uma outra escala, mais abrangente e complexa, onde afere o valor dos meios de tratamento. A sua avaliação não se cinge aos recursos materiais, com os quais se ocupa tradicionalmente a medicina, inci-

¹⁶⁸ Wouter J. Hanegraaff, *Esotericism and the Academy: Rejected knowledge in Western Culture* (Cambridge: Cambridge University Press 2012), 190.

¹⁶⁹ Kristeller, *The Philosophy of Marsilio Ficino*, 101.

¹⁷⁰ *De Vita Apologia*, 574.

¹⁷¹ *De Vita III*: 14, 308-12.

dindo também nos espirituais. A partir da posição dos sete planetas no firmamento, estabelece “sete graus em que a atracção procede das entidades mais elevadas para as inferiores”¹⁷². Seguindo uma ordem ascendente faz corresponder as pedras e os metais à Lua; as plantas, frutos e animais a Mercúrio; os póis e os vapores que exalam de pedras e os odores das plantas a Vénus. Seguidamente apresenta as palavras, melodias e sons como correspondentes ao Sol. É já no quinto nível que encontramos os elementos espirituais. Os referentes a Marte envolvem as formas, movimentos e afeções [formae, motus, affectus] associados à imaginação, seguidos dos elementos da razão discursiva, referentes a Júpiter. As operações da inteligência, que apelam a Saturno, encerram a escala.

As características de Saturno, o mais distante e lento dos Planetas, revelam-no como indiferente aos parâmetros da vida. A sua ânsia volta-se sempre para uma plenitude perdida, anterior à sua queda no tempo. Tais projeções adensadas na mitologia clássica vêm a corresponder a disposições consistentes do melancólico. Estas prestam-se a uma afinidade com aquela que é a caracterização da contemplação filosófica advogada por Sócrates: “todos os que se dedicam verdadeiramente à filosofia a nada mais aspirem do que a morrer e a estarem mortos”¹⁷³. Este postulado remete para uma atitude existencial que se traduz no cuidado da alma permitindo, no momento da morte, a serenidade para a receber. Ele é também consistente com o recolhimento da alma, o seu isolamento em relação aos cuidados do corpo. Esta proximidade da atitude filosófica à disposição natural do melancólico será retomada pela tradição. A arte de viver explorada ao longo dos três livros depende em grande medida da possibilidade de tornar produtiva tal disposição, apresentando as formas de influir nesse humor negro, sobretudo nos efeitos nefastos do frio e do seco.

Não negligencie o poder de Saturno. Pois os Árabes têm-no como o mais poderoso de todos, sendo que os planetas submetem sua força àqueles relativamente aos quais se aproximam, e todos se aproximam dele e não o contrário, agindo todos os planetas em conjugação com ele e em concordância com a sua natureza. Entre todos os planetas ele é o que tem a trajetória mais larga (...). Saturno está também na vizinhança de inúmeras estrelas, sendo similar ao motor imóvel pois o seu circuito é longo¹⁷⁴.

¹⁷² *De Vita* III, 21, 354-6.

¹⁷³ Platão, *Fédon*. trad. de Carlos Alberto Nunes (Belém: UFPA, 2002), 64a.

¹⁷⁴ “Tu vero potestatem Saturni ne negligas. Hunc enim ferunt Arabes omnium potentissimum. Planetas sane vires eorum subire ad quos accedunt, omnes vero ad eum accedere potius quam vicissim, planetasque coniunctos illi natura illius agere. (...) Saturnus item stellis proximus est innumeris, primoque mobili quam simillimus; longum agit circuitum.” *De Vita* III : 27, 366.

Ainda que Saturno seja destacado como ascendente da excelência¹⁷⁵ surge por vezes associado a Mercúrio que desde os egípcios fora patrono dos geómetras. Outros planetas surgem em conjunção com Mercúrio no caso das performances excepcionais, Apolo (Sol) e Vénus como patronos dos Oradores e Júpiter dos juristas. A natureza seca de Mercúrio parece justificar esta justaposição de patronos: “Mas aquele que é estimulado pelo perscrutar curioso nas coisas secretas deve saber-se não só Mercurial mas também Saturnino”¹⁷⁶. É certo que Ficino também destaca o rigor e celeridade próprios de Mercúrio, mas Saturno acaba por prevalecer pela capacidade de atrair e reter as formas ideais.

10. Os recursos da magia natural

Por forma a legitimar a complementaridade do sacerdócio com a medicina, Ficino, em consonância com diversos teólogos seus contemporâneos, enaltece o papel curativo de Cristo como exemplar da missão da Igreja. Já a sua incursão em matérias científicas e técnicas como a astrologia e a magia, fontes da sua conceção de medicina astral, extravasam a curiosidade admissível a um sacerdote¹⁷⁷. Ficino contrapõe formas naturais e legítimas de magia a formas ilegítimas ou demoníacas¹⁷⁸. Ciente da necessidade dessa demarcação, no *De Vita* Ficino elabora uma estratégia de defesa face a acusações de magismo, argumentando que o estudo das religiões gentias, em particular o Hermetismo, é legítimo pois nelas se encontram fortes sinais premonitórios da doutrina e missão cristãs¹⁷⁹.

Ficino considera as configurações astrológicas na prescrição de tratamentos médicos, prática vigente no período medieval¹⁸⁰. Mas as inovações são notórias, sobretudo no que respeita à introdução de formas de magia

¹⁷⁵ *De Vita* III: 9, 294

¹⁷⁶ *De Vita* III: 24, 376.

¹⁷⁷ Ficino usa da sua rede de amizades e influência para veicular a sua conceção de magia natural e evitar o espectro de heterodoxia e heresia que eclode em 1490, Cf. Howlett, *Marsilio Ficino*, 15-6, 53-4.

¹⁷⁸ Além destas há formas aparentes de magia utilizadas por charlatães que, no melhor dos casos, são inócuas Cf. e.g. *De Vita* Apologia, 396-8.

¹⁷⁹ *De Vita* III: 18, 388.

¹⁸⁰ “It was absolutely inevitable that a medical treatise of the Middle Ages or the Renaissance should make use of astrological presuppositions universally taken for granted. Medical prescriptions were normally based on assumptions such as that the signs ruled different parts of the body, that different bodily temperaments were related to different planets.” Frances A. Yates, “Ficino’s Natural Magic”, in Id. *Giordano Bruno and the Hermetic Tradition* (London: Routledge and Kegan Paul, 1964), 62-83, 62.

envolvendo o recurso a diversos materiais e artefactos. O uso desses elementos deve a sua eficácia ao modo como a imaginação processa a energia natural e os sinais, ainda que Ficino esteja longe de o esclarecer¹⁸¹. Ainda assim, sublinha que tal heterodoxia não é essencial para as teses que expõe, sobretudo tendo em conta o seu alcance médico¹⁸²: “[n]ão se pense que estamos a adorar as estrelas, mas a imitá-las e desse modo a captá-las”¹⁸³.

Em regra, os seus conselhos vão no sentido de evitar todos os elementos com ascendência saturnina, contrabalançando seus efeitos através da proximidade aos elementos sob a ascendência de planetas mais joviais, sobretudo das “três graças”; o Sol, Júpiter e Vénus. A força de tais planetas¹⁸⁴ pode ser encontrada em minerais, plantas e animais ou suas associações simbólicas. É desse modo que toma o ouro como imbuído de espíritos solares, plantas como a *Crocus* favorecidas pela força de Júpiter e o verde, associado à fertilidade, como revitalizante, próprio de Vénus, mas também de Vesta/Ceres¹⁸⁵.

Adaptando a doutrina hipocrática que relaciona o gosto agradável de determinados alimentos e os seus efeitos benéficos, Ficino foca também aqui o necessário ajuste entre as potencialidades da realidade sensível e a sensibilidade.

No livro III insere Ficino a sua doutrina dos talismãs¹⁸⁶ e recupera a tripartição da alma: intelecto, mundo e corpo. Trabalhando a conceção plotiniana das hipóstases do Uno, a alma do mundo ocupa uma posição intermédia entre o intelecto/mens e o *corpus mundi*. Nela se depositam as razões em

¹⁸¹ “In the present scheme, that is, of natural magic, the planets and the operator are not supposed to act directly on anything higher than the spirit, which is the vehicle of the imagination. The effects produced on inanimate things or directly on bodies (unless by the *vis rerum*) are more difficult to explain without assuming a supernatural agent (angelic, demonic or divine) than the purely psychological ones; the same is true of the more odd or abnormal psychosomatic ones, for example, stigmatization or nervous diseases, as opposed to blushing or sleep. There is therefore a strong tendency for the effects of natural magic to be confined to the purely psychological, and the more ordinary psychosomatic ones. The more miraculous effects could be explained as natural, but only by assuming a power in the human spirit which was not generally admitted” Daniel Walker, *Spiritual and Demonic Magic from Ficino to Campanella* (London: Warburg Institute, 1958), 76-78.

¹⁸² Veja-se “As palavras de Marsilio Ficino” que antecedem o Livro III (*De vita coelitus comparanda*), *De Vita*, 238-40.

¹⁸³ “... ne putes nos impraesentia de stellis adorandis loqui, sed potius imitandis et imitatione captandis.” *De Vita* III: 21, 356.

¹⁸⁴ Justamente para escapar às imputações de heterodoxia, Ficino privilegia a referência aos planetas e não aos patronos das constelações (Decanos). Consulte-se Panofsky, *The Life and Art*, 159

¹⁸⁵ *De Vita* II: 14.

¹⁸⁶ O uso de amuletos surgira no *De Augmentis Scientiarum* de Francis Bacon como via natural de fortificar a imaginação.

estrita dependência das ideias contidas no intelecto, detendo a possibilidade de interferir e ser afetado pelas espécies materiais da alma do corpo. Significa isto que para Ficino, que aqui parece seguir as doutrinas de Zoroastro, a alma do mundo é o recetáculo das imagens divinas que permitem concretizar as espécies materiais à sua semelhança. A dinâmica desta escala da criação é pensada concedendo uma autonomia relativa à alma do mundo, dependente não das determinações das constelações ou do zodíaco, mas da influência mágica. Este esquematismo comporta a ideia de corrupção das espécies materiais mas também a sua restituição a um estado anterior. Isso mesmo é possível pela reativação das imagens do intelecto não a partir de uma reprodução direta, mas mediada na alma do mundo, que, enquanto recetáculo das razões seminais, pode restituir as espécies materiais à sua integridade. O mago, assim como o padre, são os intermediários desta restituição, capazes de convocar as imagens da forma adequada.

A admissão destas possibilidades exige a revisão da associação dos talismãs à invocação de demónios, prática que fora sancionada, entre outros, por São Tomás de Aquino¹⁸⁷. Sustenta Ficino que o seu uso mobiliza as forças da natureza promovendo uma reflexão das formas divinas no domínio sensível. Explica Ficino que os magos egípcios, seguindo Hermes Trismegisto, atribuíam o seu poder aos demónios como agentes causais. Suas estátuas e sacrifícios eram na verdade *mundana numina*, sendo aquela invocação dos demónios um expediente para atemorizar os Homens e persuadi-los de seu real poder¹⁸⁸.

Quando uma matéria é exposta às coisas superiores, como um espelho à tua face e uma parede à tua voz, sofre imediatamente uma influência supernal através daquele agente poderoso, de maravilhosa força e vida, presente em todo o lado, logra poder dessa experiência, tal como a partir da face o espelho reproduz uma imagem e da voz a parede reproduz um eco¹⁸⁹.

¹⁸⁷ Como afirma Daniel Walker: “Ficino could claim that the characters and invocations were directed to the operator’s intelligence and imagination, not to an *intelligentia separata*, i.e. an angel or demon; that when he sang a hymn to the sun, he did not hope to make the sun do anything out of the ordinary, but to make his own spirit more solarian, to make it more receptive to the natural influxes from the sun.” Id. *Spiritual and Demonic*, 44.

¹⁸⁸ *De Vita* III: 26.

¹⁸⁹ “Ubicumque enim materia quaedam sic superis exposita est, sicut speculari vitrum vultui tuo pariesque oppositus voci, subito superne patitur ab agente videlicet potentissimo a potestate vitaeque mirabili ubique praesente, virtutemque passione reportat, non aliter quam et speculum imaginem repraesentat ex vultu et ex voce paries echo.” *De Vita* III: 26, 388.

O uso ou mesmo a proximidade a certas criaturas ou sensações tem por objetivo o influxo de *spiritus* de corpos celestes que aqueles atraem. Tais *spiritus* estão difundidos pelo ar sendo mobilizados pelo vento.

Para obter a influência de um corpo celeste particular é recomendada a sua figuração num material específico, atrator de seu *spiritus*. No caso de Saturno, utilizado para atingir uma idade avançada, a imagem a ser inscrita numa safira é a de:

... um homem velho sentado num trono elevado ou num dragão, com um capuz de linho negro em sua cabeça, elevando a mão sobre a cabeça pegando numa foice ou num peixe, com um vestido negro¹⁹⁰.

Em qualquer de suas formas, os talismãs devem recuperar a harmonia do mundo. Isso mesmo é tido em conta quando Ficino, no capítulo XIX, fornece instruções para a composição de um talismã que visa minimizar a influência de Saturno (e Marte) através das três graças.

Também a música e a voz têm características terapêuticas, podendo reestabelecer a conexão com a harmonia através do influxo dos *spiritus* dos planetas favoráveis. A diferença está na natureza do médium. A simpatia mágica gerada pelo talismã é eminentemente visual, ao passo que os poderes encantatórios da música instrumental e vocal¹⁹¹ dependem do meio aural. Também no caso da música, Ficino reitera que a sua eficácia deriva de magia natural e não da invocação de demónios. O filósofo adapta a teoria dos eflúvios a um modelo mais fisicalista, descrevendo o modo como o ar, hoje diríamos a frequência, permite esquecer ou mobilizar ideias fixas, reabrindo a alma às influências propícias.

Para que capte eficazmente a sintonia dos astros benfazejos a música deve ser produzida por materiais nobres, aqueles que se apresentam como recetáculos da radiação astral. É que mesmo sendo produto do artifício humano, a feitura dos instrumentos a partir de elementos naturais permite-lhes constituírem-se como recetáculo e veículo do espírito do mundo. Uma propriedade particular da música, apenas parcialmente presente nas demais artes com poder transformador dos humores, como é o caso da pintura, é a capacidade de aceder às figuras em movimento, à dinâmica numérica dos astros:

¹⁹⁰ "... homo senex in altiore cathedra sedens vel dracone, caput tectus panno quodam lineo fusco, manus supra caput erigens, falcem manu tenens aut pisces, fusca indutus veste." *De vita*, XVIII: 334-6.

¹⁹¹ Ainda que o texto não seja explícito, Ficino está provavelmente a aludir aos hinos órficos como forma-tipo.

Não ignoras que a composição através de números e proporções tem o maravilhoso poder de acalmar, mover e influenciar o espírito, a alma e o corpo. As proporções constituídas a partir de números são figuras, feitas a partir de pontos e linhas, mas em movimento. De modo semelhante as figuras celestiais dispõem-se à ação pelo seu próprio movimento. De facto, seus raios e movimentos harmoniosos tudo penetram, diariamente influenciando o nosso espírito em segredo, tal como a música poderosa o faz abertamente. Além disso, sabes o quão facilmente a figura do enlutado suscita a misericórdia de muitos, e o quão a figura da pessoa amável instantaneamente afeta e move os olhos, a imaginação, o espírito e os humores. A figura celeste não é menos viva e eficaz.¹⁹²

Também neste reavivar das concepções pitagóricas do poder da música vemos que, em Ficino, a ação terapêutica assenta num complexo esquema de influências em que ao particular compete captar as fontes da harmonia do todo.

Conclusão

Dos escritos de Ficino dedicados à melancolia a tradição reteve duas das valências delineadas pelo autor, uma pode dizer-se contemplativa ou teórica e a outra prática. Do ponto de vista teórico, Ficino elabora uma nova síntese da constituição melancólica, combinando elementos da teoria humoral (hipocrática e aristotélica), da teoria platónica dos furores e do movimento hermético-cabalista que reaviva. Dessa combinação resulta um enaltecimento da vocação contemplativa do melancólico, caracterizada por uma imaginação exacerbada, que Ficino contrapõe a todos os sintomas da impotência e letargia que caracterizam a “fase” depressiva do melancólico. A par deste projeto despontam aplicações práticas que, fundadas nessa árdua e problemática combinação, visam sobretudo um uso terapêutico, incluindo uma vertente profilática e pedagógica, relativa à potenciação das próprias capacidades. O que confere unidade a estes dois desideratos é a assunção de uma continui-

¹⁹² “Non ignoras concentus per numeros proportionisque suas vim habere mirabilem ad spiritum et animum et corpus sistendum, movendum, afficiendum. Proportiones autem ex numeris constitutae quasi figurae quaedam sunt, velut ex punctis lineisque factae, sed in motu. Similiter motu suo se habent ad agendum figurae coelestes. Hae namque harmonicis tum radiis, tum motibus suis omnia penetrantibus spiritum indies ita clam afficiunt, ut musica praepotens palam afficere consuevit. Nosti praeterea quam facile multis misericordiam moveat figura lugentis, et quantum oculos imaginationem – que et spiritum et humores afficiat statim atque moveat amabilis personae figura. Nec minus viva est et efficax figura coelestis.” De Vita III, 28: 330.

dade entre as dimensões orgânica, psíquica e cósmica, passíveis de “afinações” por via comportamental, farmacológica e/ou mágica. Estes três vetores de uma gestão da própria saúde e das capacidades individuais, retiram a sua eficiência da “sintonia” com as correspondências benéficas que constam dos eixos horizontal e vertical da hierarquia do cosmos. Ficino admite que a Gnose, ao presentificar no espírito as formas puras da alma do mundo, pode influenciar a compleição física do homem¹⁹³. Cabe ao próprio indivíduo -nas figuras do académico, do amante e do religioso-, por si próprio ou auxiliado por um mago, o reconhecimento dos símbolos bem como o seu uso e aplicação ritual por forma a extrair benefícios para a saúde e/ou para as aptidões pessoais.

O papel central que a historiografia atribui ao tratamento ficiniano da condição melancólica decorre em grande medida ao reavivar das concepções apresentadas no *Problema XXX* através da adaptação da teoria do furor platónico e de modelos de influência mágica e astral. Ao mesmo tempo, Ficino reitera a abordagem galénica predominante entre os seus contemporâneos, baseada nas correlações entre variáveis fisiológicas e o uso das faculdades cognitivas e morais. É a conjugação destas duas grandes vias que permite a Ficino considerar a bÍlis negra e a disposição melancólica a uma nova luz, ainda que os espectros da patologia e do pecado continuem a confirmar a sua face nefasta.

Tal como ocorrerá em autores posteriores, a investigação detalhada das causas e tratamentos da melancolia que Ficino empreende nos *Três Livros sobre a Vida* decorre de queixas e preocupações existenciais que o filósofo explica a partir da ascendência saturnina que partilha com Platão. Os aspetos fundamentais da sua teoria, nomeadamente os referentes às causas, prevenção e tratamento da melancolia, são aí desenvolvidos a partir de um exame das especificidades do labor dos literatos. Por força de sua abrangência e detalhe, aquela obra confere consistência às observações anteriores de Ficino acerca da melancolia, patentes no *De Amore*, na correspondência epistolar e na *Teologia Platónica*, nomeadamente concernentes à melancolia amorosa e religiosa.

¹⁹³ É sob a influencia de Avicena que, também noutros textos, Ficino se aproxima da gnose. “Ficino’s magic has been mischaracterized because modern students of his theories of the occult have focussed [sic] on the *De vita*, his main work on the subject, which explicitly presents itself as a program for non-demonic, non-transitive operations, limited to healing and harmonizing human nature.” James Hankins, “Ficino, Avicenna and the Occult Powers of the Rational Soul”. In *Tra antica sapienza e filosofia naturale: La magia nell’Europa moderna, Atti del convegno (Firenze, 2-4 ottobre 2003, Istituto Nazionale di Studi sul Rinascimento)* Ed. F. Meroi (Florence: Leo S. Olschki, 2007). <http://www.olschki.it/Prosp/SP/2007/57499.pdf>

Se, salvaguardando a devida distância sócio-histórica, pretendermos categorizar o *De Vita*, teremos de integrá-lo no género “autoajuda”, mesmo que, tendo em conta as suas considerações quanto ao papel mediador do mago, o projeto extravase esse âmbito inscrevendo-se num modelo mais abrangente de mediação propriamente terapêutica. Além do facto de apelar à aplicação de preceitos e instruções que têm em vista a compreensão e a transformação da condição e da conduta dos leitores, para aquela categorização concorre de sobremaneira o relevo que a obra atribui à magia, considerando-a Ficino o meio mais eficaz de cura dos padecimentos abordados. Contudo, a magia revela-se como mais do que um meio de cura. Por um lado, ordena o campo do conhecimento relativo às causas do padecimento, nomeadamente o desalinhamento das influências benéficas. Por outro, a sua apreciação da ordem das hipóstases, dos fluídos e das relações entre os viventes, por implicar a alteração da ordem contingente, convoca à reflexão acerca da sua legitimidade de tal recurso e à dedução das responsabilidades inerentes ao mesmo.

A compleição individual, que Ficino toma como determinada pelo horóscopo, predispõe o indivíduo para uma determinada mistura ótima dos humores. Para além das qualidades específicas de cada humor – o quente, o frio, o húmido e o seco – a tradição antiga expôs associações entre cada um dos humores e a matéria constitutiva do cosmos, nomeadamente o fogo, o ar, a água e a terra, mas também as estações do ano. A relação entre um humor particular e determinados traços de personalidade que se consubstancia no conceito de temperamento está dependente de uma categorização baseada na conjugação entre os aspetos quantitativos, qualitativos e simbólicos de cada um dos humores. Para lá dos elementos e combinatória que herda da tradição antiga, Ficino renova a rede de associações astrais de cada um dos temperamentos já maturada na cultura árabe. Mas seja como for que se conceba o inatismo na base do temperamento, para Ficino ele não implica um determinismo estrito.

Tal como os autores antigos, Ficino foca o papel dos alimentos e da bebida na produção de alterações humorais. Mas, sendo certo que os alimentos podem propiciar o secretar de certos humores, é importante ter em conta que o nível e qualidade de um humor condicionam à partida os efeitos da ingestão de um alimento ou bebida particular. Neste interacionismo fisiológico, aquém da dietética, Ficino observa o modo como determinadas atividades, sobretudo quando recorrentes, promovem um determinado tipo de qualidades humorais. Neste âmbito, Ficino parece capaz de descrever processos fisiológicos com relativa independência face a considerações morais. As atividades são tomadas como boas ou más para a saúde independentemente da sua índole.

Apesar de o tratamento da melancolia proposto por Ficino poder em certos pontos ser depurado dos elementos míticos e mágicos, sobretudo no que

concerne à dietética e à farmacologia, é justamente a sua adaptação da teoria dos humores, da psicologia moral e da cosmologia neoplatónica às convicções mágicas de índole irracional que lhe confere unidade.

A autoinspeção da vivência do transtorno melancólico, já explorada na poética de Petrarca teve ténue réplica nos escritos médico-morais do século seguinte. A esse respeito, Ficino contribui para complementar os níveis explicativo e existencial da morbidade. Mobiliza contributos da teoria médica, astral e mágica, de modo a compreender não só os aspetos de cariz estritamente patológico associados à melancolia, mas também a sua origem e significação pessoal. Essa perspetiva integrativa e proto-interacionista do físico, do psíquico e do comportamental será renovada sobretudo na *Anatomia da Melancolia* de Burton.

A descoberta saudada entre os círculos humanistas de que o próprio Platão nascera sob a influência de Saturno é insuficiente para apaziguar Ficino. Tal como ocorrerá noutros autores maiores dedicados à exploração da melancolia, a incursão que empreende no *De Vita* tem primeiramente uma motivação pessoal, visa encontrar meios profiláticos e de alívio eficazes. Não obstante as distintas veredas que percorre para a generalização de sua “oferta” à humanidade, seu motor anímico é a situação particular do autor.

Revelando-se cauteloso sempre que a investigação dos desígnios astrais parece colidir com o dogma teológico do livre-arbítrio, recusando a integral determinação das aptidões e do destino do homem pelos astros, Ficino reconhece a influência de tais elementos cósmicos como causa e fator não despidendo da prevenção e tratamento do mal-estar e das patologias.

A sua observação totalizante do cosmos concede uma atenção limitada à relevância da melancolia em diferentes esferas de atividade. Ficino está atento ao modo como a conduta e os hábitos do académico, do amante e do religioso acarretam riscos e potencialidades, originando ou reforçando a sua compleição melancólica, mas as repercussões estéticas e políticas da melancolia permanecem latentes. Ainda assim, a sua leitura opera a uma seleção de temas e a divisões que se cimentam como ponto de partida das reflexões modernas sobre o tratamento da disposição melancólica.

Na obra de Ficino é já discernível uma tensão entre as antigas teorias da individuação expressiva e as bases modernas da subjetividade, não obstante o labor do filósofo pela harmonização dessa oposição. A cosmologia neoplatónica e a ciência dos astros participam de uma conformação do indivíduo num papel recetivo e fechado, ao passo que o padecimento dos académicos, dos amantes e dos artistas, sintomas de mutações ao nível da diferenciação da sociedade, expõe uma semântica da inconformidade do indivíduo. A auto-observação e o cuidado de si do melancólico propostos por Ficino, além de auscultarem a vertigem da liberdade contida naqueles discursos, abrem a um projeto de autodeterminação. Ao longo dos séculos XVI e XVII, essa

semântica desenvolver-se-á nos cruzamentos entre a representação teatral e a política, sustentando uma compreensão naturalista das afeções e primando pela manipulação dos pressupostos da teoria humoralista entretanto consolidada. Ao mesmo tempo que representa uma das formas mais aprimoradas do indivíduo/microcosmos como reflexo da ordem cósmica, Ficino prenuncia elementos da irredutibilidade do indivíduo, enfatizando a atividade contemplativa como modo superior de demarcação relativamente à condição corpórea e às ocupações ordinárias.

Referências

- Giorgio Agamben, *Altíssima pobreza: Regras monásticas e forma de vida* [Homo Sacer, IV, 1], trad. Selvino J. Assmann. São Paulo: Boitempo, 2014.
- Aristóteles, *Problems II*, trans. W. S. Hett, Loeb Classical Library. London / Cambridge: William Heinemann / Harvard University Press, 1957.
- Günther Bader. *Melancholie und Metapher. Philosophische Gedanken zur Bedeutung der Melancholie*. Tübingen: Mohr, 1990.
- Noel L. Brann “Alchemy and Melancholy in Medieval and Renaissance Thought: A Query into the Mystical Basis of their Relationship” *Ambix*, Vol. 32, Issue 3 (1985), 127-148.
- Noel L. Brann, *The Debate Over the Origin of Genius During the Italian Renaissance: The Theories of Supernatural Frenzy and Natural Melancholy in Accord and in Conflict on the Threshold of the Scientific Revolution*. Leiden: Brill, 2002.
- Gabriel Bunge, *Despondency: The spiritual teaching of Evagrius Ponticus*, trad. Anthony Gythiel. Crestwood: Vladimir’s Seminary Press, 2012.
- Robert Burton, *The anatomy of melancholy, what it is, with all the kinds, causes, symptoms, prognostics, and several cures of it. In three partitions...* Philadelphia: Claxton & Company, 1883.
- Cláudio Carvalho, “O Problema XXX e o tratamento da condição melancólica em Aristóteles”. *Revista Filosófica de Coimbra*, 2015, n.º 46, 27-78.
- Mário Santiago de Carvalho, “Uma modernidade perdida. Da melancolia à alegria racional na antropologia do homem superior, segundo D. Duarte” *Revista Filosófica de Coimbra*, 2013, n.º 43.
- Ernst Cassirer, *Individu et Cosmos dans la philosophie de la Renaissance*. Paris: Minuit, 1983.
- John R. Clark, “The Manuscript Tradition of Marsilio Ficino’s De vita libri tres”, *Manuscripts* 27 (1983), 158-64.
- Brian Copenhaver, “How to do magic, and why: philosophical prescriptions” In: *Magic in Western culture: from antiquity to the Enlightenment*, ed. B. Copenhaver. New York: Cambridge University Press, 2015.
- Werner Deuse, *Untersuchungen zur mittelplatonischen und neuplatonischen Seelenlehre*. Mainz: Wiesbaden, 1983.
- Évágrio Pôntico, “The Monk: A. Treatise on the Practical Life” In *Evagrius of Pontus. The Greek Ascetic Corpus*, trad. Robert Sinkewicz. New York: Oxford University Press, 2006.

- James Hankins, *Plato in the Italian Renaissance*, vol. 1. New York: Brill, 1990.
- James Hankins, “Monstrous melancholy: Ficino and the physiological causes of atheism”. In *Laus Platonici philosophi: Marsilio Ficino and his influence*. Eds. S. Clucas, P.J. Forshaw e V. Rees. Leiden/Boston: Brill, 2011.
- James Hankins, “Ficino, Avicenna and the Occult Powers of the Rational Soul”. In *Tra antica sapienza e filosofia naturale: La magia nell’Europa moderna, Atti del convegno (Firenze, 2-4 ottobre 2003, Istituto Nazionale di Studi sul Rinascimento)* Ed. F. Meroi. Florence: Leo S. Olschki, 2007. <http://www.olschki.it/Prosp/SP/2007/57499.pdf>
- Ian Johnston, *Galen on Diseases and Symptoms*. Cambridge: Cambridge University Press, 2006.
- Wilhelm Kahl, »Die älteste Hygiene der geistigen Arbeit. Die Schrift des Marsilius Ficinus De vita sana sive de cura valetudinis eorum, qui incumbunt studio litterarum (1482)«, *Neue Jahrbücher für das klassische Altertum, Geschichte und deutsche Literatur und für Pädagogik*, 18 (1906), 482-546.
- Carol Kaske e John Clark “Introduction” in Marsilio Ficino, *Three Books on Life*, ed. crítica e trad. Carol Kaske e John Clark. Binghampton, NY: Medieval and Renaissance Texts and Studies, 1989.
- Raymond Klibansky, Erwin Panofsky e Fritz Saxl *Saturn and Melancholy: Studies in the History of Natural Philosophy, Religion and Art*. Nendeln: Kraus, 1979 [1964].
- Paul O. Kristeller, *The Philosophy of Marsilio Ficino*, trad. Virginia Conant. New York: York: Columbia University Press, 1943.
- Paul O. Kristeller, “Philosophy and humanism in Renaissance perspective” in *The Renaissance Image of Man and the World*, ed. B. O’Kelly. Columbus: Ohio State University Press, 1966.
- Paul Oskar Kristeller, “Philosophy and Medicine in Medieval and Renaissance Italy” in *Organism, Medicine, and Metaphysics: Essays in Honor of Hans Jonas*, ed. Stuart F. Spicker. Dordrecht: D. Reidel, 1978.
- Paul Oskar Kristeller, “Die mittelalterlichen Voraussetzungen des Renaissance humanismus” in Id., *Acht Philosophen der italienischen Renaissance. Petrarca, Valla, Ficino, Pico, Pomponazi, Telesio, Patrizi, Bruno*, trad. Elisabeth Blum (Weinheim: Acta Humaniora, 1986), 125-140.
- Marie-Claude Lambotte, *Esthétique de la mélancolie*. 2^a ed. Paris : Aubier, 1999 [1984].
- Raphael Falco, “Marsilio Ficino and vatic myth”, *Modern Language Notes*, CXXII, 1 (2007), 101–111.
- Marsilio Ficino, *Commentary on Plato’s Symposium* [Commentarium marsilii ficini florentini in convivium platonis de amore], trad. Sears Reynolds Jayne. Columbia: University of Missouri 1944.
- Marsilio Ficino, *De Vita Libri Tres / Three Books on Life*, ed. crítica e trad. Carol Kaske e John Clark. Binghampton, NY: Medieval and Renaissance Texts and Studies, 198.
- Marsilio Ficino, *Le Divine lettere del gran Marsilio Ficino tradotte in lingua toscana da Felice Figliucci senese*, Ed. S. Gentile. Roma: Storia e Letteratura, 2001.

- Marsilio Ficino, *Platonic Theology*, 6 vols. Cambridge/London: Harvard University Press, 2001.
- Claude Fleury, *Traité du choix et de la méthode des études*. Paris, 1686.
- Michel Foucault, *As palavras e as coisas: Uma arqueologia das ciências humanas*, 8ª ed. São Paulo: Martins Fontes, 1999.
- Eugenio Garin, *L'Umanesimo italiano. Filosofia e vita civile nel Rinascimento*. Laterza: Roma-Bari, 1986.
- Eugenio Garin, *Ciência e vida civil no Renascimento italiano*, trad. Cecília Prada. São Paulo: EUEP, 1994.
- Stephen Gaukroger, *The Emergence of a Scientific Culture Science and the Shaping of Modernity 1210–1685*. New York: Oxford University Press, 2006.
- Angus Gowland, “The Ethics of Renaissance Melancholy” *Intellectual History Review* 18:1 (2008).
- Angus Gowland, “Medicine, Psychology, and the Melancholic Subject in the Renaissance” In *Emotions and Health, 1200–1700*. Ed. E. Carrera. Leiden: Brill, 2013.
- Wouter J. Hanegraaff “The Platonic Frenzies in Marsilio Ficino,” in *Myths, Martyrs, and Modernity: Studies in the History of Religions in Honour of Jan N. Bremmer*. Eds. J. Dijkstra, J. Kroesen e Y. Kuiper. Leiden: Brill, 2010, 553-568.
- Wouter J. Hanegraaff, *Esotericism and the Academy: Rejected knowledge in Western Culture*. Cambridge: Cambridge University Press, 2012.
- Hiroshi Hirai “Concepts of Seeds and Nature in the Work of Marsilio Ficino,” in *Marsilio Ficino: His Theology, His Philosophy, His Legacy*. Eds. M. Allen e V. Rees. Leiden: Brill 2002).
- Sophia Howlett, *Marsilio Ficino and His World*. New York: Palgrave Macmillan, 2016.
- David Lines, “Humanism and the Italian Universities” In *Humanism and Creativity in the Renaissance: Essays in Honor of Ronald G. Witt*, eds. C. S. Celenza e K. Gouwens, Leiden and Boston, 2006.
- Arthur Lovejoy, *The great Chain of Being. A Study of the History of an Idea*. Harvard University Press 1936.
- George W. McClure, *Sorrow and Consolation in Italian Humanism*. Princeton, New Jersey, 1990.
- Erwin Panofsky, *The Life and Art of Albrecht Dürer*, 4ª ed. Princeton, N. J.: Princeton University Press, 1955.
- Platão, *Fédon*, trad. de Carlos Alberto Nunes. Belém: UFPA, 2002.
- Jennifer Radden, *Moody Minds Distempered: Essays on Melancholy and Depression*. New York: Oxford University Press, 2008.
- Paul Russell, „Ficino’s Consiglio contro la pestilentia in the European tradition“, in: *Verbum. Analecta Neolatina* 1(1999), 86–97.
- James Shaw e Evelyn Welch. *Making and marketing Medicine in Renaissance Florence*. Amsterdam/New York: Rodopi B.V. 2011.
- Winfried Schleiner, *Melancholy, Genius and Utopia in the Renaissance*. Wiesbaden: Otto Harrassowitz, 1991.
- Heinrich Schipperges, “Diätetik für den »homo literatus«. Ein historischer Beitrag zur Gesundheit der Gelehrten.”. In: *Semper Attentus. Beiträge für Heinz Götze*. Berlin: Springer, 1977.

- Michael Theunissen, *Vorentwürfe von Moderne. Antike Melancholie und die Acedia des Mittelalters*. Berlin: de Gruyter, 1996.
- Daniel Walker, *Spiritual and Demonic Magic from Ficino to Campanella*. London: Warburg Institute, 1958.
- Achim Wurm, *Platonicus amor. Lesarten der Liebe bei Platon, Plotin und Ficino*. Berlin: de Gruyter, 2008.
- Frances A. Yates, *Giordano Bruno and the Hermetic Tradition*. London: Routledge and Kegan Paul, 1964.
- Frances A. Yates, *The Occult Philosophy of the Elizabethan Age*. London and New York: Routledge Classics, 2001 [1979].
- Giancarlo Zanier, *La medicina astrologica e la sua teoria: Marsilio Ficino e i suoi contemporanei*. Roma: Edizioni dell'Ateneo e Bizzarri, 1977.
- Joseph Ziegler, *Medicine and Religion c.1300. The Case of Arnau de Vilanova*. Oxford: Clarendon, 1998.

WILLARD VAN OMAR QUINE E A NATURALIZAÇÃO DA EPISTEMOLOGIA: APROXIMAÇÕES COM O LEGADO DE DEWEY

WILLARD VAN OMAR QUINE AND THE NATURALIZATION OF EPISTEMOLOGY: APPROXIMATIONS WITH THE DEWEY LEGACY

EDNA MARIA MAGALHÃES DO NASCIMENTO¹

Abstract: This study results from an investigation into the theoretical approximations between Willard Van Omar Quine's (1908-2000) thinking and John Dewey's (1859-1952) philosophical pragmatism. The focus of this approach is the naturalistic and realistic conception of knowledge developed by these two theorists. It seeks to understand the conceptual connection in the epistemology of both, above all, Quine's references to a radical empiricism without dogmas. The criterion of comparative analysis will be the following theses: the rupture with aprioristic philosophy, realistic naturalism, criticism of the dogmas of empiricism, the defense of holism as an alternative to the traditional view of knowledge.

Keywords: Pragmatism; Naturalism; Empiricism; Holism.

Resumo: Este estudo resulta de uma investigação sobre as aproximações teóricas entre o pensamento de Willard Van Omar Quine (1908-2000) e o pragmatismo filosófico de John Dewey (1859-1952). O enfoque desta abordagem é a concepção naturalista e realista de conhecimento desenvolvida por estes dois teóricos. Busca-se compreender as conexões conceituais presentes na epistemologia de ambos, sobretudo, as referências de Quine a um empirismo radical e sem dogmas. O critério de análise

Resumen: Este estudio resulta de una investigación sobre las aproximaciones teóricas entre el pensamiento de Willard Van Omar Quine (1908-2000) y el pragmatismo filosófico de John Dewey (1859-1952). El objetivo de este enfoque es la concepción naturalista y realista del conocimiento desarrollado por estos dos teóricos. Se trata de comprenderlas conexiones conceptuales presentes en la epistemología de ambos, sobre todo, las referencias de Quine a empirismo radical sin dogmas. El crite-

¹ Universidade Federal do Piauí (UFPI), Brasil. Programa de pós-graduação em filosofia – PPGFIL e mestrado profissional de filosofia – PROF-FILO. Capes – coordenadoria de aperfeiçoamento de pessoal. email: magaedna@yahoo.com.br; ORCID: <https://orcid.org/0000-0001-6855-9642>

comparatória será as seguintes teses: a ruptura com a filosofia apriorística, o naturalismo realista, a crítica aos dogmas do empirismo, a defesa do holismo como alternativa à visão tradicional do conhecimento.

Palavras-chave: Pragmatismo; Naturalismo; Empirismo; Holismo.

rio de análisis comparativo será la tesis siguiente: a la ruptura con la filosofía apriorística, el naturalismo realista, crítica de los dogmas del empirismo y la defensa de holismo con la alternativa de una a la visión tradicional del conocimiento.

Palabras clave: Pragmatismo. Naturalismo. Empirismo. Holismo

1. Introdução

O interesse desta investigação foi buscar similaridades entre o pensamento de Willard van Omar Quine (1908-2000) e a filosofia de John Dewey (1859-1952) no que diz respeito à abordagem naturalista e empirista do conhecimento. No bojo desta discussão, busca-se compreender os conceitos centrais da epistemologia presentes no pensamento destes dois filósofos, dentre estes: a ruptura com a filosofia apriorística, o naturalismo, a crítica aos dogmas do empirismo e a defesa do holismo como alternativa à visão tradicional do conhecimento. Este artigo resulta de uma pesquisa mais ampla desenvolvida na Universidade de Navarra-Espanha sobre a atualidade da Epistemologia Realista e Naturalista de John Dewey e sua contribuição para a filosofia no século XXI. Além de Quine, a investigação se baseou nestes aspectos filosóficos (naturalismo e empirismo) da obra de autores como Sidney Hook, Putnam, Rorty, e dos brasileiros Paulo Freire e Anísio Teixeira. Para os propósitos deste texto se intentará identificar aproximações entre Quine e Dewey em relação aos princípios epistemológicos deste último a fim de discutir a sua atualidade.

Consciente de que não há uma filosofia a priori, Dewey formulou a tese da experiência como tribunal para validar o conhecimento. Ele entendeu que os significados e as crenças podem até ser compreendidos como entidades mentais, mas são resultantes dos processos naturais, interacionistas e da chamada arte social. Tanto Rorty quanto Putnam haviam declarado que o neopragmatismo deveria passar necessariamente por Quine. Eles creem que Quine é um nome tão significativo para estas ideias quanto às teses os velhos pragmatistas². Pode-se dizer que Quine é herdeiro da tradição pragmatista de Dewey e Peirce cuja ideia de conhecimento se sustenta em resultados obtidos pelos naturais critérios cognitivos.

² Ramón del Castillo, “Desde un Punto de Vista Pragmático: Quine y sus críticos”, in: Perona et al, *El retorno del Pragmatismo* (Madrid: editora Trotta, 2001), 239.

2. Dewey e Quine: aproximações teóricas

Considerando a ênfase de Quine nos processos naturais e interacionista da produção do conhecimento se faz necessário perguntar a partir do contexto da epistemologia naturalista deste filósofo se é possível extrair aproximações entre este naturalismo quiniiano e a filosofia pragmatista de Dewey. Vejam o que o próprio Quine escreveu a respeito de Dewey.

Filosoficamente estou ligado a Dewey pelo naturalismo que dominou suas três últimas décadas. Com Dewey, eu sustento que conhecimento, mente e significados são partes do mesmo mundo com que eles têm a ver e que eles têm de ser estudados com o mesmo espírito empírico que anima a ciência natural. Não há lugar para uma filosofia a priori³.

O filósofo declarou está ligado a Dewey por conta do seu naturalismo. Há, portanto, este ponto de aproximação que deve ser examinado. Esta aproximação encontra-se, sobretudo, na obra de Dewey de 1938: *Lógica: Teoria da Investigação* e no célebre artigo de Quine *Epistemology Naturalized* [Epistemologia Naturalizada] de 1968, no qual o filósofo traz à luz a discussão daqueles temas que Dewey empreendeu no começo do século XX, sobre a inevitável conexão da filosofia às ciências. Como componente desse contexto, encontra-se a rejeição aos dualismos da tradição filosófica na tese de Quine publicada no ensaio *Two dogmas of Empiricism* [Dois dogmas do empirismo]. Tanto o dogma da separação entre o analítico e o sintético quanto o dogma do reducionismo pertencem à mesma ordem de questões que Dewey tinha investigado.

O empirismo moderno se constituiu numa perspectiva filosófica condicionada, segundo Quine, por dois dogmas. O primeiro dogma combatido pelo filósofo é a crença que existem uma divisão fundamental entre verdades *analíticas*, que são independentes dos fatos, ou seja, são os enunciados formais; e verdades *sintéticas*, fundadas na *experiência*, isto é, nos fatos. Com base nesta divisão uma teoria se divide em duas classes: a classe dos juízos analíticos, necessários e a *priori*, e a classe dos juízos sintéticos e a *posteriori*. O segundo dogma que Quine combate é o chamado *reducionismo*, isto é, a crença que todo enunciado significativo é equivalente a algum constructo lógico que refere à experiência imediata⁴.

³ Willard van Omar Quine, *Ontological Relativity and Other Essays*, Epistemology Naturalized (New York: Columbia Press, 1969).

⁴ Willard van Omar Quine *Dois Dogmas do Empirismo*, trad. port. (São Paulo: Abril S.A. Cultural e Industrial, 1975), 237- 254.

Quine foi considerado um demolidor de grande parte da tradição filosófica, pois sustentou que ambos os dogmas são mal fundamentados. Ele herda dos pragmatistas o combate aos dualismos da filosofia tradicional e derrubou a barreira de uma suposta distinção entre analítico e sintético. Com isto pretendeu desfazer a fronteira supostamente separava a filosofia da ciência natural e, neste esforço, terminou por reforçar a concepção pragmatista, característica do pensamento de Peirce, James e Dewey. Como consequência desta crítica desenvolveu uma concepção holística do conhecimento. O holismo postula que uma teoria é como um campo de forças no qual tudo se liga de maneira sistemática. Apenas a periferia está conectada diretamente ao mundo da experiência, enquanto no núcleo da teoria é composto de enunciados teóricos.

Como escreveu Bulcão Nascimento⁵:

[...] Seu “Two Dogmas” tornou-se um dos artigos mais influentes e discutidos da história da filosofia anglo-fônica, poucos trabalhos tem causado um impacto tão forte na comunidade filosófica. E não poderia ser diferente, uma vez que, nele, Quine consegue minar as próprias bases onde o empirismo tradicional se fundava e, com isso, abrir espaço para um novo modo de pensar as relações entre filosofia, ciência e empirismo, as relações entre a linguagem e o mundo.

Feitas estas considerações iniciais passaremos a uma breve exposição da vida e da obra de Quine para compreender o contexto em que o filósofo desenvolveu suas ideias e teses principais.

Quine foi filósofo, matemático e ganhou notabilidade por sua crítica ao empirismo lógico (em particular, ao uso da distinção analítico-sintético). Entretanto, este argumento deve ser visto como parte de uma visão de mundo abrangente contrária à distinção entre filosofia e ciência empírica. Com base nesta relação Putnam, por exemplo, vê Quine como um teórico que se apoia em um vasto espectro do pragmatismo clássico, em especial o naturalismo epistemológico de Dewey⁶.

Willard van Orman Quine nasceu em 25 de junho de 1908 em Akron, Ohio e faleceu em Massachusetts no ano 2000, (Estados Unidos). Foi o segundo filho de Cloyd Robert Quine e Harriet (Van Orman) Quine. Desde tenra idade mostrou interesse por matemática. Quine fez pós-graduação em matemática e filosofia no *Oberlin College* (1930), e apenas dois anos mais tarde defendeu sua tese de doutoramento (sobre os fundamentos da lógica e

⁵ Marcos Bulcão Nascimento. *A Filosofia de Quine* (São Paulo: FAPESP-USP / PUC/ Vozes, 2009), 3-7.

⁶ Hilary Putnam. *El Pragmatismo* (Barcelona: Gedisa editora, 2006), 239.

matemática), desta vez em Harvard, sob a orientação de Alfred Whitehead. Fez uma brilhante carreira acadêmica em Harvard. Assumiu a docência quase ininterruptamente de 1936 até sua aposentadoria em 1978. Somente se afastou de Harvard nos períodos compreendidos pela Segunda Guerra Mundial (quando serviu como um oficial da marinha, ajudando a decifrar os códigos utilizados pelos submarinos alemães) e por ocasião de suas extensivas viagens. Permaneceu ativo até o final de sua vida, sempre prolífico em publicações e conferências em todo o mundo.

Quine conseguiu uma bolsa de estudos que lhe permitiu passar uma temporada na Europa (1932-33). Este período foi um dos mais efervescentes em termos intelectuais neste continente. O jovem Quine frequentou em Viena os círculos do positivismo lógico e encontrou-se com lógicos da escola de Varsóvia e Praga. Desta maneira, além dos americanos C. I. Lewis, A. Whitehead e B. F. Skinner, ele encontrou-se com nomes como Bertrand Russell, Alfred Tarski, Kurt Gödel, Alfred Ayer, Moritz Schlick e Rudolf Carnap, de quem se considerava discípulo direto e que foi provavelmente a maior influência filosófica de sua vida.

O encontro de Quine com Carnap ocorreu apenas quatro anos depois deste ter publicado um dos seus maiores trabalhos, o *Der Logische Aufbau der Welt* [A estrutura Lógica do Mundo], em 1928. Além de professor de Quine, Carnap tornou-se seu amigo. Esta amizade fez com que Quine investisse na vinda de Carnap aos Estados Unidos durante o período que antecedeu a Segunda Guerra Mundial.

Fortemente influenciado por Carnap, as primeiras publicações de Quine no campo da lógica são um tipo bem próxima daquelas ideias feitas em Viena. Somente aos poucos vai afastando-se desta influência, demonstrando uma divergência teórica com seus antigos mestres europeus. Esta divergência é sentida principalmente na publicação dos livros *Methods of logic* [Métodos de Lógica] e *From a Logical Point of View* [De um ponto de vista Lógico]. Este último trata-se de um livro de artigos no qual se destacam dois trabalhos importantes: *On What there is* [sobre o que há] e *Two Dogmas of Empiricism* [Dois Dogmas do Empirismo]⁷.

Entretanto, embora Quine nunca tenha abandonado a lógica matemática, a partir de 1951 em diante, especialmente depois da publicação de “Two Dogmas of Empiricism” ele obtém uma ampla reputação também como um importante filósofo da linguagem de tradição analítica. Quine publicou mais de 20 livros e 150 artigos os quais abordam áreas tão diferentes como lógica matemática (*Mathematical Logic*, 1940), teoria dos conjuntos (*Set Theory and its Logic*, 1963), filosofia da lógica (*Philosophy of Logic*, 1970), filosofia

⁷ Bruno Batista Petterson. *A Naturalização da Epistemologia: Empirismo, Ciência e Semântica em Quine*. (São Paulo: Loyola editora, 2014), 20.

da linguagem (*The Root of Reference*, 1974), ontologia (*Theories and Things*, 1981) e epistemologia (*Pursuit of Truth*, 1990) dentre outros.

No ensaio “Two Dogmas”, Quine questiona a clássica distinção entre dois tipos de verdades, uma analítica e meramente baseada na linguagem, e a outra sintética e redutível a observações individuais. Está é a pedra de toque do empirismo tradicional, que perde sua defesa diante da argumentação de Quine. A distinção analítico-sintético que Quine combate vem da tradição desde Leibniz, Hume e Kant; passa pela peneira dos recursos técnicos de Frege, Russell e Carnap e, de modo especial, da filosofia logicista da matemática cuja tendência é articular matemática e lógica. Quine é considerando o crítico do empirismo clássico mais fervoroso, também reconhecido como filósofo da tradução radical, do holismo em ciência e da relatividade ontológica. Para enfatizar a perspectiva interacionista do conhecimento formulado por Quine, Bulcão Nascimento (2009) afirma:

[...] embora seja óbvio que a verdade dos enunciados depende tanto da linguagem quanto de fatos extralingüísticos, isso não significa que a verdade de cada enunciado em particular seja analisável em um componente linguístico e um componente factual, tomados isoladamente. Na verdade, ciência e mundo defrontam-se como blocos indivisíveis, e assim Quine propõe, contra a distinção entre o analítico-sintético do empirismo tradicional, uma visão holista para as relações entre linguagem e mundo⁸.

Neste sentido, ele visava com seu projeto promover uma reorientação no empirismo, de maneira que pudesse livrá-lo de seus dogmas e esta empresa foi levada a cabo com o seu naturalismo. Portanto, o naturalismo é a unidade teórica presente no conjunto da obra de Quine.

3. A Epistemologia Naturalizada

Quando Quine diz estar ligado a Dewey pelo seu naturalismo, deve-se registrar que o naturalismo de Dewey parte da eficácia das teorias científicas. O naturalismo nos leva a perceber que, a partir das interações presentes no ambiente, um organismo experiente pode estabelecer previsões em relação aos acontecimentos futuros, de tal maneira que a situação presente seja inserida na história do *fluxo dos acontecimentos*. Com base nessa compreensão naturalista da experiência, Dewey passou a desenvolver a defesa do método empírico em filosofia, cuja aplicação faz com que o pensamento, operando

⁸ Bulcão Nascimento, *A Filosofia de Quine*, 3-7.

a partir das contingências observadas, se desenvolva de maneira integrada com a realidade⁹.

Quine assim como Dewey pode ser chamado de naturalista, ou seja, ambos nos revelaram que as teorias científicas descrevem o mundo apropriadamente, mesmo que de forma aproximada. A ciência tem como objeto o mundo observável, mas também o inobservável, pois ela nos permite adquirir não somente o conhecimento empírico ou o tecnológico, mas principalmente o conhecimento teórico de entidades pressupostas. Os fenômenos “inobserváveis” subjacentes aos fenômenos macroscópicos que observamos são fatos ilustradores. Por exemplo, “[...] as teorias físicas dizem que as mesas que observamos são na verdade compostas de moléculas, as quais são compostas de átomos, os quais são compostos de outras partículas ainda menores, como elétrons e quarks¹⁰”.

Quine postulou uma concepção realista do mundo sem submeter-se ao empirismo lógico e nem ao empirismo dogmático. O realismo científico tem caráter preditivo, ou seja, uma teoria aplicada a uma massa de dados consegue-se identificar padrões ocultos e prever o que poderá ocorrer. O realismo científico postula nestes termos o seguinte: as entidades inobserváveis realmente existem; são aproximadamente tais como as descrevem as teorias científicas maduras; a substituição de uma teoria por outra implica uma *preservação relevante* da estrutura explicativa da teoria anterior.

Há toda uma complexidade diante destes postulados, para alguns os objetos observáveis são os mais seguros, entretanto em virtude do falibilismo da ciência estão sempre sujeitos a autocorreção e quanto aos objetos inobserváveis à sua garantia é mais duvidosa ainda. Para sair desta encruzilhada, Quine desenvolveu o seu naturalismo holístico. O naturalismo de Quine consiste numa valorização positiva da ciência enquanto esquema conceitual que dispomos para lidar com a natureza. As teorias científicas conseguem organizar a experiência humana de um modo sistemático e sem precedentes, sendo capazes não apenas de unificar ordens antes esparsas de conhecimento, como também de realizar predições.

Certamente Dewey concordaria com Quine diante desta compreensão do naturalismo. O naturalismo compreende a ciência como um empreendimento humano, em construção, autocorretivo e falível. Não há uma *filosofia primeira* ou um tribunal superior da razão para resolver os seus problemas. Conta-se, portanto, com os recursos que estão disponíveis. Qual a certeza que um conhecimento é verdadeiro se não há justificação e garantias absolutas? Esta reflexão é pertinente porque segundo Quine os recursos disponíveis

⁹ Edna Maria Magalhães do Nascimento, *Dewey e Rorty: da metafísica empírica à metafísica da cultura* (Teresina: EDUFPI, 2014), 65-66.

¹⁰ Bulcão Nascimento, *A Filosofia de Quine*, 3-7.

para a justificação e garantia do conhecimento só podem ser obtidos a partir da utilização do método hipotético-dedutivo, método de hipótese e teste de suas predições. Mesmo considerando que este método também está sujeito a mudanças e correção é, “o melhor método de que dispomos, mas que não oferece nenhum tipo de garantia absoluta”¹¹.

A abordagem pragmática de Dewey também rejeitou uma *filosofia primeira*, ao contrário disto, ofereceu um “tribunal da experiência”, ainda que mitigado, fornecendo assim alguma justificação provisória para o conhecimento. Para Dewey a garantia epistemológica decorre e remete à verificação experimental. Nesse sentido, uma proposição ganha validade à medida que adquire *assertividade garantida*. Essa última expressão designa o *status* atingido por uma proposição quando ela se torna garantida através do processo contínuo e autocorretivo de investigação. Essa visão dinâmica do processo de conhecimento se opõe à imagem estática tradicional de uma proposição que adquire o *status* de conhecimento através de uma relação lógica com a experiência. Qualquer asserção garantida precisa ser refinada e justificada através de testes contínuos na experiência¹².

Para ambos a ciência é o que dispomos e embora esta seja falível, autocorretiva e gere dúvidas, enquanto naturalistas, nenhuma dessas dúvidas tem suas possíveis respostas fora de uma ciência humana atual. Para Quine,

“[...] se não há verdade a ser encontrada fora da ciência; se a ciência presente é o árbitro mais elevado para decidir questões de verdade e realidade, então à conclusão que se impõe é que, dentro do naturalismo, não há questões que sejam significativas e *em princípio* irrespondíveis¹³”(tradução nossa).

O giro naturalista de Quine permitiu reconhecer que a realidade deve ser descrita e observada dentro da ciência e não por uma filosofia prévia. Quando Quine se compromete com um empirismo sem dogmas, o filósofo revela que desde Descartes passando por Locke, Berkeley, Hume até os positivistas lógicos, a realidade sempre foi pensada com base em um dogma, seja a ideia de que a evidência se fundamenta em ideias claras e distintas, como produto da intuição intelectual, seja o sistema de ideias de base sensorial seja as orações observacionais e lógicas.

¹¹ Edna Nascimento, *A Filosofia de Quine*, 3-7

¹² Edna Nascimento, 185.

¹³ Willard Omar van Quine. *From a Logical Point of View*. (New York: Harper & Row, Publishers, 1953), 40-41

4. Empirismo sem dogmas e a defesa do holismo

A epistemologia empirista, que surgiu como um projeto de fundamentação das ciências, assumiu duas direções: uma no sentido conceitual que se preocupou com os significados dos enunciados científicos e, outrano sentido de uma direção doutrinal, preocupada com a verdade desses enunciados. Este projeto que tinha como motivação a tentativa de explicitar e clarificar o que se constitui como evidência sensorial para a ciência e, sobretudo, discernir o que conta como evidência para cada enunciado científico, fracassou, conforme Quine. Este fracasso decorreu, segundo Quine, de uma conceção particular e falsa, das relações vigentes entre linguagem e mundo.

Em virtude desta conclusão, no ensaio “Os dois Dogmas do empirismo” Quine demonstrou que o primeiro dogma que consiste na divisão entre analítico e sintético esteve presente na análise epistemológica tradicional; e o segundo dogma, que consiste no reducionismo, ou seja, na afirmação de que todo enunciado significativo é considerado como traduzível em um enunciado (verdadeiro ou falso) sobre a experiência imediata, esteve presente como tema central do neopositivismo. Tradicionalmente esta distinção compreende duas classes de enunciados para tratar do conhecimento. Uma classe cujo valor e significado de verdade vêm da experiência, da ocorrência dos fatos no mundo e a outra cujo valor de verdade independe da experiência, pois são estabelecidas com critérios internos aos processos de expressões linguísticas. Em relação à primeira classe, os primeiros enunciados são chamados de *sintéticos* e os segundos, pertencentes a segunda classe são chamados *analíticos*. Entretanto, Quine argumenta que a distinção entre estas duas classes de enunciados é um equívoco. Todo enunciado depende, em parte da linguagem, portanto são analíticos e dependem, em parte, da experiência, são sintéticos. Quine esclarece que a noção de analiticidade, ou seja, a distinção pretendida entre enunciados e linguagem não passa de um dogma dos empiristas, sem qualquer base empírica, um metafísico artigo de fé.

Quine demonstrou que os enunciados analíticos podem ser classificados com base em dois tipos verdades analíticas: as verdades lógicas que são consideradas assim quando algo é verdadeiro em virtude dos seus termos; e as verdades analíticas, quando algo é verdadeiro em virtude de seu significado. As primeiras, por exemplo, “*todos os solteiros são solteiros*” é uma proposição verdadeira em virtude de sua forma, isto é, em virtude das partículas lógicas que a sustentam; as segundas, por exemplo, “*todos os solteiros são não casados*” são verdadeiras em virtude do significado dos termos lógicos presentes na asserção. Porém, se considerarmos esta asserção como verdadeira, tanto em virtude de seus termos quando dos seus significados teremos um problema de sinonímia: “solteiros” e “não casados” são sinônimos e teríamos argumentos sempre circulares em virtude da sinonímia.

O problema de dar conta da analiticidade propriamente dita é, de todo modo, o problema de dar conta da sinonímia ou da identidade do significado. Quine resume suas conclusões em duas afirmações: a) todo esforço em explicar a noção de analiticidade é inútil, pois a mesma recorre a noções mais obscuras, como as noções de significado e sinonímia que não ajudam em clarificar as asserções, mas que resultam em argumentos circulares; b) O esforço de introduzir a noção em linguagens artificiais fracassa também, pois as regras semânticas, mais do que clarificar a analiticidade, a pressupõem¹⁴. Portanto a verdade de enunciados puramente analíticos não passa de uma falácia.

Em relação ao segundo dogma, ou seja, o dogma do reducionismo, este diz respeito à crença em que o conteúdo empírico de todo enunciado é derivado diretamente da linguagem da experiência direta do usuário. Isto significa que cada enunciado significativo é equivalente (reduzível) a algum constructo lógico sobre termos que se referem à experiência imediata¹⁵.

Para combater este equívoco conceitual, Quine demonstra que o reducionismo, mesmo em sua forma atenuada, corrobora com o dogma de que existe uma separação entre analítico e o sintético: Ambos os dogmas estão indissociavelmente vinculados à teoria verificacionista do significado, segundo a qual o significado de um enunciado ou sentença é o método de, empiricamente, confirmá-lo ou infirmá-lo. Para Quine, ao contrário desta concepção, não é factível traduzir diretamente a linguagem da experiência a não ser por meio de um enunciado lógico. A relação entre um enunciado e a experiência não é direta e independente, mas é sempre mediada por uma teoria. Por suposto, a verdade de todo enunciado depende em parte da linguagem e em parte da experiência. A dualidade existe e não será escamoteada, entretanto, a ciência só pode se constituir por uma visão de conjunto.

Assim, Quine prepara a tese holística para defender um empirismo sem dogmas. O holismo pressupõe que um enunciado não pode traduzir-se separado da observação e ao fazer isto se pressupõe o significado de outros enunciados que só poderão ser interpretados em um contexto teórico experimental necessário. Todos os enunciados se submetem ao tribunal da experiência. Deste modo, o holismo pode ser lido assim: A Ciência constitui um corpo de crenças, todas sujeitas à revisão, tendo à lógica e a matemática no centro. A ciência toca a experiência pelas bordas e seu estado final é resultado do ajuste global na descrição dos valores de verdade.

Como antecedentes desta visão holística estão os filósofos pragmatistas, Pierre Duhem, Charles S. Peirce e Dewey. Especificamente se reconhece na

¹⁴ Willard Van Omar, *Acerca del conocimiento científico y otros dogmas*, trad. esp. (Barcelona: Edições Paidós, 2001).

¹⁵ Quine, *From a Logical Point of View*, 40-41.

argumentação de Quine aspetos da concepção de ciência dos pragmatistas, segundo a qual o conhecimento científico é como uma ferramenta para efetuar predicções úteis. O pragmatismo é útil para entender as referências teóricas do projeto quiniiano de naturalização da epistemologia e segue sendo útil para entender as ideias essenciais de Quine. Enquanto o holismo proporciona o requisito à globalidade do significado no contexto de uma rede de enunciados, o pragmatismo proclama a ideia de interações e a perspectiva de conjunto, comportando o critério de verificação dos enunciados cuja função é contrária a uma verdade evidente, uma vez que, a dependência dos significados se subordina a uma noção de conduta.

Dewey também sustentou que conhecimento não se trata de uma questão de representação mental, tal qual a ideia de um “museu da mente”, no qual as coisas são etiquetadas pelo poder da razão. Por outro lado, o conhecimento também não é uma questão de apreensão da realidade pelo sensorialmente dado. Ao contrário desta ideia, conhecimento é conexão e comunicação, aqui identificamos semelhanças com a tese holística de Quine. Na mesma direção de Dewey, Quine recusa qualquer perspectiva psicologista e mentalista do significado das ideias. E rejeita esta perspectiva analítica sobre a “ideia da ideia”. Tudo que supostamente seja da esfera do mental deve ser reconhecido como atividade corporal, como disposição para o comportamento. Desta forma, a comunicação não é um comércio entre mentes, trocas de significados ou ideias desencarnadas, mas o que cumpre uma função de percepção, fala e ação, portanto a linguagem é uma apreendida socialmente.

5. A indeterminação da tradução e a inescrutabilidade da referência

Ao apresentar suas teses sobre a indeterminação da tradução e a inescrutabilidade da referência, Quine demonstrou que, no campo da linguagem, encontra-se na literatura semântica a teoria do significado e a teoria da referência. A teoria do significado compreende os conceitos de sinonímia e analiticidade, enquanto a teoria da referência compreende conceitos mais elevados como verdade e denotação. Quine se opõe a teoria do significado e assume a teoria da referência. Por esta perspectiva lógica, o filósofo entende que os conceitos e significados estritamente empíricos são reduzidos a uma situação concreta de comunicação e interação sendo, portanto, mais adequados e verossímeis em termos lógicos. Enquanto os enunciados que se justificam pela sinonímia e que são considerados logicamente verdadeiros em função de seus termos, não conseguem responder às lacunas inerentes aos contextos opacos que impedem a substituição de termos correferenciados.

Quine retoma o que Frege denominou de contextos opacos, na medida em que a substituição de um termo por outro, possuidor do mesmo referente

implica a alteração da verdade. Por exemplo, posso falar da “estrela matutina” e da “estrela vespertina” ambas tem o mesmo referente, isto é o planeta Vênus, mas são diferentes em relação ao contexto empregado. Do ponto de vista lógico, podemos afirmar que o número nove é maior que sete. Entretanto se afirmamos que 9 (nove) é o número de planetas, trata-se de um contexto opaco cuja certeza depende da experiência empírica, portanto, não é uma proposição puramente lógica.

Esta posição contrária ao mentalismo tem como consequência a tese da *indeterminação da tradução* explicitada por Quine no exemplo da *tradução radical*. Esta última refere-se ao emprego de um idioma completamente desconhecido não havendo nenhuma referência histórica cultural como fonte de tradução, a não ser que o tradutor se apoie em dados simples para relacionar-se, tais como gestos e expressões faciais, dentre outras. Quine imagina um cientista chegando a uma comunidade tribal e no processo de comunicação por gestos, identifica o termo “gavagai” na linguagem dos nativos. O que é “gavagai”? Pode ser coelho? Quine diz que sim, porque os nativos sempre apontam para coelho quando pronunciam este termo, entretanto, podem apontar também para “partes separadas do coelho” ou “estágio temporal do coelho”, ou “coelhidade”, não se pode dizer que a tradução é correta, pois temos que nos limitar a situações observáveis no marco da noção de significado estimulante. Cabe observar que tais traduções, embora incompatíveis entre si, são compatíveis com todos os comportamentos verbais dos falantes, e, portanto, não haveria como justificar, de um modo puramente empírico, a preferência de uma tradução em relação à outra, desta maneira temos uma situação de indeterminação.

Portanto, não podemos ir além do empírico, nem formular hipóteses sobre os estados mentais dos nativos; como se as intenções fossem depositadas na estante da mente e os termos com suas respectivas etiquetas. Não podemos representar mentalmente porque nossa noção de significado é puramente empírica. Diferentemente da natureza cheia de fatos relevantes, para a física, a semântica, ao contrário, está faticamente vazia de conteúdo. A tese da indeterminação da tradução se converte em relatividade ontológica, na qual Quine procurou explicar situações em que existem teorias idênticas em termos empíricos e incompatíveis em termos lógicos, sendo que neste caso ele recomenda a aplicação de manual alternativo de tradução, desde que este tenha como marco de referência uma linguagem de fundo. Duas formulações são equivalentes empiricamente quando implicam os mesmos categóricos observacionais.

Sobre o tema da *indeterminação da tradução* Dewey poderia dizer que a nossa experiência é mediada pelo contexto da linguagem, mas mediações não são distorções, muito menos ocultações. Por exemplo, o caçador experimenta a lança como uma arma de caça, como um significado adquirido pela

comunicação e pela atividade social. Mas esta mediação não é distorção, é seletividade. A afirmação *esta é uma lança* não é testada comparando o objeto em questão a uma coisa em si pré-linguística ou comparando-o à essência perfeita da “*lancidade*”. Nem é testada para ver se o enunciado é consistente com a linguagem em uso. Na verdade o teste é feito quando usamos o objeto denotado como uma lança, arremessando-o. Isso constitui a realidade objetiva para Dewey¹⁶. A afirmação *esta é uma lança* está carregada de teoria e de significado, mas esse último não esconde algum ser verdadeiro subjacente. Ao contrário, pois o fato de a experiência ser carregada de significados constitui um requisito indispensável, uma vez que, à medida que os apreendemos corretamente, os significados nos ajudam a funcionar efetivamente como participantes de eventos naturais¹⁷.

Estas teses apresentadas são importantes para que possamos deduzir daí o naturalismo de Quine e sua ligação com Dewey. Quine escreveu sobre o caráter falibilista das teorias científicas, mas nem por isso, segundo o autor, pode-se prescindir delas. Quine argumenta que, o que temos disponível é, sem sombra de dúvida, o método hipotético. Se a ciência é autocorretiva é porque este é um traço do fazer humano, entretanto, o conhecimento produzido no âmbito da ciência tem mais probabilidade de concordar ou corresponder com a realidade.

Os dois autores concordam que a questão clássica da teoria da correspondência sobre os objetos do mundo e aquilo afirmamos deles, só tem sentido quando dermos ao termo “corresponder” o sentido de *deve ser* e de *responder*, isto significa que as teorias sobre o mundo devem ser as mais eficazes possíveis. Portanto, este “responder” implica em apresentar uma solução que foi requerida. Assim uma teoria pode ser chamada de verdadeira quando sua relação de correspondência, no sentido restrito e comum, é uma atitude de resposta e uma tentativa de ajuste na qual deve ocorrer um encaixe mútuo entre a situação, as respostas que provocaram e os seus efeitos.

Quine considerou o pragmatismo clássico como uma teoria progressiva do empirismo, como uma fase em que o empirismo tenderia a se torna holístico e poderia ir se desprendendo de dogmas. Desta feita, o reconhecimento de Quine que o pragmatismo fez parte de um processo de desconstrução dos dogmas do empirismo é importante para que resgatemos o estudo desta doutrina nos dias atuais. A concepção holística do conhecimento presente em Dewey e Quine é uma alternativa às explicações mecanicistas do mundo

¹⁶ James Gouinlock. *What the Legacy instrumentalism? Rorty's Interpretation of Dewey* (London: Saatkamp Jr, 1995), 83.

¹⁷ Nascimento, *Dewey e Rorty: da metafísica empírica à metafísica da cultura* (Teresina: EDUFPI, 2014), 185

e são adotadas em diversas escolas científicas sob a denominação de teoria sistêmica como, por exemplo, a teoria de Maturana da Escola de Santiago¹⁸.

Considerações Finais

O naturalismo de Dewey, sua concepção de ciência autocorretiva e falibilista, a teoria da correspondência ou de justificação das crenças foram temas tratados também por Quine e merecem a devida atenção no atual contexto da reflexão epistemológica. Pudemos ver que o naturalismo de Quine implica na relação de continuidade e não separação entre filosofia e ciência. Quine não se envolveu com os problemas da chamada demarcação entre ciência e não ciência, típica dos autores do Círculo de Viena. Sua posição sustenta que a garantia para se falar em conhecimento e crenças, não repousa em nenhuma objetividade absoluta, entretanto, “estas garantias são internas ao método científico, falível por certo, mas virtualmente em perpétuo desenvolvimento¹⁹”.

O ponto de partida de Quine é a renúncia de qualquer filosofia apriorista. Ele recusa também a ideia daquele de tipo de ciência que embora assimile o caráter falibilista da ciência ainda guarde alguma esperança no alcance de uma verdade objetiva. Com base nesta perspectiva naturalista, Quine suplantou o empirismo tradicional e seus dogmas e trouxe contribuições significativas para a ciência e a filosofia contemporânea, sobretudo, com a adoção de uma ideia pragmatista do conhecimento.

¹⁸ Paulo Roberto Margutti Pinto, “As ideias de Maturana e sua repercussão”, in *Boletim UFMG*, Nº 1308 (2001) <https://www.ufmg.br/boletim/bo1308/segunda.shtml>. Acesso em 09/10/16. “O modelo biológico de Maturana pode ser aplicado na explicação de diversos fenômenos importantes. O conhecimento, por exemplo, pode ser definido como comportamento adequado ou ação congruente com o mundo. Do ponto de vista do fechamento operacional, nós, seres vivos, criamos um mundo; do ponto de vista do acoplamento estrutural, experimentamos interações com o ambiente e corrigimos nossa imagem do mundo a partir delas. A linguagem, por sua vez, surge a partir do acoplamento estrutural entre seres humanos. Ela depende de uma convivência íntima e colaborativa, que gera uma rede de conversações (conjunto de comportamentos coordenados mutuamente disparados entre os falantes). Nesta perspectiva, a linguagem não envolve transmissão de informação, mas apenas coordenação comportamental num domínio fechado de acoplamento estrutural. As trocas comunicativas constituem verdadeiras coreografias refinadas de coordenação comportamental. Os nossos conceitos são todos derivados destas interações comportamentais. Quanto à sociedade, ela surge das interações cooperativas e recorrentes entre seus membros. Um sistema social é uma rede de interações que funciona como um meio no qual os seres vivos se realizam como tais e conservam sua organização e adaptação”.

¹⁹ Bulcão Nascimento, *A Filosofia de Quine*, 19.

Bibliografia

- Ramón del Castillo, “Desde un Punto de Vista Pragmático: Quine y sus críticos”, in Perona et al. *El retorno del Pragmatismo* (Madrid: editora Trotta, 2001).
- John Dewey, *Que entiende el pragmatism por “practico”*, trad. esp. (Madrid: Editora Biblioteca Nueva, 2000).
- _____, *La Influencia del darwinismo en la filosofía* (1909) trad. esp. de Manuel Ángel Faerna (Madrid: Editora Biblioteca Nueva, 2000).
- _____, *Propositions, Warranted Asseribility and Truth* (1941) in ID *The Later Works of John Dewey* (Illinois: Southern Illinois University Press, 1991).
- _____, *Reconstruction in Philosophy*, enlarged edition, (Boston: The Beacon Press, 1957).
- _____, *Experience and Nature* (New York: Dover Publications, 1958).
- _____, *The quest for Certainty: a study of the relation of knowledge and action*. (Minton: Balch, 1929).
- James Gouinlock, *What is the Legacy instrumentalism? Rorty’s Interpretation of Dewey*, in H. J. Saatkamp Jr., (ed.). *Rorty and pragmatism. The philosopher responds to his critics* (Nashville and London: Vanderbilt Un Press, 1995).
- Edna M. M do Nascimento, *Dewey e Rorty: da metafísica empírica à metafísica da cultura* (Teresina: EDUFPI, 2014).
- Marcos Bulcão Nascimento, *A Filosofia de Quine* (São Paulo: FAPESP-USP, PUC/Vozes, 2009).
- Willard Van Omar Quine, *From a Logical Point of View* (New York: Harper & Row, Publishers, 1953).
- _____, *Acerca del conocimiento científico y otros dogmas*, trad. esp. (Barcelona: Edições Paidós, 2001).
- _____, *Ontology e relativity and otheressays*. New York: Columbia University Press, 1964.
- _____, *Dois dogmas do empirismo*, trad. port. De Marcelo G. da S. Lima. (São Paulo: Abril Cultural, 1980).
- Angeles Jiménez Perona, et al., *El retorno del Pragmatismo* (Madrid: Editora Trotta, 2001).
- Bruno Batista Pettersen, *A Naturalização da Epistemologia: Empirismo, Ciência e Semântica em Quine* (São Paulo: Ed. Loyola, 2014).
- Paulo Roberto Margutti Pinto, “As ideias de Maturana e sua repercussão”, in *Boletim UFMG*, nº 1308 (2001). Acesso em <https://www.ufmg.br/boletim/bol1308/segunda.shtml>

URIEL DA COSTA (1582?-1640), O ITINERÁRIO INTELECTUAL DE UM MARRANO PORTUGUÊS (PORTO-HAMBURGO-AMSTERDÃO)

URIEL DA COSTA (1582?-1640), THE INTELLECTUAL JOURNEY OF A PORTUGUESE MARRANO (PORTO-HAMBURG-AMSTERDAM)

EMANUELE LANDI¹

Abstract: Every time a forgotten exhibit is discovered, a new chapter should be opened in an author's history. That has not happened, without any reason, for Uriel da Costa. The discovery of the *Exame das tradições phariseas* (1990), should have had re-opened Costa's case, both regarding his biography and his *corpus*. Since the 17th century, as a matter of fact, Uriel da Costa has been recognised and celebrated as a martyr of free thought. Behind his celebrity there is an alleged autobiography, the *Exemplar humanae vitae*, posthumously issued (1640). Since the opening of 20th century, however, mainly thanks to the *Exame*, serious doubts are jeopardising the authenticity of this well-known autobiography. Furthermore, Uriel da Costa was also a Portuguese *marrano*. Who were, therefore, the *marranos*? Why were they so important for the Portuguese crown and the inquisition? And finally, what forced Uriel da Costa and his family to abandon Portugal? To answer these questions, we must clarify the historiographic category of '*marrano*'. This category characterizes the debate between two important historiographic schools: the one of Israel Salvator Révah; and the one of António José Saraiva. We thus aim at contributing to the history of Portuguese philosophy.

Keywords: *marranos*, *Exemplar*, Hamburg, Leone Modena, Samuel da Silva, *Exame*, Pharisee-Christian tradition.

Resumo: Cada vez que se descobre um livro que se julgava perdido, dever-se-ia abrir automaticamente um novo capítulo da história do seu autor. Isto, inexplicavelmente, parece que não aconteceu com Uriel da Costa. A descoberta do *Exame das tradições phariseas* (1990) tinha que reabrir o caso Costa

Abstract: Ogni volta che si scopre un libro che si pensava perduto, si dovrebbe riaprire automaticamente un nuovo capitolo della storia del suo autore. Ciò, inspiegabilmente, sembra non essere accaduto con Uriel da Costa. La scoperta dell'*Exame das tradições phariseas* (1990) doveva riaprire il caso Da

¹ Universidade de Macerata (Itália). Email: emanuele-landi@virigilio.it; ORCID: 0000-0002-0328-9415

contribuindo tanto para a revisão da sua biografia, quanto para o questionamento do seu *corpus*. A partir do século XVII, a memória de Uriel da Costa foi perspectivada e celebrada exclusivamente pela sua autobiografia, *Exemplar humanae vitae*, publicada quarenta anos depois da sua morte (1687). Mas já no início do século XX, e sobretudo depois da descoberta do *Exame*, começaram a aparecer fortes dúvidas sobre a autenticidade desta autobiografia tão apreciada. No entanto, Uriel da Costa foi um filósofo marrano português e, portanto, justificase a pergunta: quem eram os marranos? Porque foram tão importantes para a Coroa portuguesa e a Inquisição? O que levou Uriel da Costa e a sua família a abandonar Portugal? Para responder a estas perguntas, e satisfazendo o *desideratum* anunciado no início, iremos questionar a categoria historiográfica de ‘marrano’ dialogando com duas importantes interpretações, a de Israel Salvador Révah e a de António José Saraiva, esperando, assim, contribuir também para a História da Filosofia em Portugal.

Palavras chave: marranos, *Exemplar*, Hamburgo, Leone Modena, Samuel da Silva, *Exame*, tradição farisaico-cristã.

Costa, contribuindo tanto alla revisione della sua biografia, quanto alla discussione del suo *corpus*. A partire dal XVII secolo, la memoria di Uriel da Costa è stata perpetuata e celebrata esclusivamente attraverso la sua autobiografia, *Exemplar humanae vitae*, pubblicata quaranta anni dopo la sua morte (1687). Tuttavia, già all’inizio del XX secolo, e soprattutto dopo la scoperta dell’*Exame*, iniziarono a nascere forti dubbi di autenticità su questa celeberrima autobiografia. Nonostante tutto, Uriel da Costa resta un filosofo marrano portoghese e, pertanto, si giustifica la domanda: chi erano i marrani? Perché erano così importanti per la Corona portoghese e l’Inquisizione? Cosa portò Da Costa e la sua famiglia ad abbandonare il Portogallo? Per rispondere a queste domande, soddisfacendo con ciò il *desideratum* annunciato all’inizio, indagheremo la categoria storiografica di ‘marrano’ dialogando con due importanti scuole storiografiche, quella di Israel Salvador Révah e quella di António José Saraiva, sperando, così, di dare un contributo per la Storia della Filosofia in Portogallo.

Parole chiavi: marrani, *Exemplar*, Amburgo, Leone Modena, Samuel da Silva, *Exame*, tradizione fariseo-cristiana.

1.

A Inquisição hispânico-portuguesa constitui um caso particular na história das Inquisições europeias, de tal forma que ela poderia ser considerada um facto histórico independente². Dois elementos, em concreto, contribuem

² Cf. J. Lúcio de Azevedo, *História dos Cristãos Novos Portugueses*, (Porto: Livraria Clássica editora, 1975); Giuseppe Marcocci & José Pedro Paiva, *História da Inquisição portuguesa (1536-1821)*, (Lisboa: A Esfera dos Livros, 2016); Yosef Hayim Yerushalmi, *Dalla Corte al Ghetto: la vita, le opere, le peregrinazioni del marrano Cardoso nell’Europa*

para tal: o primeiro diz respeito ao seu próprio objeto. De facto, além de perseguir os crimes contra a fé e os bons costumes, em Espanha e em Portugal, a Inquisição voltou a sua atenção contra os mouriscos e os marranos, ou seja, contra as minorias religiosas da fé islâmica e judaica que foram convertidas ao cristianismo.

Antes de chegar a ser uma categoria historiográfica, o termo ‘marrano’ era um insulto que designava os Mouros e os Judeus da primeira Espanha Católica, unidos pelo facto de não comerem carne de porco (em espanhol e em português, ‘marrano’, significa porco que ‘deixou de mamar’). A partir do século XV, o termo passou a ser referido exclusivamente aos Judeus convertidos³. Hoje é o termo crucial a separar duas tradições historiográficas opostas: a primeira, a de Israel Salvator Révah, pesquisa a persistência de uma fé judaica secreta, de um criptojudáismo escondido debaixo da aparente adesão ao catolicismo⁴; a segunda, a de António José Saraiva, enfatiza o carácter mítico e fictício desse criptojudáismo, lendo-o como um produto ideológico da Inquisição, ou seja, como expressão de um verdadeiro dispositivo de poder com o propósito de ‘fabricar’ judeus⁵.

No entanto, o segundo elemento distintivo das Inquisições ibéricas, concerne à apertada relação entre o poder estatal e o poder inquisitorial. Se no resto da Europa a Inquisição não tinha “um estatuto fixo [que] regula[va] as relações entre o poder real e o poder inquisitorial”⁶, em Espanha e em Portugal o tribunal da Inquisição constituía o Quinto Grande Conselho das duas Coroas.

Nas numerosas pesquisas feitas sobre o assunto, Révah enfatizou o facto de o hebraísmo sefardita ser marcado, contrariamente ao asquenaze, pelo

del Seicento, trad. de Maria Sombulovich, (Milano: Garzanti, 1991); Anna Foa, *Ebrei in Europa dalla peste nera all’emancipazione*, (Bari: Laterza, 2013); Bartolomé Benassar, *Storia dell’inquisizione spagnola, Fatti e misfatti della “Suprema” dal XV al XIX secolo*, trad. de N. Torcellan (Milano: BUR, 2003); Cecil Roth, *Storia dei marrani*, trad. de A. M. Tedeschi Falco, (Bologna: Marietti, 2003); Herman P. Salomon, *Les procès de l’Inquisition Portugaise comme documents littéraires, ou du bon usage du fond inquisitorial de la Torre do Tombo*, in *Estudos Portugueses. Homenagem a António José Saraiva*, (Lisboa: Icalp/Ministério da Educação, 1990), 151-164; Id., “Spanish Marranism Re-examined”, *Sefard*, 67 (2007), 111-154, 367-414.

³ Cf. Arturo Farinelli, *Marrano. Storia di un vituperio*, (Firenze: L. S. Olschki, 1925); Cf. também: Elias Lipiner, *Terror e Linguagem. Um dicionário da Santa Inquisição*, (Santa Maria da Feira: Círculo de Leitores, 1999).

⁴ Cf. Israel Salvator Révah, “Les Marranes”, in *Revue des études juives*, 118 (1959-1960), 29-77.

⁵ Cf. António José Saraiva, *Inquisição e Cristãos Novos*, (Porto: Editorial Inova, 1969).

⁶ Saraiva, *Inquisição*, 15.

abandono de uma conceção mítico-irracional da religião, devido ao seu prevalencecimento de tendências averroísticas e cétricas⁷. Esta falha filosófica explicaria, portanto, as massivas conversões dos hebreus sefarditas ao cristianismo no período 1391-1435. Segundo Révah – que estudou a maior parte dos procedimentos da Inquisição portuguesa conservados no Arquivo nacional da Torre do Tombo de Lisboa – é um facto histórico que os ‘cristãos novos’ continuaram realmente, depois da conversão, a praticar uma forma secreta de Judaísmo, ou seja, havia neles um verdadeiro criptojudaísmo⁸. Neste sentido, a definição de ‘marranos’, tal como a entende o grande historiador moderno, acaba por coincidir com a da Inquisição: o ‘marrano’ ou ‘cristão novo’ é – na maior parte dos casos – aquele que, apesar da conversão publicamente afirmada, persiste secretamente na prática do seu culto de origem⁹.

Segundo António José Saraiva, pelo contrário, é impossível ler os procedimentos da Inquisição como fontes jurídicas verdadeiras, na intenção de afirmar a existência de um criptojudaísmo entre os marranos; isso significaria atribuir boa-fé aos inquisidores, ou seja, confundir a ideologia religiosa com os motivos reais do agir humano. Na verdade, segundo Saraiva, cada procedimento inquisitorial traduzia-se numa clamorosa e gigantesca subtração das riquezas dos acusados:

Se um cristão novo é ‘culpado’ de ‘judaísmo’ e nega-o, torna-se ‘negativo’ e acaba na fogueira. Se ele confessa a ‘culpa’, envolvendo e denunciando os ‘cúmplices’ do ‘crime’, pode ser admitido à reconciliação com a Igreja; mas neste caso ele vai perder todos os bens que já lhe tinham sido preventivamente confiscados durante o procedimento judicial e a própria família acabará na miséria. Se em vez disso ele afirma a sua inocência o caso piora:

⁷ Cf. Isaac Baer, *A History of the Jews in Christian Spain*, (Philadelphia: Jewish Publication Society of America, 1961).

⁸ Nesta mesma perspetiva, Révah estudou o caso de Uriel da Costa, inserindo-o na longa história das cinco gerações de conversos hispano-portugueses da qual Uriel seria o último fruto. Cf. Israel Salvator Révah, “La religion d’Uriel da Costa, Marrane de Porto (d’après des documents inédits)”, *Revue de l’Histoire des Religions* CLXI (1962), 45-76. Id., “Les écrits portugais d’Uriel da Costa”, *Annuaire de l’École pratique des Hautes Études*, IV sect. (1964-1965), 265-274. Id., “Du «marranisme» au judaïsme et au déisme: Uriel da Costa et sa famille”, *Annuaire du Collège de France*, LXVII (1967), 515-526; LXVIII (1968), 562-572; LXIX (1969), 576-585; LXX (1970), 569-577; LXII (1972), 653-662. Sobre o contributo de Révah para as pesquisas costistas, cf. Omero Proietti, “Israel Salvator Révah, Uriel da Costa e i marrani di Porto”, *Rassegna mensile di Israele* 75 (2009), 191-208.

⁹ Esta coincidência entre o juízo da Inquisição e do historiador é hoje considerada um risco a evitar; Cf. Marccoci e Paiva, *História*, 14: “Ao assumir os escritos produzidos pelos inquisidores como fonte privilegiada, tiveram-se em conta os riscos de adotar a perspetiva do Tribunal”.

ele poderia proclamar a sua inocência, mas mesmo assim (se a Inquisição possui denúncias consistentes), torna-se ‘negativo’. Ele poderia então inventar as circunstâncias e os cúmplices do ‘crime’, mas com certeza que esta sua história não iria corresponder às denúncias que a Inquisição possuía e que o imputado desconhecia: portanto o falso testemunho contribuiria para agravar a sua situação.¹⁰

Esta máquina absurda acabava – de modo paradoxal – por resultar na condenação à fogueira de quem se considerava autenticamente convertido e por criar sempre, *ex novo*, novas vítimas. Tratava-se então de uma verdadeira “fábrica de judeus”¹¹, que caía em contradição com as suas mesmas premissas: extirpar o judaísmo de Portugal¹²; assim concebida, esta máquina obtinha sempre, decerto, como resultado específico, os bens das vítimas. De acordo com Saraiva, portanto, a questão devia ser posta em termos económico-sociais, o que significava desconsiderar a ideologia e considerar apenas o resultado efetivo: a pragmática do procedimento inquisitorial.

Também a distinção entre ‘velhos’ e ‘novos’ cristãos, se entendida em termos meramente religiosos, corre o risco de ocultar os verdadeiros termos da questão que são, antes de tudo, socioeconómicos. Tal distinção, portanto, de acordo com Saraiva, tinha que refletir uma divisão profunda e real entre uma classe empreendedora e comercial de origem judaica e a tradicional classe nobre e feudal que controlava as estruturas político-estatais de Portugal. Com o decurso do tempo – através, de modo particular, dos matrimónios mistos – os cristãos-novos conseguiram entrar na estrutura da sociedade ibérica, comprometendo a sua base tradicional. As reações religiosas que se exprimiram na instituição inquisitorial portuguesa devem ser lidas, portanto, como um fenómeno de rejeição e de negação desta nova classe burguesa que emergiu entre as velhas estruturas sociais portuguesas do século XVI.

Finalmente, o grande processo de conversão-integração dos judeus, iniciado com D. Manuel I, teria permitido o nascimento de uma nova burguesia

¹⁰ Proietti, *Uriel da Costa*, 64. A máquina inquisitorial portuguesa agiu de forma mais perversa e arbitrária do que a espanhola, de tal forma que os cristãos-novos portugueses chegaram a exigir o mesmo tratamento dada aos conversos espanhóis.

¹¹ Saraiva, *Inquisição*, 175.

¹² O paradoxo do processo foi notado também pelo Padre António Vieira; cf. António Vieira, *Memorial a favor da gente da nação hebreia sobre o recurso que intentava ter em Roma, exposto ao sereníssimo Senhor Príncipe D. Pedro, regente deste Reino de Portugal*, in António Vieira. *Obras Escolhidas*, Vol. IV, Obras Várias II, (Lisboa: Ed. Sá da Costa, 1951), 115-135; Cf. também: A. N. Ribeiro Sanches, *Christãos Novos e Christãos Velhos em Portugal. Origem da denominação*, transcrição paleográfica e prefácio por Raul Rêgo (Lisboa: Sá da Costa Editora, 2010).

mercantil: a dos cristãos-novos¹³. Esta nova classe burguesa chegou a colidir frontalmente com a classe nobre portuguesa, que declarava ser a dos velhos-cristãos. Depois de uma inicial euforia económica – originada em particular pelas novas frentes coloniais – a velha classe aristocrática acabou por perder a sua consistente base económica e o seu prestígio. Esta crise económica, que feriu a Coroa portuguesa a partir da primeira metade do século XVI, não tinha incluído o setor de que se ocupava, por exemplo, do comércio do açúcar ou das operações bancárias e de escambo. Acontece, portanto, que o Tribunal da Inquisição portuguesa foi em busca das riquezas daqueles que eram os únicos centros propulsores do progresso económico: os cristãos novos. Por fim, também o privilégio aristocrático acabou por englobar e expulsar todos os conversos que saíam do quadro de uma sociedade que continuaria, por longos anos, aristocrática, subdesenvolvida e feudal.

Em face do dissídio interpretativo que expusemos, eis o que, em sentido mais lato, gostaríamos de agora frisar: a história das religiões ou das mentalidades corre o risco de confundir frequentemente ‘história sagrada’ e ‘história profana’, ideologia e realidade histórica, de crer acriticamente no que os homens dizem ser, em vez do que realmente são:

Posto que diz respeito ao único animal com capacidade de mentir – mesmo a si próprio – a história humana não é, no entanto, história ‘religiosa’: cada homem, por exemplo, pode ‘crer’, mas também pode ‘crer que crê’, ‘afirmar crer’, ‘fingir crer’, utilizar as crenças dos outros, verdadeiras ou fingidas, para os próprios fins segundos. Colocar e considerar a ‘fé’ ou a ‘pertença étnico-religiosa’ como núcleo central das ações humanas, às vezes, envolve uma nefasta consequência: ou seja, para valorizar ‘a pertença étnico-religiosa’ dos próprios ‘mártires’ concede-se boa fé ao ‘fanatismo religioso’ dos que os perseguem.¹⁴

2.

Antes de entrar no centro da questão relativa ao nosso autor, delineando e interrogando o seu perfil biográfico-intelectual, é necessário fazer mais algumas considerações preliminares. A primeira, entre muitas, respeita a questão da autenticidade do *Exemplar humanae vitae*, ou seja, a breve autobiografia publicada pelo teólogo arminiano Philippi van Limborch em 1687, isto é,

¹³ Muitos atos oficiais documentam a sinonímia entre homens de negócio-gente da nação e cristãos-novos. Cf. Saraiva, *Inquisição*, 185-208. Cf. também Yerushalmi, *Dalla Corte al Ghetto*, 40-45.

¹⁴ Omero Proietti, *Uriel da Costa e l'«Exemplar humanae vitae»*, (Macerata: Quodlibet, 2005), 57.

quarenta anos depois da morte de Uriel da Costa. Esta famosa autobiografia tem contribuído, no decurso dos séculos, para manter viva a memória de Uriel da Costa na história da cultura europeia. Encontramo-la citada por ilustres intelectuais como P. Bayle, Voltaire, Reimarus, Feuerbach etc., mas por ironia da sorte esta celebérrima autobiografia – reanalisada à luz da descoberta e da publicação do *Exame das tradições phariseas* (1993)¹⁵ – deve ser considerada uma falsificação. Trata-se de uma hábil manipulação que tem como fim extrínseco e contextual fazer cair em descrédito a comunidade hebraico-portuguesa de Amsterdão. Esta, na aquela altura, tinha chegado a um nível de bem-estar que não agradava aos seus inimigos, como os luteranos e os arminianos daquela cidade. Trata-se, portanto, de um texto que confunde intencionalmente o ‘fariseu’ cristão com o ‘fariseu’ de Uriel da Costa; um texto que considera o ‘povo hebraico’ – em conformidade com os mais clássicos exemplos do antissemitismo religioso – como um povo deícida que tem a culpa inextinguível de ter matado Jesus de Nazaré. Esta conceção deve ser considerada totalmente alheia ao Costa histórico. A única finalidade da publicação do *Exemplar humanae vitae* é a de construir um pretexto, relativamente ao caso Costa, de modo a retirar à comunidade hebraico-portuguesa de Amsterdão qualquer competência penal, ou seja, qualquer possibilidade de punir, com um decreto de expulsão ou com outras medidas penais, os membros da comunidade. Vamos aqui resumir, brevemente, alguns pontos essenciais para compreender esta inautenticidade que está longe de ser, ainda hoje, um lugar comum nos estudos dedicados a Uriel da Costa¹⁶.

A circulação desta autobiografia começou entre 1640 e 1643. São duas as cópias do *Exemplar* que circulam a partir de 1640: uma, propriedade de Johan Müller, pastor luterano de Hamburgo; outra, propriedade de Simon Episcopius, *leader* remonstrante de Amsterdão. A comparação entre as duas cópias evidencia interpretações opostas, que mudam o ditado textual em conformidade com as diferentes notícias que os possuidores do texto tinham sobre a vida de Uriel da Costa. Por exemplo, no parágrafo [52], na

¹⁵ Sobre a descoberta do *Exame*, cf. Herman P. Salomon, “A copy of Uriel da Costa’s *Exame das tradições phariseas* located in the Royal Library of Copenhagen”, em *Studia Rosenthaliana*, 24 (1990) 153-168; cf. também: Uriel da Costa, *Examination of Pharisaic traditions/Exame das tradições phariseas, Facsimile of the unique copy in the Royal Library of Copenhagen, supplemented by Samuel da Silva’s Treatise of the Immortality of the Soul*. Translation, notes and introduction by H. P. Salomon and I. S. D. Sassoon, (Leiden: Brill, 1993).

¹⁶ O primeiro a duvidar fortemente da autenticidade do *Exemplar* foi Vaz Dias. Cf. Abraham M. Vaz Dias, *Uriel da Costa. Nieuwe Bijdrage tot diens Levensgeschiedenis, «Mededeelingen vanwege het Spinozahuis»*, (Leiden: Brill, 1936), mas na verdade é só com o livro de Omero Proietti sobre o *Exemplar* que se pode entender em definitivo esta inautenticidade; cf. Proietti, *Uriel da Costa*, 13-137, 181-246.

versão que Müller possuía, Costa está prestes a suicidar-se; segundo a versão Episcopi-Limborch, pelo contrário, Costa está a pensar em vingar-se das ofensas recebidas pelo irmão e pelo primo. Vejamos as duas versões em confronto:

[52 Müller, *Judaismus oder Judenthumb*, 72]: Unum inter multa miror, & verè mirandum est, quomodo possunt *Judaei* inter Christianos agentes uti tanta libertate, ut etiam judicia exercent [...]. Et quando quis non habet defensorem aut vindicem, quid miser faciet.¹⁷

[52 Episcopi-Limborch]: Unum inter multa miror, & verè mirandum est, quomodo possunt *Pharizæi* inter Christianos agentes uti tantâ libertate, ut etiam judicia exercent [...] Et quando quis non habet defensorem aut vindicem, nil mirum, si ipse per se quærat se defendere, & injurias acceptas vindicare.¹⁸

É inconcebível pensar que uma autobiografia escrita à pressa, antes de morrer, mude de forma tão consistente de uma versão para outra, passando de um desesperado “quid miser faciet” a um vingativo “nil mirum, si ipse per se quærat se defendere, & injurias acceptas vindicare”. Além disso, pode notar-se que a variante presente nas duas versões (“*Judaei*” / “*Pharizæi*”) concorda perfeitamente com um dúplice e diverso antissemitismo afirmado em diferentes lugares pelos autores: o primeiro termo reflete o antissemitismo *tout court* do pastor luterano Müller pelos hebreus; o segundo termo, ao invés, reflete o antissemitismo ‘específico’ do teólogo arminiano Limborch contra a comunidade marrano-portuguesa em Amesterdão.

O autor (ou os autores) do *Exemplar* conhecem seguramente alguns dados do percurso biográfico de Uriel da Costa, tal como utilizam o *Tratado* de Samuel da Silva e parecem mesmo chegar ao texto do *Exame*. No entanto, ignoram completamente os eventos centrais da biografia de Uriel da Costa: não mencionam o decreto hamburgo-veneziano de 1617-1618 e, chegando mesmo a ignorar sua residência em Hamburgo, omitem por esse facto

¹⁷ Parágrafo [52], in Johannem Müller, *Judaismus oder Judenthumb, das ist ausführlicher Bericht von jüdischen Volckes Unglauben, Blindheit und Verstockung*, (Hamburgo: Hertel 1644), 71-72.

¹⁸ Urielis Acosta, *Exemplar humanae vitae*, in Philippi a Limborch, *De Veritate religionis Chistianae Amica Collatio cum Erudito Judaeo. Addita est Brevis Refutatio Argumentorum quibus Acosta omnem Religionem revelatam impugnât*, (Farnborough: Gregg International, 1971). É esta a copia do *Exemplar* que Limborch possuía e que afirma ter encontrado pessoalmente entre os papéis de Episcopi. Cf. Proietti, *Uriel da Costa*, 105-116.

o período crucial de 1614-1623¹⁹. Por fim, coroando todas estas lacunas, o *Exemplar* propõe uma cronologia interna contraditória que obriga a colocar a morte de Uriel em 1647 em vez de 1640.

Também o latim utilizado no *Exemplar* acaba por ser sinal tangível da sua inautenticidade. As contínuas cripto-citações neotestamentárias da *Versio sexto-clementina* – um texto abominado pelo Uriel da Costa histórico e por ele nunca utilizado – caracterizam a biografia costista como uma repetição da paixão cristã. O texto, de facto, adota todos os sintagmas com que os evangelistas descreveram o martírio do Messias cristão²⁰. Esta analogia proposta no *Exemplar* procura mostrar como os fariseus de Amesterdão, nas ‘suas’ sinagogas, são os anistóricos perseguidores de sempre, pelo que convida, ao mesmo tempo, a uma intolerância dirigida contra eles e destinada a desarmá-los e a neutralizá-los juridicamente. Já em 1662, Limborch pretendia promover uma concepção de lei que procurava reconduzir os judeus de Amsterdão *intra cancellos*. Também neste caso, a leitura do *Exame* mostra que Costa não tinha estas preocupações, encontrando-se perfeitamente consciente das contínuas perseguições às quais as pequenas comunidades judaico-portuguesas de Hamburgo e Amesterdão eram sujeitas, pelo que estas comunidades nunca tiveram e nunca poderiam ter tido o ‘poder’ que os autores dos *Exemplar* as acusavam de ter ou de haver tido.

Por último, o ‘fariseu’ do *Exame* não coincide em absoluto com o ‘fariseu’ cristão pintado no *Exemplar*. O Costa histórico não poderia partilhar da imagem do fariseu que emerge dos Evangelhos cristãos uma vez que, no seu reexame dos sacros cânones do judaísmo rabínico e do cristianismo, ele havia instituído umnexo de filiação preciso entre o farisaísmo e a cristandade. Em todas as suas doutrinas principais – do messianismo até à ressurreição dos mortos – a cristandade é, na opinião de Costa, filha e herdeira do judaísmo rabínico surgido a partir do século II a.C. Com a sua dura e constante polémica contra a tradição ‘farisaico-cristã’, seria impossível pensar que Costa tivesse podido citar e utilizar os textos cristãos, por ele considerados mais deletérios do que os textos talmúdicos ou cabalísticos.

Portanto, no centro da história narrada no *Exemplar*, não nos encontramos com a real biografia de Uriel da Costa; pelo contrário, o *Exemplar* usa instrumentalmente o caso Costa, falsificando e censurando o seu verdadeiro percurso biográfico-intelectual com a única finalidade de combater os ‘fariseus’ de Amesterdão. Como considerou um intérprete contemporâneo:

¹⁹ Sobre a residência hamburguesa de Costa no período 1614-1623, cf. Dias, *Uriel da Costa*, 15-17.

²⁰ Cf. Proietti, *Uriel da Costa* 13-137.

Pedaços de uma história humana real – que tem como seu fundamento a re-futação da religião cristã – são usados, manipulados, falsificados, à maneira ‘cristã’ com a intenção de subtrair às comunidades hebraicas da Europa – a partir da de Amesterdão – qualquer jurisdição penal.²¹

3.

A descoberta e a publicação da única cópia sobrevivente do *Exame das tradições phariseas* abriu um novo período dos estudos sobre Uriel da Costa, oferecendo também um decisivo contributo para revisão da sua biografia.

Uriel da Costa nasceu no Porto, supostamente entre 1583-1584, no seio de uma família cristã nova de comerciantes e rendeiros²². O avô paterno, Jácome da Costa Brandão, era um discreto mercador, atividade que o filho, Bento da Costa Brandão, pai de Uriel, herda juntamente com o irmão. Em 1577, regressado do Brasil, Bento da Costa casou-se com Branca Dinis e juntos mudaram-se para o Porto. A casa, situada na Rua de São Miguel, era uma das trinta casas concedidas pelo rei português aos judeus expulsos de Espanha e constituía dote de casamento por parte da mãe de Uriel. Os bisavós maternos, Álvaro e Violante Rodrigues, chegaram a Portugal depois da expulsão espanhola (1492). Em 1497, eles sofreram, pessoalmente, o batismo forçado ‘de pé’, imposto pelo rei português D. Manuel I a todos os judeus do seu reino.

Batizado com o nome cristão de Gabriel, Uriel viveu até aos dezoito anos no Porto. Em 19 de outubro de 1600 entrou como estudante de direito canónico na prestigiosa Universidade de Coimbra. Após um ano, interrompeu intempestivamente os estudos, retomando-os em novembro de 1604, depois de três anos passados a trabalhar provavelmente na secretaria do arcebispado de Coimbra²³. Naqueles mesmos anos, saem “das tipografias de madeira de Coimbra e de Lisboa”, os celebérrimos *Commentarii Collegii Conimbricensis Societatis Iesu* sobre a obra de Aristóteles (1592-1606)²⁴. Os oito tomos,

²¹ Proietti, *Uriel da Costa*, 48.

²² Sobre a genealogia e a biografia de Costa, cf. Israel Salvator Révah, *Uriel da Costa et les marranes de Porto*, (Paris: Fundação Calouste Gulbenkian, 2004). Cf. também: Carolina Michaëlis de Vasconcellos, “Uriel da Costa. Notas relativas à sua vida e às suas obras”, in *Revista da Universidade de Coimbra* 8 (1922), 237-395; Id., “Uriel da Costa. Notas suplementares à sua vida e sua obra”, *Lusitânia. Revista da Estudos Portugueses* 1 (1924), 4-22; cf. Artur de Magalhães Basto, “Novos dados biográficos sobre Uriel da Costa e sua família”, *O Instituto* 100 (1942), 352-361.

²³ Cf. Gabriel Albiac, *APÉNDICE I. Un inédito de Gabriel da Costa*, in Uriel da Costa, *Espejo de una vida humana—Exemplar humanae vitae*, Edición crítica de G. Albiac, (Madrid: Hyperion, 1984), 85-95.

²⁴ Mário Santiago de Carvalho, *Psicologia e Ética no curso jesuíta conimbricense*, (Lisboa: Edições Colibri, 2010).

divididos em cinco volumes, tornaram-se logo um ponto de referência para todos os estudiosos modernos. Costa, que não tinha frequentado os cursos dos jesuítas da Universidade de Coimbra, leu decerto os *Commentarii* dos Conimbricenses, que cita explicitamente no *Exame*, referindo-se aos anos da sua formação em Coimbra²⁵.

Em junho de 1608 Costa concluiu antes do tempo o seu percurso universitário. A morte do pai (maio de 1608) e as precárias condições económicas da família forçaram-no a abandonar Coimbra e a voltar para o Porto. Aqui, em 1609, desempenhou a função de tesoureiro da egrégia colegiada de S. Martinho de Cedofeita, papel que desempenhou até 1611 e que abandonou por causa do casamento²⁶.

Alguns factos permitem-nos pensar que Costa – diferentemente do que afirma o *Exemplar* – não fugiu de Portugal depois da renúncia do *beneficium* eclesiástico (1611), mas ficou em terras portuguesas até 1614. Depois de ter renunciado ao *beneficium* eclesiástico, ele tornou-se rendeiro de um *beneficium* laico em São Salvador de Vila Cova e, em 5 de março de 1612, casou-se oficialmente com Francisca de Castro ficando em Portugal por mais três anos²⁷.

Em março de 1610, um decreto oficial proibia os ‘cristãos novos’ de emigrar livremente de Portugal concedendo, paralelamente, os bens dos fugitivos às pessoas que denunciasses qualquer fuga ou a tentativa de fuga. Isto aconteceu também com a família Costa, que foi denunciada por Miguel Chamarro, residente no Porto. Neste caso concreto, no entanto, os bens (em particular a casa dos Costa) acabaram nas mãos do nobre Jorge de Mascarenhas, que tinha por crédito, por parte dos fugitivos, uma dívida de 800.000 reais. Este acontecimento – reconstruído por Révah – confirma que a fuga de Portugal não foi ditada exclusivamente por motivos religiosos; pelo contrário, foi induzida principalmente por motivos económicos, ou seja, por causa das exigências comerciais da família Costa interessada em ampliar e revigorar o seu comércio de açúcar.

²⁵ Cf. Uriel da Costa, *Exame das tradições phariseas/Esame delle tradizioni farisee* (1624), organizador, coordenador e tradutor de Omero Proietti, (Macerata: eum, 2014), 130: “me chamas a mim idiota nella [na filosofia] e dizes que me atrevo a definir almas sem tua licença. Pois nam cuidarás, esperito mao, que inda que nam professei logica, e filosofia, nam serei tam deseparado da notiça della, e que sei que cousa sam definiçoens que isto me foi necessário saber para o que professei, e também leo por Aristoteles?” (esta edição será a edição de referência utilizada neste artigo).

²⁶ O casamento, de facto, implicava necessariamente a renúncia a qualquer *beneficium* eclesiástico.

²⁷ Cf. Proietti, *Uriel da Costa*, 188-189.

Depois da fuga de Uriel, a sua irmã – que ficou em Portugal com a intenção de manter o já iniciado comércio com o Brasil – foi presa pelas autoridades do Porto juntamente com o marido. Uma vez solta por estas autoridades, acabou de novo por ser presa pela Inquisição. Manietada pela ‘machina inquisitorial’, passou em vão os primeiros três anos a negar a acusação de continuar a ‘judaizar’. Para sair deste mecanismo infernal foi obrigada a confessar a ‘culpa’ de ‘judaizar’; finalmente, o último passo para selar em definitivo o perdão inquisitorial e adquirir a nova ‘reconciliação’, passava pela confiscação de todos os seus bens. Não era a primeira vez que o tribunal da Inquisição atacava a família Costa. O bisavô materno, Álvaro Rodrigues, foi aprisionado pela Inquisição portuguesa no período 1543-1544. Alguns anos depois, em 1568, a Inquisição portuguesa condenou à fogueira Guiomar Rodrigues, irmã do avô materno de Uriel.

O que vemos acontecer à família Costa, nesta altura, pode ser considerado como uma confirmação do facto de que este conflito entre a Inquisição e os marranos não podia ter origem exclusiva numa questão ‘étnico-religiosa’. Pelo contrário, tratar-se-ia de uma verdadeira luta de classes entre a nobreza velho-cristã, interessada em recuperar o prestígio perdido, e a burguesia cristã nova, interessada em prosseguir livremente a sua arte de comércio.

Recapitulando, Uriel abandonou Portugal em 1614 e, juntamente com a mulher Francisca, a mãe Branca Dinis, e o seu irmão Jácome da Costa, mudou-se para Hamburgo. Os irmãos João e Miguel da Costa, ao invés, estabeleceram-se em Amesterdão.

4.

Na Hamburgo de 1612, cheia de igrejas luteranas, um decreto do senado garantia às pequenas comunidades marrano-portuguesas a residência e o direito de professar a própria fé²⁸. Mas Hamburgo é também o lugar onde Uriel da Costa foi sujeito ao primeiro decreto de excomunhão. Esta primeira

²⁸ Cf. Jonathan I. Israel, *European Jewry in the Age of Mercantilism, 1550-1750*, (Oxford: Oxford University Press, 1985), 86: “Com um decreto do 1612 o senado de Hamburgo deu sanção formal à proteção da comunidade portuguesa [...] e ao seu direito de professar a fé hebraica”. Sobre Amsterdão e Hamburgo como lugares de confluência da diáspora marrano-português, cf. Israel, *European Jewry*, 83, 86-87. A permanência de Uriel da Costa em Hamburgo está documentada em muitos atos notariais e também confirmada amplamente em alguns passos do *Exame*; cf. Costa, *Exame*, 49: “morada de huã cidade, aonde por alguns annos habitamos”; 51: “aquelle acordo quando te mandavaõ largar o lugar” (neste passo refere-se ao decreto do senado hamburguês de 1617 que estava, naquela altura, para ser revogado); cf. também Dias, *Uriel da Costa*, 15-17.

exclusão das comunidades hamburguesas – que ocorreu cinco anos antes do decreto de Amsterdão (15 de maio 1623)²⁹ – não comportou, como o *Exemplar* leva falsamente a crer, à fratura das ligações familiares dos Costa³⁰. Prova disso, são os cinco documentos notariais descobertos por Vaz Dias em 1936. Eles demonstram que Uriel tinha continuado tranquilamente – com o falso nome de Adam Romez³¹ – a colaborar no comércio iniciado com os seus irmãos, mesmo nos dias do decreto. Um outro documento descoberto, sempre por Dias, nega também a tese de que os irmãos, em obediência ao decreto de excomunhão de 1623, tinham interrompido qualquer relação com Uriel. Este documento, datado de 31 maio de 1624, atesta que os dois irmãos intervieram diretamente para libertar Uriel da prisão holandesa arriscando-se, eles próprios, a caírem na alçada do decreto³².

As razões que têm levado à questão da exclusão de Uriel das comunidades hamburguesas (biénio 1617-1618), ficam a dever-se a um seu texto intitulado *Propostas contra a Tradição*. Neste pequeno texto, Uriel expôs onze teses contra a ‘tradição oral’, afirmando que o judaísmo rabínico – segundo uma tese de ascendência caraíta – tinha arbitrariamente modificado e

²⁹ Cfr. Cecil Roth, “Neue Kunde von der Marranen-Gemeinde in Hamburg”, *Zeitschrift für die Geschichte der Juden in Deutschland*, 2, (1930-1931), 228-236. Existiam três comunidades hebraicas em Hamburgo: *Talmud Tora*, *Keter Tora* e *Neve Salom*. Mas não sabemos a qual destas três comunidades Costa pertencia. A excomunhão, contudo, levava decerto à sua exclusão de quaisquer comunidades hamburguesas.

³⁰ Para os passos do *Exemplar* onde é suportada esta fratura no interior da família de Costa, cf. Uriel da Costa, *Exemplar humanae vitae/modello di vita umana*, trad. it. de Omero Proietti in Proietti, *Uriel da Costa*, 142-179.

³¹ Segundo Pinharanda Gomes a escolha deste *alias* não é casual e, diferentemente da hipótese já avançada pela Carolina Michaëlis de Vasconcellos para quem *alias* estaria ligado à Cabala, para Gomes, Uriel da Costa foi buscar diretamente o nome aos *Lusíadas* de Camões (canto I); Cf. Pinharanda Gomes, *A filosofia hebraico-portuguesa*, (Lisboa: Guimarães Editores, 2009), 453: “A nosso ver, *Adam Romez* não é propriamente um nome, mas um conceito. Ao assumir a inteligência que assumiu relativamente a Deus, à Alma e ao Mundo, Uriel queria significar que, longe de refletir o arquétipo adâmico – *Adam Kadmon* – ele refletia um *Adam Romez*, um bicho da terra. Daí, a óbvia relação entre as imagens poéticas de Camões acerca do ‘bicho da terra vil e tão pequeno’ e as leituras de Uriel da Costa”.

³² Cf. Dias, *Uriel da Costa*, 17: “Gli scabini hanno rilasciato Uriel da Costa, *alias* Adam Romez, dalla prigionie cittadina [...]. Si sono offeriti come garanti Miguel Estevez de Pina [*alias* Jerónimo da Costa] e Juan Perez da Cunha [*alias* João da Costa], che si impegnano a pagare – nel caso il suddetto Uriel da Costa non compaia in giudizio, a disposizione dei Signori Ufficiali – 1200 gulden. [*Actum* de final de maio, A.º. 1624, Pnt Jacob Pietersz Hoogcamer e Claes Pietersze Schepenen]”. Com isso se atesta que a expulsão de Amsterdão de 15 maio 1623, contrariamente ao que foi afirmado no *Exemplar*, não levou à rotura da relação de Uriel com os irmãos.

invertido a Lei mosaica original (*Torah* ou Pentateuco) com interpretações e doutrinas arbitrárias. Em 1617 os *parnassim* de Hamburgo, perturbados por tais ideias heterodoxas, enviaram o texto ao rabino de Veneza Leone Modena – naquela altura uma das maiores autoridades dos sefarditas europeus – de modo a submeter o texto de Uriel à refutação e à opinião legal do prestigiado rabino. O procedimento clássico nestas situações legais consistia no seguinte: traduzir o texto em hebraico e adicionar-lhe, em baixo, a sua refutação. Assim, portanto, procedeu o rabino veneziano com o texto costista que traduziu em hebraico e refutou, intitulado-o *Magen we-sinnah*. Sucessivamente Modena enviou o texto aos *parnassim* de Hamburgo, dando uma resposta positiva à submissão ao decreto por parte de Uriel da Costa.

O *Magen we-sinnah* (ou seja, o texto de Uriel e a sua refutação) foi redescoberto em 1852 por Abraham Geiger (1810-1874). Geiger atribuiu o texto a Modena considerando-o, não uma opinião legal de um rabino a um herético, mas um diálogo literário que Modena criou com um *alter ego* inventado saduceu e caraíta. A reatribuição das *Propostas* a Uriel da Costa acontecerá só no início do século XX, da maneira seguinte: em 1905-1906 Ludwig Blau publicou a correspondência em hebraico de Leone Modena. A partir da carta CLVI resulta evidente que Modena escreveu e enviou o *Magen we-sinnah* aos *parnassim* de Hamburgo, a fim de censurar um herético (*min*) e um descrente (*apikoros*) residente em Hamburgo³³. Fundamental, nesta reatribuição, são também as palavras que Modena escreveu no *Magen we-sinnah* antes da refutação das onze teses costistas:

Para defesa dos nossos sábios, frente a um homem idiota e insensato, sábio só para si, ‘homem insensato’ é o seu nome [*hakham be - ‘enav ‘ish kesil shmo*]. Ele morava naquela altura em Hamburgo de onde, em 1616, enviou as questões a seguir. Importantes *sefardim* pediram-me para lhe responder segundo a minha inteligência. A este indigno questionador eu dei conveniente resposta.³⁴

³³ Cf. Leo Modenas, *Briefe und Schriftstücke. Ein Beitrag zur Geschichte der Juden in Italien und zur Geschichte des hebräischen Privatstiles*, organização e coordenação de Ludwig Blau e Abraham Alkalay, (Bratislava: Druck von Adolf Alkalay & Sohn, 1905). Cf. também Omero Proietti, “La voce di *De Acosta* [=431]. Sul vero autore del *Qol Sakhal*”, *La Rassegna mensile di Israele*, 70 (2004), 33-54; Id., “«nas letras nasçi eu». Uriel da Costa tra falsificazioni e false attribuzioni”, in: *La centralità del dubbio*, org. Camilla Hermanin e Luisa Simonetti (Firenze: Olschki, 2011), 417-456.

³⁴ Modenas, *Briefe und Schriftstücke*, 146. Para o texto em hebraico desta advertência de Modena cf. Aldo Luzzatto, *Hebraica Ambrosiana. I. Catalogue of Undescribed Hebrew Manuscripts in the Ambrosiana Library*, (Milano: il Polifilo, 1972), 66.

As *Propostas* costistas foram também objeto implícito de uma dura polémica, nos anos 1634-1636, entre Saul Levi Mortera (1596?-1660) e Isaac Aboab de Fonseca (1605-1693)³⁵. Neste contexto, as *Propostas* foram retraduzidas para português pelo rabino Aguilar e foram preservadas, até aos nossos dias, entre os manuscritos da comunidade hebraico-portuguesa de Amsterdão³⁶. Por último, recuperando as teses defendidas nas *Propostas*, Costa quis intencionalmente responder, no *Exame*, à refutação que recebeu de Modena, no *Magen we-sinnah*, confirmando, assim, ser ele o “homem insensato” objeto da censura do rabino veneziano.

Com a autorização de Modena, os *parnassim* de Hamburgo sujeitaram Uriel ao decreto, excluindo-o da comunidade dessa cidade. O decreto foi confirmado, em agosto de 1618, com uma cerimónia solene celebrada na Sinagoga de Veneza. Crendo injustificado o decreto hamburguense-veneziano, entre agosto de 1618 e junho de 1622, Costa continuou a sua polémica escrevendo um outro texto, intitulado *Tres Tratados contra a Tradição*, com a intenção de responder às objeções de Modena e ampliar as teses defendidas nas *Propostas*. Os *Tres Tratados contra a Tradição* sofreram um percurso análogo ao das *Propostas*, ou seja, foram traduzidos em hebraico por Modena e sucessivamente intitulados pelo mesmo rabino, *Qol sakhal*. Por estas mesmas razões também este texto costista foi atribuído no século XIX, ao rabino veneziano Leone Modena.

Estas duas falsas atribuições - como, em parte, ficou demonstrado - foram sustentadas e utilizadas num particular momento histórico-cultural da Alemanha. Os dois textos costistas viram-se envolvidos no debate que marcou o nascimento e a afirmação do judaísmo liberal europeu. Dois expoentes e promotores desta reforma do judaísmo, Abraham Geiger e Isaac Samuele Reggio (1784-1855), descobriram e publicaram o *Magen we-sinnah* e o *Qol sakhal* considerando-os como dois textos anti talmúdicos do rabino veneziano Leone Modena. O ‘herético hamburguense’, que Modena citava e refutava no *Magen we-sinnah*, não era, segundo Geiger, alguém que tivesse realmente existido na Hamburgo do século XVII, mas, pelo contrário, um *alter ego* inventado com o fim de promover uma radical crítica ao judaísmo rabínico³⁷.

³⁵ Sobre a polémica Mortera-Aboab, cf. Alexander Altmann, “Eternity of Punishment: A Theological Controversy within the Amsterdam Rabbinate in the Thirties of the Seventeenth Century”, *Proceedings of the American Academy of Jewish Research*, 40 (1972), 1-88. Cf. também Proietti, *Uriel da Costa*, 32-38.

³⁶ Para o texto retraduzido em português do rabino Aguilar, cf. Leo Fuks, *Hebrew and Judaic Manuscripts in Amsterdam Public Collections. I. Catalogue of the Manuscripts of the Bibliotheca Rosenthaliana, University Library of Amsterdam*. (Leiden: Brill, 1973), 229.

³⁷ Para o texto em hebraico e a atribuição a Modena do *Magen we-sinnah*, cf. Abraham Geiger, *Leon da Modena, Rabbiner zu Venedig (1571-1648), und seine Stellung zur Kabbalah, zum Thalmud und zum Christentume*, (Breslau: Joh. Urban Kern, 1856).

Mesmo o *Qol sakhal*, segundo Reggio, fazia parte da mesma crítica anti tal-múdica promovida secretamente por Modena³⁸.

Os fundamentais contributos de Ludwig Blau e de Nathan Porges³⁹, juntamente com a descoberta do *Exame das tradições phariseas*, permitem hoje em dia restituir definitivamente os dois textos, as *Propostas contra a Tradição* e os *Tres Tratados contra a Tradição*, ao seu legítimo autor, Uriel da Costa. Quer na “Introdução” ao *Magen we-sinnah*, quer na do *Qol sakhal* estão presentes elementos decisivos para uma atribuição deste texto a Costa. Escreve Modena:

No mês *sivan* 5382 [junho de 1622] após a criação do mundo, três meses depois do assassinato do meu filho Zebulon, encontrei-me a passear triste e abatido aqui em Veneza. Estava sozinho perto da Laguna. Considerava o meu destino infeliz e também as minhas tristes experiências desde que nasci até estes dias. Encontrei um conhecido, um homem de confiança, que muitas vezes tinha realizado longas viagens por mar e recentemente tinha voltado de uma viagem a Poente. Cumprimentámo-nos e à maneira de um amigo tentou aliviar a minha pena. Mal percebeu que as suas palavras de conforto eram em vão, preocupou-se em conduzir-me para outros pensamentos. Levou, então, a conversa para as diferentes concepções dos homens sobre as leis religiosas e para o facto de elas serem diferentes mesmo dentro de uma só comunidade religiosa. Finalmente, prometeu mostrar-me um texto, dividido em três secções, escrito 120 anos antes por um homem que fazia parte da sua mesma religião o qual, como se pode ver por aquilo que escreveu, fora um homem rico em conhecimento e um espírito livre, que, além da medida, se opusera aos sábios do Talmude e à Tradição. ‘Para poder responder a este homem que erra, o escrito precisa de atenção. Quem poderia, melhor do que tu – disse-me o meu sábio amigo [...] – responder ao insensato de maneira adequada à sua tolice? Porque, pelo que eu conheço de ti ao disputares com quem professa uma outra fé e com os cristãos, tu és o mais hábil e o mais sabedor dos nossos contemporâneos – um escudo e uma couraça [*magen we-sinnah*] para a nossa *Torah* – e conheces melhor do que os outros os escritos caraitas. Quero-te deixar o livro, examina-o atentamente e transcreve-o e, se quiseres, refuta os seus fundamentos’. Apesar da minha miséria e da pena do meu coração, tive vontade de o ler imediatamente [...]. Trouxe o livro para minha casa e transcrevi-o de cima abaixo. No entanto, como estava muito ocupado, consegui lê-lo atentamente só no *heshvan* 5384 [fevereiro 1624].⁴⁰

³⁸ Para o texto e a atribuição a Modena do *Qol sakhal*, cf. Isaacus Reggio, *Examen traditionis duo inedita et paene incognita Leonis Mutinensis opuscula complectens* (Goritziae: Novis Typis J. B. Seitz, 1852) 5-65, 67-70, 73-268.

³⁹ Cf. Nathan Porges, “Leon Modena über Uriel da Costa”, *Zeitschrift für hebraeische Bibliographie*, 15 (1911), 80-82; Id., “Zur Lebensgeschichte Uriel da Costas”, *Monatsschrift für Geschichte und Wissenschaft des Judentums*, 62 (1918), 37-48, 108-124, 199-218.

⁴⁰ Talya Fishman, *Shaking the Pillars of Exile: “Voice of a Fool”, an Early Modern Jewish Critique of Rabbinic Culture*, (Stanford: Stanford University Press, 1997), 77-78.

Este texto deve ser lido em conformidade com a análise proposta por Omero Proietti na introdução à primeira edição crítica e tradução em italiano do *Exame*. O “insensato” a quem é necessário responder – segundo *Provérbios* 26, 5: “Responde ao insensato conforme a tolice dele, para que ele não fique pensando que possui alguma sabedoria” – é o próprio *'ish kesil* das *Propostas*, cujo nome tem o mesmo valor numérico (431) de tal expressão⁴¹. Nas *Propostas* e nos *Tres Tratados*, este homem só é “sábio aos seus próprios olhos” (*Provérbios* 26, 5;12); ele é um “insensato” que repete a suas tolices “como um cão que torna ao seu vômito” (*Provérbios* 26, 11). A cripto-citação de *Provérbios* 26, 5; 11; 12 identifica assim o “insensato” de que se fala nas *Propostas* com o dos *Tres Tratados*. É necessário contrariar o “insensato” novamente, com “um escudo e uma couraça para nossa *Torah*”: ou seja, com o *Magen we-sinnah* que Modena tinha já utilizado para se opor às *Propostas* de 1616. Tal como nas *Propostas* e depois no *Exame*, também nos *Tres Tratados* abundam as doutrinas caraitas e Modena, sendo um especialista conhecedor de “escritos caraitas”, é também um ótimo escudo e uma ótima couraça.

Ele declara ter recebido os *Tres Tratados contra a Tradição* em junho de 1622, mas que só os conseguiu ler com atenção em finais de 1624. Os *Tres Tratados* são certamente anteriores a junho de 1622, mas se o “insensato” que os escreveu é o mesmo das *Propostas*, os *Tres Tratados* são posteriores a 1617, ou seja, ao *Magen we-sinnah*. Portanto, o homem “insensato” expulso já em 1617-1618 – inominável porque foi objeto de excomunhão – continuou, depois de ter sido banido, a escrever, repetindo assim a sua “tolice”.

De qualquer forma, do exame comparado dos três textos (*Propostas*, *Tres Tratados* e *Exame*), emerge um *corpus* unitário e coerente de teses, cujo autor não pode ser senão Uriel da Costa. Os *Tres Tratados* são, de facto, o médium imprescindível que junta o Costa das *Propostas* com o Costa do *Exame*.

Mas estas três obras não são as únicas que Costa compôs no seu período hamburguês. Entre fins de 1622 e maio de 1623, ele iniciou a elaboração de um novo texto intitulado *Tratado sobre a alma do homem*. Nesta altura, Samuel da Silva (1570-1631) – conhecido de Uriel porque morava em Hamburgo⁴² – subtraiu ilicitamente a Costa três capítulos deste livro e publicou-os no seu *Tratado da imortalidade da alma*, conjuntamente com uma apertada refutação do ‘delírio’ neles contido⁴³. O *Tratado da imortalidade da alma* abre com estas palavras:

⁴¹ Proietti, “La voce di *De Acosta* [=431]”, 33-54.

⁴² Sobre a presença de Samuel da Silva em Hamburgo nestes anos cf. H. P. Salomon, “Introdução” in Uriel da Costa, *Exame das tradições farisaicas acrescentado com Samuel da Silva Tratado da imortalidade da alma*, introdução, leitura, notas e cartas genealógicas por H. P. Salomon e I. S. D. Sassoon, (Braga: s. e., 1995), 8-9.

⁴³ Cf. Costa, *Exame*, 14: “este homem [Silva] ouve as mãos alguns cadernos nossos sobre a alma do homem”.

Pois tendo hoje entre nós um pior que empestado já que pareceu bem-fazê-lo degradar, agora será conveniente prevenir e ordenar triaga contra a peçonha que vai vomitando, de que é bem nos precatemos, e temamos, pois, com o nome de judeu e a capa de fingidas virtudes e modéstia poderia ir destruindo e contaminando alguns singelos e pouco acautelados ânimos, em quem deseja e procura imprimir as falsas e reprovadas opiniões em que anda; e aos tais só pretendemos espertar e advertir porque não periguem se porventura em algum tempo, ou lugar vierem ao trato, ou companhia deste hipócrita [...]. Pois vendo, e notando o discurso das coisas deste homem que não nomeio por honra do sangue donde procede, ainda que ele o não merece pela soltura e soberba com que fala, olhando as dissimulações e enganamentos com que por algum tempo frequentou nossas congregações fingindo estar pelas santas ordens e estatutos delas, e os termos com que começou a dar mostras do veneno que trazia, e como chegado à prova não duvidou dar papel de sua mão e deu negando nele a tradição e lei de boca dada por Deus a Moisés em monte Sinai⁴⁴.

Este passo fornece-nos três preciosas informações. Em primeiro lugar, durante algum tempo – 1614-1616 – Costa fez parte das comunidades de Hamburgo; em segundo lugar, a difusão do seu escrito (*Propostas contra a Tradição*, 1616) revelou a sua verdadeira natureza e obrigou as comunidades hamburguesas a proceder à sua expulsão (1617-1618); finalmente, em vez de desculpar-se, Costa produziu novos “escritos de sua mão” ainda mais escandalosos e insolentes do que os do passado (1618-1623).

Assim a publicação do *Tratado* de Samuel da Silva levou ao cancelamento do projeto costista de publicar o *Tratado sobre a alma do homem*. Ao contrário de quanto afirmará o *Exemplar*, o *Tratado da imortalidade da alma* de Silva não foi escrito para o leitor cristão, e, portanto, não levaria à deposição de Costa por parte das autoridades cristãs da Holanda. Pelo contrário, o texto de Silva tinha a única finalidade de provocar a fúria dos rabinos de Amesterdão que, de facto, em 15 de maio de 1623 – antes de Costa chegar a Amesterdão – procederam à exclusão preventiva de Uriel da sua comunidade⁴⁵. Quando saiu o *Tratado* de Silva, Costa ainda estava em Hamburgo, preparando a sua mudança para Amesterdão. Por isso, a publicação do *Tratado* de Samuel da Silva – ocorrida em Amesterdão na mesma tipografia em que Costa irá publicar o seu *Exame* (1624) – tinha o único fim de advertir as comunidades marrano-portuguesas de Amesterdão da chegada do ‘herético’ já banido das comunidades hamburguesas (1617-1618).

⁴⁴ Samuel da Silva, *Tratado da imortalidade da alma*, fixação do texto, prefácio e notas de Pinharanda Gomes (Lisboa: Imprensa Nacional-Casa da Moeda, 1982), 13-14.

⁴⁵ Sobre o *Tratado* de Silva como causa da exclusão de Amsterdão de 15 maio 1623, cf. Proietti “saggio introduttivo” in Costa, *Exame*, 37-38.

Finalmente, entre maio de 1623 e abril de 1624⁴⁶, arquivado o *Tratado sobre a alma do homem*, Costa compôs o *Exame das tradições phariseas*, não apenas com a intenção de responder ao *Tratado* de Silva, mas com a intenção de condenar toda a tradição ‘farisaico-cristã’ que ele considerava falsa e que, por isso, condenava ferozmente⁴⁷.

5.

Vamos tentar resumir quanto acabámos de determinar. Em primeiro lugar, em relação à questão ‘marrana’, o que é possível supor sobre esta complexa e infinita questão historiográfica é que os movimentos da família Costa se ficam a dever principalmente a fatores socioeconómicos: a conclusão antecipada do curso universitário de Uriel da Costa, a saída de Portugal, a divisão estratégica da sua família entre Porto, Hamburgo e Amsterdão etc. leva-nos a crer que o fator étnico-religioso não é suficiente para justificar este itinerário marrano.

Em segundo lugar, a questão do *Exemplar humanae vitae*. Como temos tentado mostrar, o texto do *Exemplar* publicado em 1687 – que de facto é o único que se conhece – é um texto problemático, de tal forma que não só não nos ajuda a compreender melhor a biografia e o pensamento do nosso autor como, pelo contrário, é fortemente enganador. Portanto, seguindo os fundamentais contributos de Omero Proietti, temos de excluir preventivamente o *Exemplar humanae vitae* (1687) do *corpus* costista, considerando-o um texto intencionalmente manipulado e que responde a fins completamente estranhos ao Costa histórico.

Por outro lado, a publicação do *Exame das tradições phariseas* com a clarificação Costa-Modena – a reatribuição das *Propostas contra a Tradição/Magen we-sinnah* (1616) e dos *Tres Tratados contra a Tradição/Qol sakhel* (1618-1622) a Uriel da Costa – permite-nos ter um quadro biográfico e de pensamento coerente e unitário, que nos permite entrever (ainda que rapidamente) Uriel da Costa nas páginas de um qualquer manual de história da filosofia ocidental como um dos grandes pensadores da Europa moderna de origem e formação hebraico-portuguesa.

⁴⁶ Para esta datação, cf. Costa, *Exame*, 201.

⁴⁷ Para uma análise exaustiva das várias fontes costistas, cf. Omero Proietti, *Variazioni dacostiane. Studio sulle fonti dell'Exame das tradições phariseas*, (Macerata: eum, 2017).

Bibliografia

- Urielis Acosta, *Exemplar Humanae Vitae*, in Philippi a Limborch, *De veritate Religionis Christianae Amica Collatio cum Erudito Judaeo. Addita est Brevis Refutatio Argomentorum quibus Acosta omnem Religionem revelatam impugnat*, (Govdae: apud Justum ab Hoeve, 1687), pp. 346-354.
- Gabriel Albiac, *Apêndice I. Un inédito de Gabriel da Costa*, in Uriel da Costa, *Espejo de una vida humana—Exemplar humanae vitae*, Edición crítica de G. Albiac, (Madrid: Hyperion, 1984).
- Alexander Altmann, “Eternality of Punishment: A Theological Controversy within the Amsterdam Rabbinate in the Thirties of the Seventeenth Century”, *Proceedings of the American Academy of Jewish Research*, 40 (1972), 1-88.
- Lúcio de Azevedo, *História dos Cristãos Novos Portugueses*, (Porto: Livraria Clássica editora, 1975).
- Isaac Baer, *A History of the Jews in Christian Spain*, (Philadelphia: Jewish Publication Society of America, 1961).
- Artur de Magalhães Basto, “Novos dados biográficos sobre Uriel da Costa e sua família”, *O Instituto* 100 (1942), 352-361.
- Bartolomé Benassar, *Storia dell'inquisizione spagnola, Fatti e misfatti della “Suprema” dal XV al XIX secolo*, trad. de N. Torcellan, (Milano: BUR, 2003).
- Mário Santiago de Carvalho, *Psicologia e Ética no curso jesuíta conimbricense*, (Lisboa: Edições Colibri, 2010).
- Uriel da Costa, *Examination of Pharisaic traditions/Exame das tradições phariseas, Facsimile of the unique copy in the Royal Library of Copenhagen, supplemented by Samuel da Silva's Treatise of the Immortality of the Soul*. Translation, notes and introduction by H. P. Salomon and I. S. D. Sassoon, (Leiden: Brill, 1993).
- _____, *Exame das tradições farisaicas acrescentado com Samuel da Silva Tratado da imortalidade da alma*, introdução, leitura, notas e cartas genealógicas por H. P. Salomon e I. S. D. Sassoon, (Braga: APPACDM distrital de Braga, 1995).
- _____, *Exame das tradições phariseas/Esame delle tradizioni farisee (1624)*, organizador, coordenador e tradutor de Omero Proietti, (Macerata: eum, 2014).
- _____, *Exemplar humanae vitae/modello di vita umana*, trad. it. de Omero Proietti in Proietti, Omero, *Uriel da Costa e l'«Exemplar humanae vitae»*, (Macerata: Quodlibet, 2005), 142-179.
- Abraham M. Vaz Dias, *Uriel da Costa. Nieuwe Bijdrage tot diens Levensgeschiedenis*, «Mededeelingen vanwege het Spinozahuis», (Leiden: Brill, 1936).
- Farinelli, Arturo, *Marrano. Storia di un vituperio*, Firenze: L. S. Olschki, 1925.
- Talya Fischman, *Shaking the Pillars of Exile: “Voice of a Fool”, an Early Modern Jewish Critique of Rabbinic Culture*, (Stanford: Stanford University Press, 1997).
- Anna Foa, *Ebrei in Europa dalla peste nera all'emancipazione*, (Bari: Laterza, 2013).
- Leo Fuks, *Hebrew and Judaic Manuscripts in Amsterdam Public Collections. I. Catalogue of the Manuscripts of the Bibliotheca Rosenthaliana, University Library of Amsterdam*. (Leiden: Brill, 1973).
- Abraham Geiger, *Leon da Modena, Rabbiner zu Venedig (1571-1648), und seine Stellung zur Kabbalah, zum Thalmud und zum Christentume*, (Breslau: Joh. Urban Kern, 1856).

- Pinharanda Gomes, *A filosofia hebraico-portuguesa*, (Lisboa: Guimarães Editores, 2009).
- Jonathan I. Israel, *European Jewry in the Age of Mercantilism, 1550-1750*, (Oxford: Oxford University Press, 1985).
- Philippi a Limborch, *De Veritate religionis Chistianae Amica Collatio cum Erudito Judaeo. Addita est Brevis Refutatio Argumentorum quibus Acosta omnem Religionem revelatam impugnat*, (Farnborough: Gregg International, 1971).
- _____*De veritate Religionis Chistianae Amica Collatio cum Erudito Judaeo. Addita est Brevis Refutatio Argomentorum quibus Acosta omnem Religionem revelatam impugnat*, (Govdae: apud Justum ab Hoeve, 1687).
- Elias Lipiner, *Terror e Linguagem. Um dicionário da Santa Inquisição*, (Santa Maria da Feira: Círculo de Leitores, 1999).
- Aldo Luzzatto, *Hebraica Ambrosiana. I. Catalogue of Undescribed Hebrew Manuscripts in the Ambrosiana Library*, (Milano: il Polifilo, 1972).
- Giuseppe Marcocci e José Pedro Paiva, *História da Inquisição portuguesa (1536-1821)*, (Lisboa: A Esfera dos Livros, 2016).
- Leone Modena, *Ma'amar Maghen we-sinnah [Propostas contra a Tradição]*, in Geiger, Abraham, *Leon da Modena, Rabbiner zu Venedig (1571-1648), und seine Stellung zur Kabbalah, zum Thalmud und zum Christentume*, (Breslau: Joh. Urban Kern, 1856), 3-63.
- _____*Qol Sakhal [Tres Tratados contra a Tradição]*, Codex 85, in Rossi, Giovanni Bernardo de, *Mss. codices hebraici biblioth. I. B. Rossi [...] accurate ab eodem descripti et illustrati*, (Parma: Ex publico Typographeo, 1803).
- _____*Briefe und Schriftstücke. Ein Beitrag zur Geschichte der Juden in Italien und zur Geschichte des hebräischen Privatstiles*, organização e coordenação de Ludwig Blau e Abraham Alkalay, (Bratislava: Druck von Adolf Alkalay & Sohn, 1905).
- Johannem Müller, *Judaismus oder Judenthumb, das ist ausführlicher Bericht von jüdischen Volckes Unglauben, Blindheit und Verstockung*, (Hamburg: Hertel 1644).
- Nathan Porges, “Leon Modena über Uriel da Costa”, *Zeitschrift für hebraeische Bibliographie*, 15 (1911), 80-82.
- _____*“Zur Lebensgeschichte Uriel da Costas”*, *Monatsschrift für Geschichte und Wissenschaft des Judentums*, 62 (1918), 37-48, 108-124, 199-218.
- Omero Proietti, *Uriel da Costa e l'«Exemplar humanae vitae»*, (Macerata: Quodlibet, 2005).
- _____*“La voce di De Acosta [=431]. Sul vero autore del Qol Sakhal”*, *La Rassegna mensile di Israele*, 70 (2004), 33-54.
- _____*“«nas letras nasci eu». Uriel da Costa tra falsificazioni e false attribuzioni”*, in *La centralità del dubbio*, org. Camilla Hermanin e Luisa Simonetti, (Firenze: Olschki, 2011, 417-456).
- _____*“Israel Salvator Révah, Uriel da Costa e i marrani di Porto”*, *Rassegna mensile di Israele* 75 (2009), 191-208.
- _____*Variazioni dacostiane. Studio sulle fonti dell'Exame das tradiçoês phariseas*, (Macerata: eum, 2017).

- Omero Proietti e Giovanni Licata, *Tradizione e Illuminismo in Uriel da Costa*, (Macerata: eum, 2016).
- Isaacus Reggio, *Examen traditionis duo inedita et paene incognita Leonis Mutinensis opuscula complectens*, (Goriziae: Novis Typis J. B. Seitz, 1852).
- Israel Salvator Révah, “La religion d’Uriel da Costa, Marrane de Porto (d’après des documents inédits)”, *Revue de l’Histoire des Religions* CLXI (1962), 45-76.
- _____
Uriel da Costa et les marranes de Porto, (Paris: Fundação Calouste Gulbenkian, 2004).
- _____
 “Les écrits portugais d’Uriel da Costa”, *Annuaire de l’École pratique des Hautes Études*, IV sect. (1964-1965), 265-274.
- _____
 “Du «marranisme» au judaïsme et au déisme: Uriel da Costa et sa famille”, *Annuaire du Collège de France*, LXVII (1967), 515-526; LXVIII (1968), 562-572; LXIX (1969), 576-585; LXX (1970), 569-577; LXII (1972), 653-662.
- _____
 “Les Marranes”, in *Revue des études juives*, 118 (1959-1960), 29-77.
- Cecil Roth, *Storia dei marrani*, trad. de A. M. Tedeschi Falco, Bologna: Marietti, 2003.
- _____
 “Neue Kunde von der Marranen-Gemeinde in Hamburg”, *Zeitschrift für die Geschichte der Juden in Deutschland*, 2, (1930-1931), 228-236.
- Herman P. Salomon, *Les procès de l’Inquisition Portugaise comme documents littéraires, ou du bon usage du fond inquisitorial de la Torre do Tombo*, in *Estudos Portugueses. Homenagem a António José Saraiva*, (Lisboa: Icalp/Ministério da Educação, 1990) 151-164.
- _____
 “A copy of Uriel da Costa’s Exame das tradições phariseas located in the Royal Library of Copenhagen”, in *Studia Rosenthaliana*, 24 (1990) 153-168.
- A. N. Ribeiro Sanches, *Christãos Novos e Christãos Velhos em Portugal. Origem da denominação*, transcrição paleográfica e prefácio por Raul Rêgo, (Lisboa: Sá da Costa Editora, 2010).
- António José Saraiva, *Inquisição e Cristãos Novos*, (Porto: Editorial Inova, 1969).
- _____
The marrano factory: The Portuguese Inquisition and Its New Christian 1536-1765, translated revised and augmented by H. P. Salomon and I. S. D. Sassoon, (Leiden: Brill, 2001).
- _____
História da Cultura em Portugal, Vol. I, (Lisboa: Jornal do Fôro, 1950).
- _____
História da Cultura em Portugal, Vol. II, (Lisboa: Jornal do Fôro, 1955).
- Samuel da Silva, *Tratado da imortalidade da alma*, fixação do texto, prefácio e notas de Pinharanda Gomes, (Lisboa: Imprensa Nacional-Casa da Moeda, 1982).
- Carolina Michaëlis de Vasconcellos, “Uriel da Costa. Notas relativas à sua vida e às suas obras”, in *Revista da Universidade de Coimbra* 8 (1922), 237-395.
- _____
 “Uriel da Costa. Notas suplementares à sua vida e sua obra”, *Lusitânia. Revista da Estudos Portugueses* 1 (1924), 4-22.
- António Vieira, *Memorial a favor da gente da nação hebreia sobre o recurso que intentava ter em Roma, exposto ao sereníssimo Senhor Príncipe D. Pedro, regente deste Reino de Portugal*, in António Vieira. *Obras Escolhidas*, Vol. IV, *Obras Várias II*, (Lisboa: Ed. Sá da Costa, 1951).
- Yosef Hayim Yerushalmi, *Dalla Corte al Ghetto: la vita, le opere, le peregrinazioni del marrano Cardoso nell’Europa del Seicento*, trad. de Maria Sombulovich, (Milano: Garzanti, 1991).

ECLETISMO E HISTORIOGRAFIA DA FILOSOFIA – UMA ABORDAGEM RETÓRICA

THE ECLECTICISM AND THE HISTORIOGRAPHY OF
PHILOSOPHY – A RHETORICAL APPROACH

HENRIQUE JALES RIBEIRO¹

Abstract: Based on his own research on the subject, the author investigates the role that eclecticism can play in the history of philosophy and in its specialized historiographies. It is argued that, from a philosophical point of view, eclecticism may be original and that traditional historiographies, which are basically the historiographies of great authors, must give way to a historiography of philosophical problems in each different period. From this perspective, and considering the state of the art in this area, the author argues that the solution to the problems that we face fundamentally requires a rhetorical approach to philosophy.

Key-words: eclecticism; historiography; rhetoric.

Resumo: Seguindo as suas próprias investigações sobre o assunto, o autor investiga o papel que o ecletismo pode desempenhar na história da filosofia e nas respetivas historiografias especializadas. Argumenta que o ecletismo pode ser original, de um ponto de vista filosófico, e que as historiografias tradicionais, que são basicamente historiografias de grandes autores, devem dar lugar a uma historiografia dos problemas filosóficos, época a época. Deste ponto de vista, e considerando o estado da arte na matéria, defende que a saída para os problemas com que nos confrontamos

Résumé: À partir de ses propres recherches sur le sujet, l'auteur examine le rôle que peut jouer l'éclectisme dans l'histoire de la philosophie et dans ses historiographies spécialisées. Il soutient que l'éclectisme peut être original d'un point de vue philosophique et que les historiographies traditionnelles, qui sont essentiellement des historiographies de grands auteurs, doivent céder le pas à une historiographie des problèmes philosophiques de chaque époque. De ce point de vue, et compte tenu de l'état de l'art dans ce domaine, l'auteur soutient que la solution des problèmes auxquels

¹ Departamento de Filosofia, Comunicação e Informação da Faculdade de Letras da Universidade de Coimbra. E-mail: jalesribeiro@gmail.com ORCID: 0000-0002-9272-940X

passa fundamentalmente por uma abordagem retórica da filosofia.

Palavras-chave: ecletismo; historiografia; retórica.

nous sommes confrontés passe fondamentalement par une approche rhétorique de la philosophie

Mots-clés: éclectisme; historiographie; rhetoric.

1. O anátema do ecletismo

O ecletismo sempre foi visto como uma conceção pobre ou enfraquecida da investigação filosófica. O pressuposto é que misturar conceções da filosofia diferentes entre si, senão mesmo opostas entre si, não é aceitável e conduz a consequências inadmissíveis, em particular, conduz à falta de novidade e originalidade e, sobretudo, à confusão. Um filósofo qualquer só terá verdadeiro interesse, só merecerá ser alvo de estudo e atenção por parte da historiografia e fazer parte da história da filosofia propriamente dita, se for original e as suas investigações forem suscetíveis de um desenvolvimento mais ou menos sistemático, a retomar por outros; caso contrário, ele é considerado como um “filósofo menor” – um filósofo na dependência, direta ou indireta, dos “filósofos maiores”, isto é, daqueles que entram por direito próprio nessa história. Terá direito, não a um capítulo, mas a uma breve secção nas histórias da filosofia. Em consequência, a tendência preponderante na historiografia filosófica, no passado e até praticamente aos nossos dias, consistiu em desprezar pura e simplesmente o contributo para a filosofia dos filósofos ecléticos e menores, como se eles não influenciassem o decurso ou desenvolvimento da história da filosofia. Uma boa parte dos filósofos portugueses da segunda metade do século XIX aos nossos dias (Antero de Quental e Leonardo Coimbra, por exemplo), como mostrei noutra lado atentamente, entra nessa categoria que acabei de explicitar e esclarecer. Mas o mesmo poderia ser dito dos filósofos de outras nacionalidades, independentemente do seu “desenvolvimento cultural”, como é o caso da francesa, da italiana, da inglesa ou da alemã.²

Agora, por razões que fundamentarei ao longo deste artigo, os motivos que levam a excluir os filósofos menores da história da filosofia e da respetiva historiografia conduzem a ignorar completamente o alcance e significação desta última. É suposto que o historiador ou o historiógrafo interpreta e comenta – e apenas isso. Também ele não desempenhará qualquer papel

² Veja-se Henrique Jales Ribeiro, “The Eclecticism as Programme: Philosophy and Science in the Second Half of the Nineteenth Century”, *Revista Filosófica de Coimbra* 22 (2013), 123-142.

relevante na evolução e desenvolvimento das ideias filosóficas, no caso, daquelas de que se ocupam quer os filósofos maiores quer os menores. A ideia é que, ainda por parte dele, não haverá novidade e originalidade em filosofia. Compete-lhe esclarecer ou iluminar aquilo que um dado filósofo, um grupo de filósofos, ou mesmo – como é o caso das histórias monumentais da filosofia – todos os filósofos no seu conjunto desde a Grécia antiga, quiseram dizer – nada mais do que isso. Fazer historiografia, em última análise, não é fazer filosofia. No limite, o comentário do historiador ou do historiógrafo, se é pertinente, provirá de um filósofo menor e, dada a natureza das suas investigações, ele próprio eclético. Mais uma vez, não haverá novidade e originalidade em filosofia por parte desse comentário. Ele não influenciará decisivamente não só a evolução das ideias filosóficas mas a própria história das ideias de maneira geral.

Dito tudo isto, há, é claro, um vasto conjunto de questões que importa esclarecer ou investigar. A presunção da historiografia tradicional ou conhecida, aí incluindo a da meta-historiografia (meta-historiografias como a de Rorty), é que um “filósofo maior” qualquer se ocupa (supostamente) de problemas filosóficos substantivos, em termos especulativos – problemas esses que existirão por si mesmos, ou em abstrato, e que podem ser retomados pela historiografia competente ou especializada independentemente dos respetivos condicionamentos sociais, culturais e políticos, ou, se se preferir, dos contextos em causa; mas, mais decisivamente: problemas que podem ser retomados independentemente da forma como são retoricamente apresentados. A retórica, portanto, é posta de lado logo à partida. É justamente por esta razão que essa historiografia, mais de dois milénios depois do levantamento de alguns dos referidos problemas, pode livremente aceder aos mesmos e, como se disse, retomar sem constrangimentos o trabalho especulativo dos autores envolvidos. A história da filosofia, nesta perspetiva, existirá por ela mesma – ao historiador ou historiógrafo compete descrevê-la ou reconstruí-la o melhor que puder, deste ou daquele modo. Mas mesmo neste último caso – o da reconstrução – a problemática filosófica, qualquer que ela seja, existirá por si mesma. Um filósofo é “menor” precisamente porque, ao contrário dos “maiores”, não começou por aceder originalmente a essa problemática – e o mesmo acontecerá com o historiador ou o historiógrafo. Não há meta-história nem metanarrativas nesta conceção da história da filosofia; como também não existirá qualquer ideologia escondida que tenha a ver com os condicionamentos e contextos a que me referi mais acima. Em princípio, haverá uma única forma de contar essa história, as outras sendo descartadas por defeito de apresentação, não por qualquer defeito congénito.

2. O ecletismo na segunda metade do século XIX

Como regra, os filósofos menores são associados ao desenvolvimento de investigações dos filósofos maiores; não haverá, portanto, qualquer novidade e originalidade nas concepções introduzidas por eles. Mas também podem ser associados a épocas de crise nas investigações sistemáticas em filosofia, isto é, a crises abertas devido a limitações e falhas dos programas de investigação dos “filósofos maiores” (ter um programa de investigação qualquer é o que caracteriza essencialmente esse tipo de filósofos). É este último caso que me interessa nesta secção. No que concerne à filosofia em Portugal na segunda metade do século XIX, ou à filosofia francesa e alemã no mesmo período, estudei este assunto atentamente em alguns livros e outras publicações.³ Antero de Quental ou Leonardo Coimbra serão filósofos menores ou maiores? Boutroux ou Bergson serão filósofos maiores ou menores? E. von Hartmann e outros, na Alemanha, serão filósofos maiores ou menores? A minha tese fundamental é que os programas de investigação consubstanciados pela filosofia de Comte, por um lado, e pelas filosofias de Hegel e de Schelling, por outro, entraram em colapso ainda antes desse período a que aludi e que uma boa parte dos filósofos menores, europeus e ocidentais de maneira geral, procurou – tendo em mente sobretudo a evolução das problemáticas da física e da matemática – uma síntese entre essas filosofias. Uma tal síntese, dados os termos da equação, não poderia deixar de ser essencialmente eclética. Chamei-lhe, nos meus trabalhos, uma “síntese leibniziana”, porque justamente a sua matriz é a filosofia de Leibniz. A minha teoria é que essa síntese constituiu um verdadeiro programa de investigação sistemática – o que entra claramente em contradição com a conhecida tese de que o ecletismo não poderá, por definição, constituir um tal programa. Os problemas que ocupavam esses filósofos menores, a que tenho vindo a aludir, eram do tipo: sendo certo que as concepções de uma hierarquia das ciências que encontramos quer em Comte quer em Hegel e em Schelling, são pertinentes mas têm profundas limitações (perante a evolução das ciências a que me referi acima) como compatibilizá-las entre si? Como justificar nesse enquadramento que passa por Hegel e por Schelling, por um lado, e por Comte, por outro, as geometrias não euclidianas? Como justificar, ainda desse ponto de vista, os princípios da mecânica, face a uma alegada inconsistência entre as leis de Newton sobre a mesma? A ideia era que essas concepções da hierarquia deveriam ser completamente reformuladas perante problemas epistemoló-

³ Veja-se Henrique Jales Ribeiro, *Estudos sobre a Filosofia na Europa e em Portugal. Vol. 1: De Antero de Quental a Leonardo Coimbra* (Coimbra: MinervaCoimbra, 2013). E Henrique Jales Ribeiro, *Estudos sobre a Filosofia na Europa e em Portugal. Vol. 2: Leonardo Coimbra e a Filosofia na Europa do seu Tempo* (Coimbra: MinervaCoimbra, 2015).

gicos como estes. Como se disse, subjacente a essas reformulações está a concepção leibniziana da substância, ou mónada, como força ou energia, que já tinha influenciado decisivamente, como mostrei noutro lado, a versão de Schelling de uma hierarquia das ciências, e que terá um grande impacto no chamado “espiritualismo francês” (e, por esta via, na filosofia em Portugal, de Antero a Leonardo Coimbra).⁴ Note-se que os problemas a que aludi não preocuparam apenas os filósofos propriamente ditos, mas também – considerando a estreita relação entre filosofia e ciência da segunda metade do século XIX até praticamente ao primeiro quartel do XX – os cientistas no seu conjunto. Não eram apenas os filósofos que eram “menores”; os cientistas poderiam igualmente ser classificados desse modo. Agora, não era de “teoria da ciência” – uma teoria como aquela que o idealismo absoluto alemão, com Hegel e com Schelling, tinha desenvolvido – de que se tratava, mas – num sentido preponderantemente kantiano, que é aquele segundo o qual a ciência constitui um objeto exterior à filosofia – de “filosofia da ciência”. Contudo, a presunção de que os filósofos possam fazer ciência no quadro das suas próprias investigações – como nesse idealismo se começa por assumir à partida – não desapareceu completamente e persiste ainda, de algum modo, para os filósofos da síntese leibniziana.

Resulta de tudo aquilo que acabei de dizer que o ecletismo pode, portanto, constituir ele mesmo um programa de investigação necessário e relevante. Mas, neste quadro ou neste contexto e independentemente da síntese leibniziana a que me referi, havia lugar para procurar desenvolver e aprofundar, expurgando-as das repetitivas limitações, quer as concepções de Comte quer as de Hegel ou as de Schelling. Positivismo e hegelianismo (Schelling era frequentemente interpretado deste modo: “hegelianismo”), cada um por seu lado, passaram a constituir correntes ou movimentos filosóficos partilhados não apenas por estes ou aqueles pensadores, mas por escolas ou comunidades de filósofos, em França, na Itália, em Inglaterra ou na Alemanha, por exemplo. Mais uma vez: estamos a falar de filósofos essencialmente ecléticos, porque do que se tratava era de reformular as concepções positivistas ou as hegelianas num contexto histórico-filosófico bem diferente do de Comte ou do de Hegel e de Schelling, e uma tal reformulação ia ao encontro das críticas feitas a essas concepções por outras correntes e escolas filosóficas (como é o caso do chamado “espiritualismo francês”). Aparentemente, e sublinho *aparentemente*, segundo a historiografia oficial nada restou para a história

⁴ Veja-se Henrique Jales Ribeiro, “Sur la réception de la philosophie de Schelling en Europe et au Portugal (de la seconde moitié du XIXème siècle au début du XXème)”, in: *Schellings Philosophie der Freiheit. Studien zu den Philosophischen Untersuchungen über das Wesen der menschlichen Freiheit*, ed. Diogo Ferrer e Teresa Pedro (Würzburg: Ergon Verlag, 2012), 301-314.

da filosofia de todas estas investigações: como nada terá restado para essa história da síntese leibniziana propriamente dita, a não ser pela negativa. E a razão, como veremos melhor a seguir, é simples: se o ecletismo não constitui novidade e originalidade, por muito que os filósofos ecléticos e menores tenham influenciado os “maiores”, então não vale a pena incluir os primeiros nas metanarrativas das histórias monumentais da filosofia – histórias essas que são, por excelência, histórias dos grandes autores ou pensadores (histórias do género daquelas que Abbagnano ou Copleston construíram).⁵

3. As metanarrativas da história da filosofia

Deixem-me agora procurar esclarecer o que é que se entende por “metanarrativas da história da filosofia”. Um ponto essencial é que, à partida, não existe uma história da filosofia ocidental que seja virgem ou imune em relação às nossas interpretações, contexto a contexto. Aplica-se a essa história o que pode ser dito das interpretações filosóficas, de maneira geral, de acordo com argumentos como o da relatividade ontológica de Quine:⁶ a história da filosofia não existe por si mesma ou independentemente delas; ou, se se preferir, *não há história mas meta-história ou as interpretações que fazemos da mesma*. O que significa que nós vamos sempre, como historiadores ou historiógrafos da filosofia, do presente (ou do nosso contexto atual) para o passado (para o contexto sob interpretação), contrariamente ao que tradicionalmente se presume. Esta tese tem consequências ou implicações profundas, que examinarei ao longo deste artigo. A historiografia filosófica oficial parte do pressuposto de que existe uma linha de continuidade ou de progresso entre os grandes autores desde a Grécia antiga (Platão, Aristóteles, Descartes, Hume, Kant, Russell, Wittgenstein, etc.). Essa continuidade começa por ser cronológica; mas logo se assume que há uma continuidade ou uma evolução substantiva, filosoficamente falando, que nos conduz de um dado autor para outro ou para outros. Por estas razões, os chamados “filósofos menores” não fazem parte dessa historiografia, a não ser excecionalmente ou para ilustrar as teses dos filósofos maiores. Mas o que é que faz um grande autor ou um filósofo maior, a não ser o facto de ele (supostamente) ter influenciado programaticamente, de algum modo, a história da filosofia? Essa influência é sempre meta-histórica ou relativa: depende fundamentalmente do nosso

⁵ Veja-se Nicola Abbagnano, *História da Filosofia* (Lisboa: Ed. Presença, 1999 e ss); e Frederick Copleston, *A History of Philosophy* (London: Burns, Oates & Washbourne, 1946-1975).

⁶ Willard van O. Quine, *Ontological Relativity and Other Essays* (New York: Columbia University Press, 1969), cap. 3.

contexto da interpretação e, em cada contexto, de interpretações conflituosas entre si. Mais uma vez: não existe uma história da filosofia virgem ou imune em relação às nossas interpretações contexto a contexto. É justamente pelas razões que acabei de elencar que as historiografias monumentais, como é o caso da de Copleston, são metanarrativas: as histórias que elas nos contam podem ser contadas de modos completamente diferentes entre si e de acordo com pressupostos completamente diferentes entre si: variando os pressupostos, necessariamente varia a história que cada um de nós (eventualmente) pode contar. A história da filosofia ou, melhor dizendo, a história do fim da metafísica, de Heidegger, quando comparada e contrastada com a história da filosofia de Copleston, constitui um exemplo brilhante do que acabo de dizer: mas o mesmo poderia ser dito da história e historiografia de Rorty em *Filosofia e o Espelho da Natureza* e outros trabalhos (para me limitar a dois exemplos relevantes na primeira e na segunda metade do século XX).⁷ Uma alternativa mais saudável em relação à historiografia filosófica conhecida e na linha de Heidegger e de Rorty (alternativa essa que esclareceremos mais à frente), seria a construção-reconstrução da história da filosofia não como uma história de grandes autores mas, fundamentalmente, como uma história de problemas que podem ser dialeticamente argumentados.⁸ Entre esses problemas estão aqueles que mencionei na seção anterior deste artigo. Mas na segunda metade do século XX, provavelmente, o maior problema elegível seria o que diz respeito à natureza e significado da filosofia na pós-modernidade (aí poderíamos incluir Heidegger, Rorty, Derrida, Levinas e outros). Uma tal história permitir-nos-ia viajar livremente do presente para o passado e deste para aquele como se não existissem fronteiras intransponíveis. E, deste ponto de vista, seguramente que os filósofos menores não poderiam ser postos de lado, muito pelo contrário. Outra alternativa, e ainda nessa perspectiva dialética a que aludi, consistiria em pôr em contraste entre si, sistematicamente, as diferentes histórias ou historiografias da filosofia para ver o que é que daí se segue: pôr em contraste uma representação como a de Copleston, por exemplo, com as representações de Heidegger e de Rorty. Pedagogicamente falando isso seria muito útil, independentemente da questão de saber, que retomarei mais à frente, aonde é que nos poderia levar um tal questionamento.

⁷ Veja-se Richard Rorty, *Philosophy and the Mirror of Nature* (Princeton, NJ: Princeton University Press, 1979). E Richard Rorty, “The Historiography of Philosophy: Four Genres”, in: *Essays on the Historiography of Philosophy*, ed. Richard Rorty et al. (Cambridge: Cambridge University Press, 1984), 49-75.

⁸ Veja-se Martin Heidegger, *Introduction to Metaphysics*, trad. de G. Fried e R. Polt (New Haven: Yale University Press, 2000). E Rorty, *Philosophy*.

4. Exemplos europeus do ecletismo em filosofia

Em investigações anteriores, citei como autores essencialmente ecléticos filósofos em Portugal como Antero de Quental e Leonardo Coimbra; em França, o chamado “espiritualismo francês” no seu conjunto e a filosofia de Boutroux em especial; na Inglaterra o neo-hegelianismo de vários autores, aí incluindo, à cabeça, o do primeiro Russell (o Russell antes da criação da lógica matemática propriamente dita, com *Os Princípios da Matemática*); na Itália, versões neo-hegelianas similares com Vera, Mariano e outros; e na Alemanha, os seguidores das concepções de Schelling, como é o caso de Hartmann. A lista está longe de estar completa país a país. Todos estes filósofos são autores menores e só excepcionalmente aparecem como importantes ou “maiores” nas historiografias especializadas, isto é, como tendo influenciado decisivamente as concepções destes últimos. Mas são autores, em todo o caso, cujo contributo para a filosofia ou para a história das ideias só é compreensível e visível à luz de uma reconstrução “histórica” e “racional” (para utilizar as expressões da meta-historiografia de Rorty, que examinarei mais à frente) dos contextos onde se inserem. O que quer dizer que, antes ou a par de uma leitura dos textos desses filósofos, temos que atentamente estudar os referidos contextos. Sem isso, não chegamos a lado nenhum. Temos, mais uma vez, de reconstruí-los, com dificuldades epistemológicas similares àquelas com que explicamos a um leigo o que é a lei da gravidade ou quais são os princípios da mecânica.

No caso português, com Antero de Quental e Leonardo Coimbra, o ecletismo e a ideia de uma síntese leibniziana, que retomaria e sintetizaria a hierarquia das ciências de Comte e as de Hegel e de Schelling, tendo como matriz a monadologia de Leibniz e, em particular, a sua ideia de força ou de energia, são mais ou menos patentes.⁹ Todas estas vertentes histórico-filosóficas são expressamente referidas nas obras principais dos filósofos portugueses: “Tendências gerais da filosofia na segunda metade do século XIX” e *O Criacionismo*. Do que se trata para o historiador ou o historiógrafo, portanto, é de reconstruir o contexto dessas obras mostrando como é que as vertentes em causa se conjugam entre si. Mas note-se que quer um quer outro autor foram profundamente influenciados pelo espiritualismo francês e, como aconteceu com o segundo, particularmente pelo livro de Boutroux *Da Contingência das Leis da Natureza*.¹⁰ Um traço peculiar e bastante significativo dos respetivos ecletismos é que, apesar de retomarem Comte e o idealismo absoluto alemão em novos termos, qualquer um deles se assume como antipositivista ou anti-hegeliano. O mesmo aconteceu, na Europa de maneira geral, com os autores da síntese leibniziana.

⁹ Veja-se Ribeiro, *Estudos*, vols. 1 e 2.

¹⁰ Emile Boutroux, *De la contingence des lois de la nature* (Paris: Félix Alcan, 1895).

O facto não nos deve perturbar: como historiadores da filosofia ou historiógrafos a obra de um filósofo qualquer é um todo acabado: esse filósofo, quando interpreta a sua própria obra, encontra-se na mesma condição e posição que qualquer outro comentador. É perfeitamente possível, portanto, que ele não esteja completamente consciente de todos os fatores histórico-filosóficos que influenciaram o seu pensamento. E é justamente por esta razão que o papel da historiografia filosófica é absolutamente essencial: fazer historiografia é já, de uma forma ou de outra, fazer filosofia. Agora e mais uma vez, o ponto essencial de tudo aquilo que acabo de dizer é que o ecletismo constituiu, na segunda metade do século XIX, um verdadeiro programa de investigação internacional. Esses autores ecléticos, a que me referi, estavam convictos de que, filosoficamente falando, contribuíam para uma investigação sistemática e colegialmente partilhada. Os termos da equação eram claros (síntese entre Comte, por um lado, e Hegel e Schelling, por outro, com matriz leibniziana), muito embora as soluções para a mesma pudessem ser diferentes entre si. Desentendimentos ocorreram, apesar de tudo, por não se ter verdadeiramente compreendido e assimilado o que acabo de dizer: cada um dos autores ecléticos, a que aludi, presumia, à partida, estar a dar uma contribuição verdadeiramente nova e original para os problemas de que se ocupava.

4.1 *A pós-modernidade na historiografia filosófica e o ecletismo*

Deixem-me dar um outro exemplo de uma *historiografia de problemas*, em vez de uma *historiografia de autores*: a pós-modernidade em filosofia. Esta parte do pressuposto de que a modernidade e, com ela, a ideia de uma investigação sistemática em filosofia, acabaram ou chegaram ao seu termo final; e que há lugar, de um modo que fica por explicar inteiramente na maior parte dos casos, para uma nova conceção da filosofia e, em especial, da sua relação com a ciência e as outras áreas do conhecimento humano. Heidegger tirou esse tipo de consequências; mas também na filosofia analítica, com Quine e Wittgenstein sobretudo, as mesmas foram tiradas. O principal problema – para nós historiadores ou historiógrafos – consiste em saber em que é que a pós-modernidade consiste para além do fim (suposto) da modernidade, que nos leva de Descartes e Kant até à época contemporânea (ao fim da primeira metade do século XX). Esse problema é meta-histórico e metafilosófico: é um problema da historiografia e não tanto dos autores ou filósofos envolvidos; e é justamente por esta razão que uma historiografia de autores é incompetente para lidar com ele. Noutros lados defendi que é a problemática do impacto do holismo em filosofia, e particularmente na filosofia analítica, que caracteriza, de modo geral, a pós-modernidade.¹¹ Deste

¹¹ Veja-se Henrique Jales Ribeiro, *Filosofias Nacionais, Transnacionais e Tradições Filosóficas no Século XXI* (Lisboa: Edições Esgotadas), 51-53.

ponto de vista defendi que é um argumento como o da relatividade ontológica de Quine, quando interpretado à luz de outras argumentações (como a de Kuhn ou a de Rorty), que está no cerne dessa problemática.¹² A teoria, que resulta dessas argumentações, é que não existem quaisquer fundações para a filosofia como investigação sistemática; em particular não faz mais sentido falar em “filosofia da ciência”; nenhuma metanarrativa quer em filosofia quer na história das ideias de maneira geral é admissível (como reclamam os autores do chamado “narrative turn”). Tudo isto tem como consequência que não existem contextos paradigmáticos ou que sejam superiores a outros contextos; todas as culturas e formas de organização social, cultural e política, em termos civilizacionais, estão ao mesmo nível ou no mesmo plano. Mas também o estarão as historiografias (filosóficas ou não) respetivas. Note-se que, quando falamos de “pós-modernidade”, não estamos apenas a falar de filosofia, no sentido estrito ou sistemático, mas de todo um campo mais vasto que abrange a história das ideias no seu conjunto da segunda metade do século XX em diante. Discursos como aqueles que dizem respeito à identidade de género ou à orientação sexual, para além daqueles que dizem respeito à ecologia ou aos direitos humanos, por exemplo, podem reclamar pertencer, por direito próprio, à problemática da pós-modernidade. Agora, o meu ponto essencial é que essa problemática é o terreno por excelência do ecletismo. Não há mais metanarrativas legítimas, porque todas elas terão a ver essencialmente com a modernidade ou com o passado; não há mais normas intemporais e universais que nos permitam explicar o que é que entendemos por “razão” e por “racionalidade”. Em consequência, o anátema do ecletismo deve desaparecer da história da filosofia e das historiografias competentes. Dito isto, é certo e seguro que muitos filósofos continuarão a pretender que a filosofia tradicional – a da modernidade – não acabou completamente em termos sistemáticos; que é possível, por exemplo, continuar a fazer “filosofia da ciência”, presumindo que um argumento sobre a relatividade ontológica, como o de Quine, nunca existiu ou não faz sentido. As coisas são como são; dentro de uma, duas décadas, a problemática filosófica virá a alterar-se decisivamente no sentido que é sugerido e proposto neste artigo.

4.2 *Meta-história da filosofia e historiografia*

Como se disse, na historiografia em filosofia nós vamos sempre do presente para o passado e para o futuro, não do passado para o presente ou para

¹² Veja-se Quine, *Ontological Relativity*, cap. 3; Thomas S. Kuhn, *The Structure of Scientific Revolutions* (Chicago, IL: Chicago University Press, 1996); Richard Rorty, *Objectivity, Relativism, and Truth: Philosophical Papers, Vol. 1* (Cambridge: Cambridge University Press, 1991).

o futuro. (É o que acontece quando um de nós faz a sua própria biografia pessoal ou intelectual.) Nós vamos sempre, contra uma historiografia de autores e a favor de uma historiografia de problemas, dos nossos contextos atuais de interpretação para os contextos passados ou futuros. Isto significa que, com base na reconstrução que fazemos desses contextos atuais, reconstruímos nas nossas interpretações a história da filosofia de maneira geral. Em consequência, não há uma história propriamente dita da filosofia, mas apenas meta-histórias; mas mesmo estas, à luz do que foi dito sobre a ilegitimidade das grandes metanarrativas depois da pós-modernidade e do “narrative turn” em particular, são problemáticas e discutíveis. É a esta luz que devemos reler a meta-historiografia de Rorty e a sua distinção entre quatro géneros fundamentais da mesma: a historiografia da opinião (doxografia), a historiografia intelectual e as historiografias da reconstrução histórica e da reconstrução racional.¹³ Pessoalmente, *pace* Rorty, não vejo porque é que cada um dos três primeiros géneros não pode ser reduzido ao último: a reconstrução racional. Toda a historiografia intelectual – aquele tipo de historiografia que pertence à história das ideias propriamente dita e onde se tem em vista principalmente os aspectos sociais, culturais e políticos dos contextos dos autores envolvidos – implica sempre, à partida, uma reconstrução histórica e racional desses contextos. Mas a própria reconstrução histórica também nos remete, em última análise, para uma reconstrução propriamente racional, no sentido que comecei por referir no início desta secção: vamos sempre do presente para o passado, não o inverso, e temos de tirar daí todas as consequências que há a tirar. De modo que eu vejo a meta-historiografia de Rorty como uma forma relativista, mas inconsequente e inconsistente, de acomodar as várias historiografias possíveis à margem ou independentemente do que se segue de um argumento como o da relatividade ontológica de Quine (para não falar de Kuhn e do seu contributo essencial quanto à história e historiografia da ciência). Agora, o ponto fundamental que me leva a falar da meta-historiografia de Rorty é que qualquer um dos quatro géneros de historiografia, que ele descreve e analisa, passa por incluir o papel relevante dos chamados “filósofos menores”. Quer a reconstrução histórica quer a racional pressupõem esse papel. Nós não vamos mais, necessariamente, dos filósofos maiores para os menores, como acontecia com uma historiografia monumental do tipo da de Copleston. Cada um de nós é inteiramente livre de escolher as premissas ou os pressupostos fundamentais da sua própria reconstrução (histórica ou racional). E, deste ponto de vista, é claro que vamos sempre do presente para o passado ou para o futuro. Efetuando uma qualquer reconstrução histórica

¹³ Veja-se Rorty, “The Historiography”, 49-75. E Henrique Jales Ribeiro, “A filosofia da história e da historiografia de Richard Rorty: questões hermenêuticas”, *Revista de História das Ideias* 34 (2016): 33-55.

e/ou racional, o que fazemos é eleger este ou aquele problema, que caracteriza de algum modo o nosso próprio contexto atual de interpretação e o contexto histórico-filosófico em estudo, como estando na base dessas reconstruções. Do que se trata, mais uma vez, é de uma historiografia ou meta-historiografia de problemas, não de autores (maiores ou menores). E, nesta matéria, não existe qualquer norma ou padrão de interpretação que nos permita descartar outras historiografias possíveis; de dizer, finalmente, que a minha historiografia é melhor do que as vossas. Como elas são múltiplas ou diversas, a única forma de superar ou ultrapassar este relativismo é de confrontar dialeticamente entre si, caso a caso, essas historiografias, sem apelo para qualquer instância superior. Não estamos mais à procura da “verdade”, como implicava uma historiografia de autores e a ideia obsoleta de que os contextos ou enquadramentos são imunes em relação às nossas interpretações. A “verdade” é uma questão de coerência e de consistência internas de cada uma dessas interpretações, não de correspondência entre as mesmas e a “objetividade” das matérias em estudo – quaisquer que elas sejam. Esta conclusão é, aparentemente desoladora; mas, mais à frente, vou procurar mostrar que uma abordagem retórica da filosofia pode constituir uma saída triunfadora para os problemas que temos pela frente.

4.3 *Uma abordagem kuhniana da historiografia filosófica*

As historiografias de autores ou monumentais não partem só do pressuposto de que esses autores introduzem problemáticas filosóficas completamente novas e/ou originais na história da filosofia que os filósofos menores esclarecerão a seu modo; partem igualmente da premissa de que os autores desenvolvem as suas especulações independentemente dos contextos sociais, culturais e políticos em que se inserem, isto é, e como mostrei noutro lado, independentemente de qualquer utopia e ideologia. A filosofia será – pelos menos a filosofia em termos sistemáticos – imune a quaisquer influências de tipo ideológico, como aquelas que têm a ver com os referidos contextos. Esta concepção platônica da filosofia não resiste à crítica, depois de tudo aquilo que foi dito anteriormente neste artigo. Em princípio, quando falamos da filosofia de um autor qualquer estamos também a falar do respetivo contexto: a teoria é que a filosofia, época a época (ou enquadramento a enquadramento), está incorporada nos contextos envolvidos e muito particularmente na forma como se concebem as respetivas organizações sociais, culturais e políticas. É por aí que passa o papel da utopia e ideologia, seja qual for o autor ou autores envolvidos.¹⁴ Como sugeri mais acima, acredito que é

¹⁴ Henrique Jales Ribeiro, “Utopia, Ideology, and Philosophy”, in: *Conceiving Virtuality: From Arts to Technology*, ed. Joaquim Braga (Dordrecht: Springer, 2019).

possível e legítimo falar de enquadramentos histórico-filosóficos diferentes entre si; que não só é possível falar de “modernidade” e “pós-modernidade” mas também, no âmbito de cada um desses grandes contextos, de contextos mais específicos e peculiares; e que, tanto num caso como noutro, podemos dispensar as metacategorias de “filósofos maiores” e “filósofos menores”. Agora, no que diz respeito ao papel da ideologia, a conceção platónica, a que aludi, não faz qualquer sentido. Os filósofos, em parte como os cientistas, tendem a agregar-se em comunidades que têm programas de investigação e, sobretudo, interesses ideológicos a defender. É o caso, como mostrei noutros lados, da filosofia analítica. Quem não partilha desses programas e interesses é, em princípio, excluído. A história da filosofia está cheia de exemplos na matéria. Se chamarmos a esses programas “paradigmas”, numa perspetiva kuhniiana, então compreende-se facilmente que a historiografia filosófica pode desempenhar o mesmo papel que a historiografia científica desempenhará segundo o autor de *A Estrutura das Revoluções Científicas*: o de justificar, ideologicamente, uma dada conceção da filosofia (ou “paradigma”) época a época ou enquadramento a enquadramento. Tudo isto vale tanto para a filosofia de Platão como para a de Heidegger. Assim como, para Kuhn, não existe qualquer base ontológica da ciência que nos permita distingui-la não ciência, não existirá qualquer base ontológica da filosofia desde Platão aos nossos dias que nos permita tomá-la como um saber fundador dos restantes saberes e, em particular, dos científicos. Dito isto, parece-me ser óbvio que o tipo de historiografia que acabei de delinear não se encontra na historiografia de Rorty, que analisei na secção anterior. Rorty parte do pressuposto, como mostra o seu conceito de “conversação” em *Filosofia e o Espelho da Natureza*, de que existem problemas filosóficos substantivos, que podemos partilhar e discutir em conjunto, embora ele não acredite que seja possível e legítima uma investigação sistemática em filosofia; enquanto que o que defendi anteriormente é que a ideia de que tais problemas existem por si mesmos, ou independentemente da nossa forma de falar dos mesmos, deve ser descartada. São, como argumentarei a seguir, problemas da retórica em filosofia; de uma retórica que não se ocupa apenas das nossas “formas de falar” mas também, senão essencialmente, das respetivas matérias. A teoria da retórica e da argumentação, contemporânea, começa precisamente (com Perelman e com Toulmin fundamentalmente) quando se concluiu geralmente (a começar pelos próprios filósofos analíticos) que a filosofia como investigação sistemática acabou ou chegou ao seu termo final.¹⁵ É o que se segue

¹⁵ Veja-se Ch. Perelman e Lucie Olbrechts-Tyteca, *The New Rhetoric: A Treatise on Argumentation*, trad. de J. Wilkinson e P. Weaver (Notre Dame/London: University of Notre Dame Press, 2008); e Stephen Toulmin, *The Uses of Argument* (Cambridge: Cambridge University Press).

de concepções como a de Kuhn quando as mesmas são relidas à luz do argumento da relatividade ontológica de Quine.

5. O ecletismo e a retórica em filosofia

Perante a conclusão que acabo de referir, que papel resta para a filosofia? O que é que nós podemos fazer nesta matéria? Eu defendi em vários lados que, perante o fim da filosofia como investigação sistemática, a retórica pode assumir aquele papel que era atribuído à filosofia (ou à metafísica) na “árvore do conhecimento” de Descartes, em *Os Princípios da Filosofia*.¹⁶ Em vez de filosofia, como tronco dos restantes saberes (os das ciências em especial), passamos a falar fundamentalmente de retórica. Deste ponto de vista, não descartamos a problemática filosófica tradicional (uma problemática como aquela que de Platão em diante nos conduz quer à modernidade quer à pós-modernidade). O que acontece é que, em vez de falar do mundo, *falamos da forma como falamos do mundo* e tiramos daí as inferências (metafísicas e ontológicas) que é possível tirar. Mais uma vez: não descartamos completamente as problemáticas metafísicas e ontológicas tradicionais; apenas as releemos ou reinterpretemos na perspectiva da retórica. O que significa que, por intermédio da retórica, continua a ser perfeitamente possível uma investigação sistemática em filosofia, contrariamente ao que Quine, Wittgenstein e outros concluíram na segunda metade do século XX. O que nos interessa, em relação a um autor qualquer, são questões do tipo: com que problemas é que ele se debate à luz do nosso próprio contexto atual de interpretação (a reconstrução racional de Rorty)? Podem esses problemas se argumentados, intersubjetivamente falando? Que estratégias ou dispositivos retóricos é que esse autor utiliza para lidar com tais problemas (metáforas, analogias, etc.)? Que outras estratégias ou dispositivos poderiam ser utilizados em vez desses? São questões como estas que estão na base de uma abordagem retórica da filosofia.¹⁷ Facilmente se compreende que, na perspectiva dessa abordagem, categorias como as de “filósofos maiores” e “filósofos menores” não são mais relevantes. Mas também outras metacategorias das historiografias monumentais, como as de “empirismo britânico”, “espiritualismo francês”,

¹⁶ René Descartes, *Les principes de la philosophie* (Paris: Vrin, 1993). Veja-se Ribeiro, *Retórica*, cap. 1.

¹⁷ Veja-se Henrique Jales Ribeiro, “The Role of Analogy in Philosophical Discourse”, in: *Systematic Approaches to Argument by Analogy*, ed. Henrique Jales Ribeiro (Dordrecht: Springer International Publishing), 275-289. E Henrique Jales Ribeiro, *Retórica, Argumentação e Filosofia: Estudos Sistemáticos e Histórico-Filosóficos* (Coimbra: MinervaCoimbra, 2016), 11-20.

“idealismo absoluto alemão” ou mesmo “filosofia analítica”, devem ser completamente revistas e reformuladas. Como se sugeriu, essas metacategorias são fundamentalmente instrumentos ideológicos de legitimação, contexto a contexto (em termos sociais, culturais e políticos), das filosofias envolvidas. Podemos fazer história da filosofia (o que quer que isso queira dizer depois de tudo o que dissemos) independentemente delas ou à margem delas. Agora, no que concerne ao papel da retórica, o preconceito é que ela não dará nenhum contributo relevante, que se ocuparia não apenas das nossas formas de falar do que quer que seja mas também, em última análise, das próprias matérias dos nossos discursos; de que não haverá, para a retórica, problemas filosóficos substantivos. (Como defendi noutro lado, mesmo os chamados “pseudoproblemas” em filosofia, de acordo com interpretações como a da filosofia analítica, são problemas retóricos.)¹⁸ Uma boa parte da desconfiança em relação a esse papel provém do facto de a retórica ser, por excelência, subversiva; de ela obrigar inevitavelmente a uma defesa, do seu próprio ponto de vista, das concepções dos autores envolvidos e, eventualmente, a uma reformulação das mesmas. E isto, evidentemente, não é cómodo para os filósofos profissionais de maneira geral; como também estavam longe de ser cómodas, no seu tempo, as concepções Kuhn sobre a ciência.

6. Conclusão: o anátema da retórica em filosofia

Cada um de nós é livre, bem entendido, de aceitar ou não o que foi dito quanto ao papel da retórica em filosofia. Em inúmeras universidades europeias e ocidentais, hoje em dia, continua a acreditar-se que existem coisas como “filosofia da ciência”, isto é, matérias que é suposto que um filósofo profissional qualquer, sem nenhuma formação científica, pode ensinar, como se não se tivesse passado nada desde que Quine apresentou a sua concepção sobre a relatividade ontológica e a “epistemologia naturalizada”,¹⁹ e Kuhn retomou a mesma no posfácio a *A Estrutura das Revoluções Científicas*. Livros, congressos e outras iniciativas académicas são realizadas todos os anos como se uma tal matéria não tivesse sofrido uma transformação decisiva não só com Quine e com Kuhn mas também com a pós-modernidade em filosofia de maneira geral. Estamos a falar de filósofos que, por vezes, não conhecem minimamente as ciências e a sua história; que não sabem o que é uma simples equação diferencial. Isto é grotesco – mas as coisas são como são. A retórica e a argumentação elas próprias, salvo casos excepcionais (em

¹⁸ Veja-se Ribeiro, *Retórica*, 127-151.

¹⁹ Veja-se Quine, *Ontological Relativity*, cap. 4; e Willard van O. Quine, *From Stimulus to Science* (London/Cambridge, MA: Harvard University Press, 1995).

algumas universidades europeias e norte-americanas), continuam a ser ensinadas como se fossem simplesmente uma “arte” sobre o discurso de maneira geral; como se não tivessem nada a ver com a matéria do mesmo. A verdade é que, desde a “alegoria da caverna” na *República* de Platão, ao homem como “pastor do Ser” de Heidegger, os grandes autores sempre recorreram sistematicamente ao uso das metáforas e analogias para se fazerem compreender; sempre utilizaram sistematicamente estratégias e dispositivos retóricos. Do que se trata não é de qualquer coisa secundária e dispensável, mas de algo que faz parte constitutiva e constitucionalmente do exercício da própria filosofia. Davidson e Rorty, à margem da retórica propriamente dita, tiraram esta conclusão fundamental quanto ao papel das metáforas em filosofia.²⁰ Mais uma vez: nós podemos continuar a fazer filosofia, em termos profissionais, como se nada disto tivesse acontecido. E uma das razões porque tal acontece, como sugeri a propósito do conceito de “filosofia da ciência”, é que os *curricula* das universidades europeias e ocidentais estão atrasados várias décadas em relação às matérias (ou problemáticas) da pós-modernidade. Continuam a partir da nefasta presunção, numa época que é a da globalização, de que a cultura que está na base dessas universidades é apenas a cultura europeia e ocidental. Se esses *curricula* tivessem sido (ou vierem a ser) concebidos intercivilizacionalmente, como a globalização recomenda, estou convicto de que as problemáticas da retórica, de maneira geral, passariam para o primeiro plano das investigações filosóficas.

Bibliografia

- Nicola Abbagnano, *História da Filosofia*. 12 vols. Lisboa: Ed. Presença, 1999 e ss.
- Emile Boutroux, *De la contingence des lois de la nature*. Paris: Félix Alcan.
- Frederick Copleston, *A History of Philosophy*. 9 vols. London: Burns, Oates & Washbourne, 1946-1975.
- Donald Davidson, *Inquiries into Truth and Interpretation*. Oxford: Oxford University Press, 2009.
- René Descartes, *Les principes de la philosophie*. Paris: Vrin, 1993. Publicado pela primeira vez, em latim, em 1644.
- Martin Heidegger, *Introduction to Metaphysics*, trad. de G. Fried e R. Polt. New Haven: Yale University Press, 2000. Publicado pela primeira vez, em alemão, em 1935.
- Thomas S. Kuhn, *The Structure of Scientific Revolutions*. 3rd edition. Chicago, IL: Chicago University Press, 1996. Publicado pela primeira vez em 1962.

²⁰ Veja-se Donald Davidson, *Inquiries into Truth and Interpretation* (Oxford: Oxford University Press, 2009), 245-263; e Richard Rorty, *Contingência, Ironia e Solidariedade*, trad. de N. da Fonseca (Lisboa: Ed. Presença, 1994), 23-46.

- Ch. Perelman e Lucie Olbrechts-Tyteca, *The New Rhetoric: A Treatise on Argumentation*, trad. de J. Wilkinson e P. Weaver. Notre Dame/London: University of Notre Dame Press, 2008. Publicado pela primeira vez, em francês, em 1958.
- Willard van O. Quine, *Ontological Relativity and Other Essays*. New York: Columbia University Press, 1969.
- Willard van O. Quine, *From Stimulus to Science*. London/Cambridge, MA: Harvard University Press, 1995.
- Henrique Jales Ribeiro, “Sur la réception de la philosophie de Schelling en Europe et au Portugal (de la seconde moitié du XIXème siècle au début du XXème)”, in: *Schellings Philosophie der Freiheit. Studien zu den Philosophischen Untersuchungen über das Wesen der menschlichen Freiheit*, ed. Diogo Ferrer e Teresa Pedro (Würzburg: Ergon Verlag, 2012), 301-314.
- Henrique Jales Ribeiro, *Estudos sobre a Filosofia na Europa e em Portugal. Vol. 1: De Antero de Quental a Leonardo Coimbra*. Coimbra: MinervaCoimbra, 2013.
- Henrique Jales Ribeiro “The Eclecticism as Programme: Philosophy and Science in the Second Half of the Nineteenth-century”, *Revista Filosófica de Coimbra* 22 (2013), 123-142.
- Henrique Jales Ribeiro, “The Role of Analogy in Philosophical Discourse”, in: *Systematic Approaches To Argument by Analogy*, ed. Henrique Jales Ribeiro (Dordrecht: Springer International Publishing, 2014), 275-289.
- Henrique Jales Ribeiro, *Estudos sobre a Filosofia na Europa e em Portugal. Vol. 2: Leonardo Coimbra e a Filosofia na Europa do seu Tempo*. Coimbra: Minerva-Coimbra, 2015.
- Henrique Jales Ribeiro, *Retórica, Argumentação e Filosofia: Estudos Sistemáticos e Histórico-Filosóficos*. Coimbra: MinervaCoimbra, 2016.
- Henrique Jales Ribeiro, “A filosofia da história e da historiografia de Richard Rorty: questões hermenêuticas”, *Revista de História das Ideias* 34 (2016), 33-55.
- Henrique Jales Ribeiro, *Filosofias Nacionais, Transnacionais e Tradições Filosóficas no Século XXI*. Lisboa: Edições Esgotadas, 2018.
- Henrique Jales Ribeiro, “Utopia, Ideology, and Philosophy”, in: *Conceiving Virtuality: From Arts to Technology*, ed. Joaquim Braga (Dordrecht: Springer, 2019). No prelo.
- Richard Rorty, *Philosophy and the Mirror of Nature*. Princeton, NJ: Princeton University Press, 1979.
- Richard Rorty, “The Historiography of Philosophy: Four Genres”, in: *Essays on the Historiography of Philosophy*, ed. Richard Rorty et al. (Cambridge: Cambridge University Press, 1984), 49-75.
- Richard Rorty, *Objectivity, Relativism, and Truth: Philosophical Papers, Vol. 1*. Cambridge: Cambridge University Press, 1991.
- Richard Rorty, *Contingência, Ironia e Solidariedade*, trad. de N. da Fonseca. Lisboa: Ed. Presença, 1994. Publicado pela primeira vez, em inglês, em 1989.
- Stephen Toulmin, *The Uses of Argument*. Cambridge: Cambridge University Press, 1958.

HOW COULD ARISTOTLE HAVE READ THE SPIRITUAL
EXERCISES?
FRANCISCO DE TOLEDO, FRANCISCO SUÁREZ
AND MANUEL DE GÓIS ON ARISTOTLE'S 'DE ANIMA' II 7-12
COMO TERIA LIDO, ARISTÓTELES, OS 'EXERCÍCIOS ESPIRITUAIS'?
A LEITURA DE 'DE ANIMA' II 7-12 POR FRANCISCO DE TOLEDO,
FRANCISCO SUÁREZ E MANUEL GÓIS

MÁRIO SANTIAGO DE CARVALHO¹

Abstract: For the first time ever, this paper aims at answering to the hypothetical question of the title dwelling on how three eminent Aristotelian Jesuit philosophers, Francisco de Toledo (+1596), Manuel de Góis (+1597), and Francisco Suárez (+1617) read one particular section of Aristotle's' *De Anima* II. Firstly, from the contribution of the Aristotelian doctrine of the senses, emerges an ontology of a consistent and diversified world. Dealing with the necessary passage from ontology to semiotics, the presence of the world to the senses will come out and hence the shift from psychology to cosmology. Such a shift, though in its version of a creatural metaphysics, will let us face anew the relationship between imagination (of the world) and a worldly or incarnated spirituality.

Keywords: Francisco de Toledo, Manuel de Góis, Francisco Suárez, Cosme de Magalhães, Sebastião do Couto, Aristotle, doctrine of the senses, world, spirituality.

Resumo: Como é que três eminentes Jesuítas comentadores de Aristóteles poderiam ler o método concebido por Inácio de Loyola nos *Exercícios Espirituais*, denominado “aplicação dos sentidos” externos? A resposta a esta hipotética questão, absolutamente inédita, será dada em três passos. Começando com a

Résumé: Cet article prétend donner une possible réponse à l'hypothèse énoncée par le titre, à savoir, comment trois éminents commentateurs jésuites d'Aristote ont-ils pu lire la méthode de l'application des sens conçue par Ignace de Loyola dans les *Exercices spirituels*? Pour la première fois, les textes

¹ Unidade I&D Instituto de Estudos Filosóficos; Departamento de Filosofia, Comunicação e Informação (FLUC, Universidade de Coimbra). Email: carvalhomario07@gmail.com.
ORCID: 0000-0002-8257-9962.

doutrina dos sentidos e tocando na passagem da ontologia para a semiótica, atender-se-á ao aparecimento do mundo – mediante uma segunda passagem, da psicologia para a cosmologia – em que o lugar do ser humano, entendido no espaço de uma antropologia criatural, nos conduz a uma nova percepção das relações entre imaginação (do mundo) e espiritualidade mundana, na aceção de “incarnada”.

Palavras-chave: Francisco de Toledo, Manuel de Góis, Francisco Suárez, Cosme de Magalhães, Sebastião do Couto, Aristotelismo, doutrina dos sentidos, mundo, espiritualidade.

de Francisco de Toledo (+1596), Manuel de Góis (+1597) et Francisco Suárez (+1617), sur une section particulière du livre II du ‘De Anima’ d’Aristote, seront lus sous la perspective énoncée. La réponse à la question se présentera en trois étapes. En commençant par la doctrine des sens et touchant le passage de l’ontologie à la sémiotique, le monde advient, grâce à un second passage, celui de la psychologie à la cosmologie. Une fois ici, mais en tenant compte de la place de l’être humain, on sera conduit vers une nouvelle perception des relations entre l’imagination (du monde) et une spiritualité «incarnée».

Mots-clefs: Francisco de Toledo, Manuel de Góis, Francisco Suárez, Cosme de Magalhães, Sebastião do Couto, Aristotélisme, doctrine des sens, monde, spiritualité.

Conceived “to overcome oneself and to order one’s life” (Ex. 21, 1), Saint Ignatius’ *Spiritual Exercises*² pays a great deal of attention to the method of the application of the five senses (Ex. 120-25). This method can be read taking into account the Aristotelian outlook, mainly in his *De Anima* II, for it is well known that the Jesuits adhered to Aristotle in philosophy (and to Thomas Aquinas in theology)³. Yet, neither the person who gives the *Exercises* nor the person who receives them is supposed to practice philosophy, at least in its stricter sense (the ancient topic of philosophy as “ars vitae” will not be discussed here⁴). However, for understandable reasons, it would be inevitable not to interpret one’s life as if, previous to a committed meditation, suddenly one’s soul would have to turn into a “tabula rasa.”

² *The Spiritual Exercises of Saint Ignatius* [hereafter, above: Ex] 18, 3. A translation and Commentary by George E. Ganss, S.J. (Chicago: Loyola Press, 1992). 148.

³ Cf. Ladislau Luckács, *Monumenta Paedagogica Societatis Iesu*, I (Roma: Institutum Historicum Societatis Iesu, 1965), 299.

⁴ Cf. Pierre Hadot, *Qu’est-ce que la philosophie antique?* (Paris: Gallimard, 1995); P. Hadot, *La philosophie comme manière de vivre: entretiens avec Jeannie Carlier et Arnold I. Davidson* (Paris: Albin Michel, 2001); P. Hadot, *Exercices spirituels et philosophie antique* (Paris: Albin Michel, 2002).

Differently from the spiritual theology which is, indisputably, the correct horizon for reading the *Exercises*, Francisco de Toledo (+1596),⁵ Manuel de Góis (+1597),⁶ and Francisco Suárez (+1617)⁷ explicitly commented on the Aristotelian philosophical doctrine of the senses (i.e. *De Anima* II 7-12). For historical and philosophical reasons, we will be obliged to dwell on two other Jesuits: Cosme de Magalhães (+1624), for, closely related to Góis, he wrote on the senses as well,⁸ and Sebastião do Couto (+1639), the author of the semiotic theory that, in our view, underlies the Aristotelian Jesuit doctrine of the senses.⁹ There is no doubt that all these Jesuit thinkers considered their philosophical work as structurally Aristotelian¹⁰.

There are, of course, on this particular subject, i.e. the Aristotelian doctrine of the senses, some differences among our Jesuit commentators, mostly due to contextual or idiosyncratic reasons. Toledo did not work with John

⁵ Cf. Francisco de Toledo, *Commentaria una cum quaestionibus in tres libros de Anima*, in *Franciscus Toletus. Opera Omnia philosophica* (Köln 1615/16) I-III. Eingeleitet von W. Risse. (Hildesheim: G. Olms, 1985) [original publication: Venice 1575].

⁶ Cf. Manuel de Góis, *Commentarii Collegii Conimbricensis Societatis Iesu In tres libros de Anima Aristotelis Stagiritae* (Coimbra: A. Mariz, 1598); Portuguese translation by Maria da C. Camps: *Comentários do Colégio Conimbricense da Companhia de Jesus Sobre os Três Livros Da Alma de Aristóteles Estagirita*. (Lisbon: Ed. Sílabo, 2010).

⁷ Cf. Francisco Suárez's *Commentaria una cum quaestionibus in libros Aristotelis de Anima*, in *Francisco Suárez. Commentaria una cum quaestionibus in libros Aristotelis de Anima*. Edición bilingüe. Traducción castellana por Carlos Baciero y Luis Baciero. Ed. crítica por S. Castellote, Tomo 2: d. 2, q. 7 – d. 7, q. 16. (Madrid: Editorial Labor, 1981); cf. also Salvador Castellote, "Introducción", xxxix-xli, in *Francisco Suárez. Commentaria una cum quaestionibus in libros Aristotelis de Anima*. Introducción y edición crítica por S. Castellote, Tomo 1 (Madrid: Sociedad de Estudios y Publicaciones, 1978).

⁸ Cf. Cosme de Magalhães, *Tractatio aliquot Problematum ad quinque sensus spectantium*, in M. de Góis, *Commentarii Collegii Conimbricensis Societatis Iesu In tres libros de Anima Aristotelis Stagiritae*, Coimbra 1598, 533-558; Portuguese translation by Filipa Medeiros: *Comentários a Aristóteles do Curso Jesuíta Conimbricense (1592-1606). Antologia de Textos*. Introdução de Mário Santiago de Carvalho. Editio Altera. (Coimbra: LIF – Linguagem, Interpretação e Filosofia. Faculdade de Letras, 2011), in: http://www.uc.pt/fluc/uidief/textos_publicacoes/comentarios_a_aristoteles.

⁹ Cf. Sebastião do Couto, *Commentarii Collegii Conimbricensis e Societate Iesu, In universam Dialecticam Aristotelis Stagiritae*, Coimbra 1606. Couto is the author of "the first really major seventeenth century treatise on signs", cf. *The Conimbricenses. Some Questions on Signs*. Translated with Introduction and Notes by John P. Doyle, (Milwaukee: Marquette University Press, 2001), 17; Portuguese translation by Amândio Coxito: *Sebastião do Couto. Os Sinais. De Signis. Comentários do Colégio Conimbricense, Sobre a Interpretação I, I – Commentarii Collegii Conimbricensis, De interpretatione I, I*. Edição bilingüe. (Porto: Ed. Afrontamento, 2013).

¹⁰ For more information regarding all these Jesuits and their commentary work, see our website: www.conimbricenses.org

Argyropolous' translation of *De Anima*¹¹ and the number of Toledo's "texts" on the senses – being "text" the technical name given to the clauses that divided the Aristotelian Latin translation, following Averroes' editorial tradition – is bigger than the number of Góis'. In his own way, Góis approaches Aristotle's oeuvre from a much more sophisticated philological point of view, whereas Toledo prefers to pinpoint the various difficulties presented throughout the chapters of the *De Anima*.¹² Finally, Suárez distinguishes himself from Toledo and Góis, since he reduces the number of questions to be dealt with the subject matter, and seems to be more willing to break free from the authoritative text, although, as he admits, the text is to be followed systematically and "as far as possible" according to its original order.¹³ The state of the art related to the general doctrine of the external senses seems to indicate that a common thought may be expected.¹⁴ However, this should not be taken as if looking for any differences was superfluous.

Another caveat is needed. The deliberated limitation of the present paper to the sensorial realm is not to be interpreted as if we underestimate other layers of the *De Anima*. Suffice to mention that the *Exercises* aims at a good reasoning as well as at a good affection, ascribing rumination to the intellect, and deepening the emotions to the will (Ex. 50, 6).¹⁵ Many interpreters are still discussing over which the exact key (being of an intellectual or an affective nature) in which to read the *Exercises*.¹⁶ Likewise, the conjoint treatment

¹¹ Cf. Mário S. de Carvalho, "Nótulas para o estudo da presença de Aristóteles no Portugal do século XVI" in Manuel C. de Matos (coord.), *A Apologia do Latim. In honorem Dr. Miguel Pinto de Meneses (1917-2004)*. Vol. I (Lisboa: Edições Távola Redonda, 2005), 291-2.

¹² Cf. Toledo, *Commentaria...* I, c. 1, tt. 4-9, fol. 10vb-12ra, as a possible example, among many others.

¹³ Cf. Suárez, *Commentaria... Prooemium* § 35, 52.

¹⁴ Cf. Daniel Heider, «Francisco de Toledo, Francisco Suárez, Manuel de Góis and Antonio Rubio on the Activity and Passivity of the External Senses», in Daniel Heider (ed.), *Cognitive Psychology in Early Jesuit Scholasticism*. (Neunkirchen-Seelscheid: Editiones Scholasticae, 2016), 38-66.

¹⁵ Ex. 50, 6. Let us note, in the margin, that the same verb, "ruminate" (*wiederkäuen*) will be used by F. Nietzsche to address philosophy practice (*Nietzsche Werke. Kritische Gesamtausgabe* III 5/1, hrsg W. Groddeck & M. Kohlenbach, Berlin New York: Walter de Gruyter, 1997, 485). The bibliography related to Ignatius' *Spiritual Exercises* is huge, see e.g. for a period between 1736-1990, Paul Begheyn & Kenneth Bogart, *A Bibliography on Saint Ignatius' Spiritual Exercises* (St. Louis Mo.: Seminar on Jesuit Spirituality, 1991); now in: https://archive.org/stream/bibliographyonst233begh/bibliographyonst233begh_djvu.txt

¹⁶ Cf. José Maria Castillo, *La afectividad en los Ejercicios según la teología de Francisco Suárez*. (Granada: [s.n.], 1996); Javier Melloni, S.J., *La mistagogía de los Ejercicios* (Bilbao-Santander: Editorial Sal Terrae, 2001). See also F.J. Ruiz Pérez, *Teología del camino: una aproximación antropológico-teológica a Ignacio de Loyola* (Bilbao-Santander:

of Suárez's texts with the analogous pages of other contemporaries is not to be meant as if we ignore Suárez's particular relevance in the history of the reception of the *Exercises*. At least, his *De Virtute et Statu Religionis* and *De Religione Societatis Iesu* should have been taken into consideration.¹⁷ Yet, in what follows, we aim at something different. First, we shall try to bring forward the Jesuit philosophical contribution to the Aristotelian doctrine of the senses. We will see how, from a plural "cartography of the senses" (§ 1), emerges an ontology of a consistent and diversified world. Afterwards, in accordance with a well known Thomistic principle – every "thing is not *signified* as it actually is (*res ut est*), but rather as it is in the measure of our apprehension (*pro mensura nostrae apprehensionis*)"¹⁸ – the necessary passage from ontology to semiotics will be dealt with (§ 2). (Let us repeat something trivial, as far as Jesuit thought is concerned: in the effort to read Aristotle, Thomas Aquinas' oeuvre would be a good companion, not a refined bibliographical luxury.) Permeating the spiritual goal one is supposed to attain by doing the *Exercises* – namely, "to desire and choose only that which is more conducive to the end for which we are created" (Ex. 23, 7) –, semiotics could not be the last stop, if basic Jesuit Aristotelianism was to be followed with consistency. Accordingly, the necessary presence of the world to the senses will emerge as an integration of the world into spirituality and spirituality will acquire a new dimension. The shift from psychology to cosmology, in the very form of an incipient creatural metaphysical anthropology, will let us face anew the relationship between imagination (of the world) and a worldly or incarnated spirituality (§ 3). If this is the correct rhythm to answer the hypothetical question put forward in the title of this paper, one is obliged to say that Aristotle's *De Anima* II is unrecognisable to the Philosopher's eye

Editorial Sal Terrae, 2000); David Lonsdale, *Eyes to See, Ears to Hear: An Introduction to Ignatian Spirituality* (Maryknoll, N.Y: Orbis Books, 2000).

¹⁷ Cf. F. Suárez, S.J., *Los Ejercicios Espirituales. Una defensa*. Introducción, notas y comentarios de Joseph Giménez Melià, S.J. (Bilbao: Sal Terrae, 2003); Manuel Augusto Rodrigues, "A espiritualidade na Obra Filosófico-Teológica de Francisco Suárez", in *A Companhia de Jesus na Península Ibérica nos séculos XVI e XVII: Espiritualidade e Cultura*. Actas do Colóquio Internacional (Porto: Faculdade de Letras, 2004), 417 ff. En passant, we would remember how the Suarezian four volumes quoted above were appreciated even in China, cf. Noel Golvers, *Portuguese Books and their Readers in the Jesuit Mission of China (17th - 18th Centuries)* (Lisbon; CCCM, 2011), 76. It has been said that during his stay in Coimbra, Suárez could have shared his spiritual horizon at least with his colleagues Cristóvão Gil and Jerónimo Dias, cf. Eugénio de Castro, *O Pe. Francisco Suárez em Coimbra. Notas sobre alguns dos seus contemporâneos e amigos* (Coimbra: Faculdade de Letras, 1917), 40-41 and 43-45.

¹⁸ Couto, *Commentarii... De Interpretatione* I c. I, q. 3, a. 2, 31 [Engl. transl.: 103]. Our italics.

but very much responsive to the anthropological sensibility of the 16th and 17th centuries.

1. An Aristotelian Jesuit cartography of the senses

According to Aristotle, as well as experience, as Francisco Suárez repeatedly insists, all knowledge begins with the senses.¹⁹ *De Anima* II 7-12 is a treatise on the dematerialisation of sensory perception, but it would be unfair not to recognise the radical empiricism at the basis of a conception of perception as a physical and physiological dimension; with Aristotle's own words: "... all sense-perception is a process of being so affected."²⁰ In order to see in imagination, for example, "the length, breadth, and depth of hell" (Ex. 65, 3), or "the synagogues, villages, and castles through which Christ our Lord passed as he preached" (Ex. 91, 3), according to Aristotelian terms and method, first, one would have progressed from the objects of the senses (the constituents of the world) to their individualized five powers or potencies (the first characteristic of living beings). Since, according to Aquinas' authoritative words: "...objecta sunt praevia potentiis",²¹ let us look first at those objects.

1.1 Hierarchies of the five senses

Already from the method of the five points mentioned by the *Exercises*, it is clear that the order Ignatius follows to introduce sensorial examples parallels the importance or the perfection of the five senses²²: *seeing* the fires of hell, *hearing* the cries, *perceiving* the smoke, *experiencing* the tastes, and *feeling* how the flames touch the souls and burn them (Ex. 65-70). There were several ways of presenting the hierarchy of the senses. This problem is not completely outside the scope of today's philosophy, especially if envisa-

¹⁹ Suárez, *Commentaria...* d. 5, q. 2, § 5, 290; Góis, *Commentarii...* III c. 9, q. 2, a. 1, 222 [Port. transl.: 370].

²⁰ Aristotle, *De Anima* II 11, 424a1; trans. J.A. Smith, in *The Complete Works of Aristotle. The Revised Oxford Translation*, ed. by J. Barnes (Princeton: Princeton University Press, 1995); cf. Michel Crubellier & Pierre Pellegrini, *Aristote. Le philosophe et les savoirs*. (Paris : Le Seuil, 2002), 270-73; Couto, *Commentarii... De Interpretatione* I c. I, explanatio B, 5 [Engl. transl.: 37]; Suárez, *Commentaria...* d. 6, 452.

²¹ Thomas Aquinas, *Sentencia de Anima* II, l. 13, # 1. Textum Taurini 1959 editum ac automata translatum a Roberto Bosa SJ in taenias magneticas denuo recognovit Enrique Alarcón atque instruxit (<http://www.corpusthomicum.org/can2.html#80666>).

²² Cf. Suárez, *Commentaria...* d. 7, q. 16, § 2, 764; Suárez *ibid...* d. 7, q. 15, § 2, 750: "... immutatio quanto magis est immixta actioni materiali, tanto est imperfectior; quanto vero purior, tanto est perfectior".

ged within a program that aims at clarifying the epistemology of evidence, eventually asserting that the senses of smell and taste are of a more affective than cognitive nature.²³ Let us however return to our 16th century Jesuits. From the point of view of the utility (*utilitas*) of the senses, smell – which, according to Toledo, is inferior by nature to the sense of taste²⁴ – is the more imperfect sense, according to Suárez, and it is immediately followed by the sense of taste; with the exception of the sense of seeing, on the highest position, the other three senses are more or less equivalent.²⁵ Now, from the point of view of learning (*per disciplinam*): due to the large number of the objects the senses may experience, touch and – seeing are the most important, incidentally followed by the sense of hearing, hence the more universality of the sense of seeing, “ex parte obiecti”, and of the sense of touch, “ex parte subiecti.”²⁶ From the point of view of the pleasure the senses may give to humans, Suárez recognizes the preference of touch and taste, even if he places the sense of seeing in a different spectrum.²⁷ In some circumstances, as again in learning, Suárez says, hearing gives more pleasure than seeing.²⁸

Seeing and hearing have a relevance of their own. Regardless of the imperfection of the qualitative being (*in esse qualitatis*) of sound, due to its sensible being (*in esse sensibilis*), hearing is, Suárez says, “... much more perfect than the other three senses, due to the eminent mode of the stimulation attached to it.”²⁹ Hearing is thus the second most important external sense. No sense whatsoever overcomes vision in perfection (*perfectissimus sensus*), which Suárez justifies as follows: i) its object, the light, is of the noblest quality; ii) light is capable of travelling the longest distances; iii) noble too is the way vision responds to light; iv) vision knows its objects in greater quantity and perfection, attains the sky, its movements and constellations; v) the eye is a perfect organ, hence the possibility of being easily injured.³⁰

²³ Cf. Fernando Gil, *Tratado da Evidência*. (Lisbon: INCM, 1996), 70.

²⁴ Toledo, *Commentaria...* II, c. 9, q. 26, fol. 98ra; see also Góis, *Commentarii...* II c. 9, q. 5, a. 1, p. 236 [Port. transl.: 383]

²⁵ Suárez, *Commentaria...* d. 7, q. 16, § 7, 772.

²⁶ Suárez, *Commentaria...* d. 7, q. 16, § 7, 774-76.

²⁷ Suárez, *Commentaria...* d. 7, q. 16, § 10, 778: « ... magis diligibilis est visus per se, et praecipue ad scientiae utilitatem, quamvis alii sensus sint magis diligibiles ad recipiendam sensibilem delectationem, ut tactus et gustus... »

²⁸ Suárez, *Commentaria...* d. 7, q. 16, § 7, 774.

²⁹ Suárez, *Commentaria...* d. 7, q. 16, § 3, 766.

³⁰ Suárez, *Commentaria...* d. 7, q. 16, § 2, 766.

1.2. *The cosmological stuff of the senses*

“If objects come before the potencies of the knowledge,” it would be impossible to address the senses one by one disregarding their respective objects. Light, colour, sound, smell and tastes, as well as dimensional objects, are all qualities of primary substances and it is precisely because of this ontological condition that the world is perceived by humans. The senses of touch and flavour are particularly worth mentioning, clearly due to the fact that they do not exhibit the qualities that exist in the sensorial organs but those presented in real things.³¹ Suárez follows Plato’s cartography (*Tim.* 65b-66c), as regards the eight categories of taste: sweet, bitter, greasy, salty, insipid, intense, spicy and acidic; as to the sense of smell, he also distinguishes between fragrant and foul, and between a severe and an acute odour as well.³² For his purposes, Francisco de Toledo lists the “sweet, bitter, neutral smell, sour, and strong,” a palette that, again, is said to contribute to delight as well as displeasure.³³ Thereupon, and not taking into consideration other physical conditions that could interfere with meditation – e.g. listening is supposed to become sharper if one temporarily restrains from inhaling air³⁴ –, we may better understand the importance of the world for meditation, by simply taking into consideration the luxurious language inspired by primary substances. Consider the following words of Ignatius of Loyola: “by my sense of smell I will perceive the smoke, the sulphur, the filth, and the rotting things” (Ex. 68, 1).

It is possible to delve into this rich and diversified world of sensorial qualities. Toledo mentions seven or nine categories of taste, whereas, following Plinius, Manuel de Góis’ counts thirteen, even though he testifies only to eight: sweet (in honey, figs, and ripe grapes), bitter (in bile, opium, absinthe and dyer’s broom), greasy (in butter, milk and olive oil), salty (in salt and salty water), acrid (in pepper and garlic), sour (in unripe fruits and the fruit of the myrtle), spicy (in vinegar and radish) and acid (in oils).³⁵ Whereas Toledo mentions four objects of the sense of touch – rough, smooth, harsh and soft³⁶ – Góis follows the Aristotelian list of qualities and elements – hot,

³¹ Suárez, *Commentaria...* d. 7, q. 13, § 3, 722.

³² Suárez, *Commentaria...* d. 7, q. 10, § 7, 696.

³³ Toledo, *Commentaria...* II, c. 9, t. 95, fol. 95vb and Id., *ibid...* II, c. 9, q. 24, fol. 97ra, respectively; see Magalhães, *Tractatio...* s. 3, § 23, 554 [Port. transl.:272].

³⁴ Magalhães, *Tractatio...* s. 3, § 4, 550 [Port. transl.: 266].

³⁵ Toledo, *Commentaria...* II, c. 12, q. 33, fol. 109vb; Góis, *Commentarii...* II c. 10, q. 1, a. 2, 244 [Port. transl.: 390].

³⁶ Toledo, *Commentaria...* II, c. 9, q. 24, fol. 97rb.

cold, dry, and moist³⁷ – and dwells on how such a sense is crucial to preserve life, either in pain, pleasure, hunger or even tickling!³⁸

Without ignoring the role of sound in music (*extensio/melos/chordis/fides*), Toledo and Cosme de Magalhães mention several types of sound: like sharp and bass sounds, according to Toledo;³⁹ or the whistling, tinkling, clank or the buzz, according to Magalhães.⁴⁰ Suárez alludes to several possibilities of classifying the sounds: perfect (voice) and imperfect sound (noise), direct and reflex sound (echo), sharp and bass, and also, natural and artificial sound.⁴¹

Finally, as regards the sense of seeing, Góis sustains that by gazing into the sky the wonderful colour palette of nature, between white and black, is revealed⁴² – white being perfect, for it increases light and “signifies purity, wisdom and eternity.”⁴³ It is difficult not to be surprised by the appeal of such subject matter to thinkers of the 16th and 17th centuries. Due to the contribution that the state of the art of Optics gives to the religious dimension of light, the pages dedicated to its objects, namely the transparent, and especially the colours, are of a very rich content. Góis mentions five, and Suárez six categories of main colours – blue, orange, yellow, red, green, and purple⁴⁴ – which Góis further develops into other subdivisions: three kinds of purple (rose-coloured, violet, amethyst); several kinds of red (carmine, light brown, wine colour, orange, sanguine and five others); of yellow (honey colour, resin colour, light yellow, citrine, saffron, gold, and thirteen other subcategories); of green (verdigris, grass colour, garlic clove colour, yellowish green); and of blue (greenish blue, plumbeous, sea-green, and Venetian blue). Note that all these names (*verba*) reveal qualities of real nature (*res*) or signal (*signa*) real things or objects of the world. As with colours and coloured things, the same

³⁷ Góis, *Commentarii...* II c. 11, explanatio H, 252 [Port. transl.: 397]

³⁸ Góis, *Commentarii...* II c. 11, q. 2, a. 2, 258-60 [Port. transl.: 402-04]; Suárez, *Commentaria...* d. 7, q. 15, § 6, 760 as regards the sense of touch conceived as the most fundamental of all of them but nevertheless greatly imperfect.

³⁹ Toledo, *Commentaria...* II, c. 8, t. 87, 91ra-va; Góis, *Commentarii...* II c. 8 explanatio H, 199-200 [Port. transl.: 351]; see M.S. de Carvalho, “Beyond Psychology – The Philosophical Horizon of the ‘Coimbra Commentary on Aristotle’s *De Anima*’ (1598)”, in Heider (ed.), *Cognitive Psychology...* 83.

⁴⁰ Magalhães, *Tractatio...* s. 2, § 3, 547 [Port. transl.: 262].

⁴¹ Suárez, *Commentaria...* d. 7, q. 7, § 1, 652.

⁴² Góis, *Commentarii...* II, c. 7, q. 3, a. 1, 171 [Port. transl.: 326]; see M^a da C. Camps, “‘The pleasures of seeing’ according to Manuel de Góis’ ‘Coimbra Commentary on *De Anima*’ (1598)”, *Quaestio* 15 (2015), 817-826.

⁴³ Góis, *Commentarii...* II, c. 7, q. 3, a. 2, 174 [Port. transl.: 328-29].

⁴⁴ Suárez, *Commentaria...* d. 7, q. 2, § 7, 582.

naming process occurs with herbs (pink, saffron, and sky blue), metals (sky blue, bronze, silver and gold), and animals (the eagle colour and ivory).⁴⁵

To sum up the cartography of the senses, from the point of view of humans' singular experience of the world, nothing would be less true than to interpret the exercise of the imagination as a "negative power", as Roland Barthes does. He seems to miss the point of realism and empiricism when he talks about "a radical imperialism of the image."⁴⁶ What one sees, hears, smells and so on is, first and foremost, what a varied created world can offer to ones' experience. Also, it would not even be fair not to take into consideration the physiology, anatomy or the mechanics of these processes of experiencing the world. Quite astonishing, even a commentary on Logic does not bypass the physiology nor the anatomy of speech and hearing (or of any other senses for that matter).⁴⁷

2. The spirit in the senses

Of course, there is no "other way to make an object *intentionally* present than through its image."⁴⁸ Indeed, objects of the world affect humans through their "species". Men and women are responsible for a process of dematerialization of a hard world of objects (cosmology) into a soft world of signs (semiotics), and the person who gives, or mainly the person who does the *Exercises*, seems to abandon the world in order to enter into herself or himself. It is true that senses cannot err, as regards their proper objects, but they, nevertheless, can fall into error, according to Aristotle and Francisco Suárez⁴⁹ (and to all our other Jesuits as well). Hence, in his Coimbra practical addresses of 1561, Jerome Nadal insisted upon the triple solution of speaking *spiritu*, hearing *corde* and saying *practice*.⁵⁰ It seems, as if at this stage, and with the two first solutions, the objects of the world are in brackets

⁴⁵ Góis, *Commentarii...* II, c. 7, q. 3, a. 2, 174 Port. transl.: 329].

⁴⁶ Roland Barthes, *Sade, Fourier, Loyola*. Transl. by Richard Miller. (Berkeley Los Angeles : University of California Press, 1989), 51-52.

⁴⁷ Couto, *Commentarii... De Interpretatione* I c. I, q. 4, a. 2, 44 [Engl. transl.: 139]; see also Suárez, *Commentaria...* d. 7, q. 7, § 1, 654, on the differences of voices as far as anatomy is concerned.

⁴⁸ Couto, *Commentarii... De Interpretatione* I c. I, q. 4, a. 1, 39 [Engl. transl.: 125]. Our italics.

⁴⁹ Cf. Suárez, *Commentaria...* d. 6, q. 3, §§ 4-5, 496-98.

⁵⁰ *Pláticas espirituales del P. Jerónimo Nadal, S.I., en Coimbra (1561)*, editadas con introducción y notas por Miguel Nicolau, S.I. (Granada: Facultad Teológica de la Compañía de Jesus, 1945), # 1, §§ 11-14, 43-45.

(as happens with the natural world in Edmund Husserl's phenomenology⁵¹). Surely, we may find Suárez insisting that experience shows that even species come from the objects,⁵² even though they are, cognitively speaking, images of things known.⁵³ Since "an image must be expressed, at least in an extrinsic formal or exemplar way by what it represents",⁵⁴ the whole spectrum of existent beings or prime substances – the world – is going to be read with the lenses of formal entities.⁵⁵

From the start, the "Principle and Foundation" that structures the *Exercises* – God, human beings, and the other things on the face of the earth (Ex. 23, 1-7) – is fully permeated by Augustine's doctrine of the signs, viz. the perspective according to which all things signify.⁵⁶ Sebastião do Couto explicitly adds the tradition, that comes from Bonaventure, according to which, as happened with species, signs too have two dimensions, namely, in relation to a thing signified and to a potency for which signifies.⁵⁷ Continuing his distinctions, Couto divides the signs into natural and instituted signs (it is to be noticed that, from the point of view of Creation, all nature is considered to be instituted, viz. a product of God's will).⁵⁸ Whereas natural signs put the stress on nature – for they suppose "nothing in the knower" but, in themselves, they have "a nature which is fitted and sufficient for drawing the potency to the thing signified" – signs for institution put the stress on the subject, for they require nothing in themselves but, in the knower, they require "a memory of its signification and of the thing signified."⁵⁹ Just like the intellectual memory (seated in the soul's substance) will add a layer into the dematerialization of the sensitive memory (seated in the brain),⁶⁰ imagination does the

⁵¹ Edmund Husserl, *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie. Erstes Buch. Allgemeine Einführung in die reine Phänomenologie I*, in *Edmund Husserl. Gesammelte Werke*, III.1 (Den Haag: M. Nijhoff, 1950), § 31, 65.

⁵² Suárez, *Commentaria...* d. 5, q. 1, § 4, 288.

⁵³ Couto, *Commentarii... De Interpretatione I c. 1, q. 2, a. 3, s. 1, 20* [Engl. transl.: 75].

⁵⁴ Couto, *Commentarii... De Interpretatione I c. I, q. 4, a. 1, 39* [Engl. transl.: 125].

⁵⁵ Couto, *Commentarii... De Interpretatione I c. 1, q. 2, a. 3, s. 1, 19* [Engl. transl.: 73].

⁵⁶ Augustine, *De doctrina Christiana I 22, 20*; see also II 1, 1; Engl. transl.: *On Christian Teaching*, ed. R.P.H. Green (Oxford- New York: Oxford University Press, 1997), 16, and 30, respectively.

⁵⁷ Couto, *Commentarii... De Interpretatione I c. 1, q. 1, a. 1, 6* [Engl. transl.: 41]. On Bonaventure doctrine of signs in its wider perspective, see Joaquim Cerqueira Gonçalves, *Homem em Mundo em São Boaventura* (Braga: Editorial Franciscana, 1970).

⁵⁸ Cf. Couto, *Commentarii... De Interpretatione I c. 1, q. 2, a. 2, 15* [Engl. transl.: 63]. See here Doyle, "Introduction", in *The Conimbricenses...*, 17-18.

⁵⁹ Couto, *Commentarii... De Interpretatione I c.1, q. 2, a. 2, 16* [Engl. transl.: 65].

⁶⁰ C. Magalhães, *Tractatio...* s. 1, § 9, 535 [Port. transl.: 249] and *ibid.* s. 2, § 1, 546 [Port. transl.: 247].

same as regards the senses and their objects. Returning to the *Exercises*, it is as if the retreatant is restaging (Ex. 20, 2-3) Francis Petrarca's dramatic ascent of Monte Ventoso on April 26, 1336.⁶¹

2.1. *When sensing is acting*

Still, without merging completely into an inner solitude, the existential “homo interior” who confesses God as “interior intimo meo”,⁶² can be interpreted, in keeping with our language of the senses, as if hearing (with its social dimension, especially to the Society of Jesus keen on education) is to be overcome by seeing (as chiefly an individual process). From now on, any sense but seeing will have this capacity of turning thoughts into things, thus becoming the paradigm of evidence, epistemologically speaking, and announcing, ontologically speaking, the “irrefutable strength of the real.”⁶³ This partition – seeing/individual act vs. hearing/social act – is, of course, disputable. The retreatant is supposed to hear herself or himself but, from the point of view of the objects of the senses, light and sound do point to two concepts as different as “intuition” (*index sui*) and “injunction” (*index veri*), respectively.⁶⁴ Anthropology, too, could not be unconcerned with differences such as these. Understandable enough, all our Jesuits thinkers recognise the importance of hearing in faith, not the least due to the authority and to the social dimension there implied.⁶⁵ Note the relevance Manuel de Góis concedes to hearing in regard to the arts, sciences, apprenticeship, eliciting emotions and faith (*fides disciplina*).⁶⁶ Following Aristotle, on several occasions, Couto parallels the social nature of man and women with their use of speech,⁶⁷ which necessitates hearing as its condition. This is quite an Aristotelian commonplace but, amid the dispute between Jerome Cardan and Jule Scaliger, we seem to notice Cosme de Magalhães taking sides with the latter and, with only seven reasons, he testifies to a farewell to the sense of hearing. In the third of Magalhães' seven reasons, it seems as if all the poignancy of hearing is attributed to it: thanks to the voice, there is a kind of reality in what one

⁶¹ Cf. Francisco Petrarca, *Epistole Familiare*s, Liber IV 1: “Ad Dyonisium de Burgo Sancti Sepulcri ordinis sancti Augustini et sacre pagine professorem, de curis propriis”, Biblioteca Italiana, 2004 (in: http://www.bibliotecaitaliana.it/indice/visualizza_testo_html/bibit000255)

⁶² Augustine, *Confessions* X vi 9, and III vi 11, respectively.

⁶³ Fernando Gil, *Modos da Evidência* (Lisbon: INCM),

⁶⁴ Gil, *Tratado da ...*, 70-73.

⁶⁵ Magalhães, *Tractatio*... s. 2, § 11, 548 [Port. transl.: 263].

⁶⁶ Góis, *Commentarii*... II c. 8, q. 4, a. 1, 212 [Port. transl.: 362]; see also its importance after Resurrection, *ibid.* II c. 8, q. 2, a. 2, 208 [Port. transl.: 358].

⁶⁷ Couto, *Commentarii*... *De Interpretatione* I c. 1, q. 4, a. 2, 43-44 [Engl. transl.: 137].

hears, whereas what one sees is always abstract. Besides, hearing is not as faster or light as seeing. Necessarily then, Magalhães concludes that the objects seen are less attached to the mind and, *with the only exception of intuitive knowledge*, the spirit is more deeply impressed with what it only hears.⁶⁸

The alleged consistency of things heard (concrete vs. abstract, slower vs. faster) deepening the spirit in meditation also may be interpreted as the emergence of the significance of seeing (the power of seeing in Modern philosophy is well known). The current model for the transformation of the semantics of hearing is within the realm of “intuitive knowledge”, meaning the concreteness (the alleged quality of hearing) and the actual presence of the object before the beholder. Tangentially, it could be inferred that the Jesuits thinkers would not agree, if they only could know it, with Diderot’s dialogue concerning the skill of the blind to see through touching because, for them, the invisible is yet an object for the sight.⁶⁹

It would be fair to say, at least, that the presence of the world that is supposed to found “evidence”, still avoids the modern trap of interpreting “intuition” (be it in hearing or in seeing) as a mere cognitive or intellectual process deprived of any relation to the world. That would allow us to read Nadal’s “hearing *corde*” (or any other of his solutions) precisely as he intended, as if hearing/seeing was doing or acting.⁷⁰ Considering Ignatian anthropology, not without reason, as a mystagogy, some scholars interpret the act of sense

⁶⁸ Magalhães, *Tractatio...* s. 2, 548 [Port. transl.: 263-64]; see also M.S. Carvalho & F. Medeiros, “Em torno do paradigma da visão no século XVI: Luz, visão e cores no Comentário Jesuíta Conimbricense (‘De Anima’ II 7)” *Revista Filosófica de Coimbra* 18 (2009), 43-44; for a wider reading on vision see M^a da C. Camps, *Do Visível ao Invisível – A teoria da visão no Comentário aos três livros ‘Da Alma’ do Curso Jesuíta Conimbricense (1598)*. Dissertação de doutoramento em Filosofia apresentada à Faculdade de Letras do Porto, 2012. Our italics above.

⁶⁹ See also Gil, *Modos...*, 25-26, on the inextricable relation visible and tactile, mostly on Berkeley; see Denis Diderot, *Lettre sur les Aveugles à l’Usage de ceux qui voient*, in *Diderot Œuvres*, Édition établie et annotée par A. Billy. (Paris: Gallimard, 1951).

⁷⁰ *Pláticas espirituales...* # 12. “Decir o oír *corde* no quiere decir que sea sólo del órgano natural, que es sólo carne y vale poco para lo que queremos, sino que proceda del de la caridad y afectuoso amor de Dios, que son el verdadero corazón. Querría yo que procediese todo lo que hablase, y todo lo que hiciese o pensase deste suavísimo corazón; y por ello querría que se moviesen y aparejasen todos para oír y se poder 1 aprovechar. Esto es el buen corazón que deseo que tengamos todos, haciendo de él muchos actos de amor del Señor, afectuándonos a El, y procurando de unirnos con El; y desta unión venir a las cosas en que tratáremos, o sea estudio, o cocina, o predicaciones, o confesiones, o cualquiera otra; porque, viniendo desta manera, el estudio, el leer, los oficios bajos y todo será con suavidad, con alegría, con aumento de gracia, con gran deseo de servir y con mérito contentar en ello a la Divina Majestad, con quien se tiene unido el que lo hace. Y esto es hacer las cosas *corde*.”

(*el sentir*) as the possibility of unifying affection and imagination in order to gain a deeper entrance into the inner self (*lo interno*).⁷¹ The problem is that the inner self – imagination, memory, reminiscence, will and intellect – demands the experience of the world provided, firstly, by the senses.⁷² Ultimately, for the intellect may reason and the affective acts may spring from the will (cf. Ex. 3, 1-2), imagination must be beforehand triggered accordingly. All this can be interpreted, historically, saying that it was as if Aristotle could correct or complement Augustine, and, philosophically, recognizing that there is an inextricable linkage between imagination and being in the world. Or in other words: such a linkage represents a challenge to semiotics, for instead of the imagination becoming a world, the world is to become an opened task for the imagination.

Any relations that the *Exercises* might have with the ethics of action, say “the life of the mind”, to give an echo to Hannah Arendt’s title, would necessarily emerge here, too. Consider the method of the composition of place (Ex. 47, 1). George Ganss recalls reading a passage from the *Spiritual Diary* of Saint Ignatius (1544-1545) in which, after struggling with distractions, he wrote: “I composed myself for Mass.”⁷³ Used thirteen times in the *Exercises*,⁷⁴ the Spanish word, “composición”, is not only an allusion to modesty (as in “compostura”), or to the art of finding harmony and equilibrium (as with sculpture, photography or painting). As happens with its verbal locution – as in the expression here used, “composición de lugar” – it has also the sense of considering all the circumstances that may lead one person to a plan correctly oriented; note that, semantically, the Spanish “lugar” may be used either with time or space. Ultimately, this is precisely what Nadal had in mind, and it would even be possible to find one philosophical or ethical clarification of the method of “composition” in Góis’ commentary on *Ethics*, when he deals with the rule of prudence. Remember that, according to this rule, the “medium”, which is the core of the rule, may be said to be in accordance with our condition (*comparatione nostri*), but must also take into consideration the nature of the thing itself (*ex natura rei*).⁷⁵

⁷¹ Cf. Melloni, S.J., *La mistagogía...* 75.

⁷² Suárez, *Commentaria...* d. 5, q. 1, § 5, 290.

⁷³ *The Spiritual Exercises...*, 155.

⁷⁴ Cf. George E. Ganss, “Endnotes on the ‘Exercises’”, in *The Spiritual Exercises...*, 155.

⁷⁵ Cf. Manuel de Góis, *In libros Ethicorum Aristotelis ad Nicomachum, aliquot Conimbricensis Cursus Disputationes in quibus praecipua quaedam Ethicae disciplinae capita continentur* d. 7, q. 2, a. 1 (Lisbon: S. Lopes, 1593), 63. See also Góis, *Commentarii...* II c. 9, explanatio B, 215-16 [Port. transl.: 365]; Suárez, *Commentaria...* d. 7, q. 16, § 8, 776.

2.2. *The anthropological shift*

In order to better understand the extent to which semiotics is not fully succeeded in the process of dematerializing the world – Georges Berkeley will do it by 1710⁷⁶ – we have to return to the point in which the world of the senses (but also the world and the senses) is distinctiveness for humans. This implies a return to Aristotle by sticking rigorously to the approach advocated by the Coimbra Jesuit, Pedro da Fonseca, when he talked *de ratione philosophandi Aristotelis*, namely aiming at the wider consideration of the “Christiana Respublica.”⁷⁷ And since, according to the book of *Genesis*, the *created world* was given first and foremost to human beings (Ex. 23, 3), the root of the “anthropic” principle could not be but the very theological design of the senses in the world⁷⁸. No anthropology is possible separated from one’s imagination of the *created world* – that is the ultimate meaning of Nadal’s “speaking *spiritu*”,⁷⁹ at least if interpreted previously to any kind of intellectual or affective consciousness. As we have already seen, and we will again reiterate in the final paragraph, no anthropology of the senses would be complete leaving the cosmology or the ontology of their objects aside.

Distinctive from other animals, in humans, the sense of touch is much more perfect, the sense of taste has a bigger capacity of discernment, the sense of smelling has its own perfection for it concerns noble objects, and even the sound nuances, being natural or artificial, are wider.⁸⁰ Consider Magalhães’ physiological argumentation in order to praise the human ultimate sense: in the evolution of nature, the eyes are the last organs to appear.⁸¹ Consider Couto too: “... even though brutes received more words from nature than men and women have, this does not derogate from human dignity. For he or she has received art and reason, by which he or she has been able to

⁷⁶ Cf. Georges Berkeley, *Treatise Concerning the Principles of Human Knowledge* 4 and 22-23, in G. Berkeley, G. *The Works of George Berkeley, Bishop of Cloyne*. A.A. Luce and T.E. Jessop (eds.). (London: Thomas Nelson and Sons, 1948-57).

⁷⁷ Pedro da Fonseca, *Metaphysica* Proœm. I c. 4, col. 24, and also c. 5. col. 30 [ed.: *Petri Fonsecae Commentariorum In Metaphysicam Aristotelis Stagiritae Libros* (Hildesheim: G. Olms, Tomus I, 1964)].

⁷⁸ For a metaphysical interpretation of the so-called “anthropic principle”, see Johann Dorschner and Ralph Neuhäuser, “Evolution des Kosmos und der Punkt Omega”, in Martin Leiner, Nikolaus Knoepffler, H. James Birx, *Teilhard de Chardin: Naturwissenschaftliche und Theologische Perspektiven seines Werks*. (Göttingen: V&R Unipress GmbH, 2005), 109 ff.

⁷⁹ *Pláticas espirituales... # 11*: “De modo que el hacer las cosas *spiritu* es, refiriendo todo a Dios nuestro Señor y guiándonos de su mano divina...” Our italics above, “created world”.

⁸⁰ Suárez, *Commentaria... d. 7, q. 16, § 4, 768-70*.

⁸¹ Magalhães, *Tractatio... s. 1, § 1, 533* [Port. transl.: 247].

procure for himself or herself speech.”⁸² Or Suárez, finally: if the five senses in men and women are of the highest rank, this is due to the fact that their sensitive nature is connected to the intellective nature.⁸³ This is an exact interpretation of Thomas saying that at the human level, the capacity of sensing is involved in the thinking capacity.⁸⁴

The fragile argument to overcome all the obvious and numerous difficulties tied up with a discussion aiming at distinguishing the emergence of the species “Human” from the genre “Animal” is the following (*De Anima plus Parva Naturalia*): even though humans, on some occasions, do not have senses as accurate as other animals, they can, nevertheless, sense with a more penetrating superiority. We have, finally, met the crossroad of the “presence of the spirit in the senses”: the necessary genetic or physical origin of cognition (upwards) and its metaphysical or anthropological expression (downwards), without being incompatible or heterogeneous, are not to be confused. Suárez and Góis would allow us to signal these two dissimilar ways the Jesuits used to talk about the presence of the spirit in the senses, the latter (upwards) alluding to the middle role of the imagination, between the senses and the intellect,⁸⁵ the former (downwards) saying that “the absolute degree of perfection that human sensitive nature possesses derives from its being connected to the rational soul.”⁸⁶ The crossroad of the two perspectives does not allow us to state, without qualification, that the “language of the sensible is eminently not intellective.”⁸⁷ At least from the point of view of the Aristotelian as well as the Thomistic natural theologies, this cannot be entirely correct because, from the start, – to put it into a much more modern language – consciousness or the self is tied up to one’s imagination of a world filled with material substances.

Although we do not have time to dwell on this problem, note too that the anthropic shift has an anatomical as well as an intellective version. They run more or less in parallel, as the following two quotations may prove: as regards the sense of smell, Suárez follows Galen’s theory according to which smell is processed in the brain,⁸⁸ and Góis explicitly writes that such a sense

⁸² Couto, *Commentarii... De Interpretatione* I c. 1, q. 4, a. 2, 44 [Engl. transl.: 139].

⁸³ Suárez, *Commentaria...* d. 7, q. 16, § 4, 770: “Quia natura sensitiva in homine est coniuncta ad rationalem; ergo est perfectior simpliciter.”

⁸⁴ Aquinas, *Sentencia de Anima* II, l. 13, # 15: “... vis sensitiva in sui supremo participat aliquid de vi intellectiva...”

⁸⁵ Góis, *Commentarii...* III c. 5, q. 6, a. 1, 355 [Port. transl.: 495] ; and Id., *Commentarii Collegii Conimbricensis Societatis Iesu, In Octo Libros Physicorum Aristotelis Stagiritae* I c. 1, q. 3, a. 4. (Coimbra: A-. Mariz, 1592), 74.

⁸⁶ Suárez, *Commentaria...* d. 7, q. 16, § 4, 770.

⁸⁷ Ruiz Pérez, *Teología del camino...*65.

⁸⁸ Suárez, *Commentaria...* d. 7, q. 12, § 3, 712; Galen, *De usu partium* VII c. 13; see also Suárez, *Commentaria...* d. 7, q. 11, § 2, 702.

is due to the human eminent form, viz. the intellective power.⁸⁹ If contrary to Themistius, the sense of smell may be useful to cognition, Góis insists, this is precisely due to the sensitive dimension of the intellectual form.⁹⁰ Suárez, too, teaches that the pleasure provided by the sense of hearing is spiritual in a way (*delectatio quaedam, quodammodo spiritualis*).⁹¹ Finally, and again, due to the state of the art of physiognomy, it would even be a temptation to cross anatomy and senses with ethics.⁹²

3. A creatural metaphysical anthropology

All Jesuits partake of the eulogy of the “scientia de anima” whose nobility lies in the middle role of humans in the bosom of all reality. Dislocated from its exclusively ethical as well as Augustinian core, the Socratic rule, “Know thyself”,⁹³ is interpreted as participation of two dimensions: the physical (men and women are the noblest of all living creatures) and the metaphysical or spiritual (they are independent of matter, are intelligent and willing). For the Jesuits, as well as for the Peripatetic tradition, this topic is closely related to the two Aristotelian definitions of the soul (*De An.* 412a20 and 413b12) but also to the notion of hierarchy of one’s science, following Pseudo-Dionysius – two topics we shall not have time to dwell on.⁹⁴ Like Thomas Aquinas’ decision on the nature of sensibility and worldly condition, the Jesuits who are commenting on Aristotle’s doctrine of the senses needed to make their own decision as well. Remember that to the Averroistic, as well as Neoplatonic conceptions of the world as a mere occasion to thought, Aquinas had insisted upon the presence of “the spirit in the world”, *Geist in Welt*, if we were to pay homage to Karl Rahner’s beautiful title of 1936. Now, for our Renaissance Jesuits, the necessary presence of the world through the senses may be of a spiritual nature provided the one who is seeing, hearing, smelling and so on has already taken a philosophical and ontological stance on one’s place in the world. It is perhaps too obvious to say that Aristotle

⁸⁹ Góis, *Commentarii*... II c. 9, q. 5, a. 2, 239 [Port. transl.: 386].

⁹⁰ Góis, *Commentarii*... II c. 9, q. 5, a. 2, 237-39 [Port. transl.: 384-86].

⁹¹ Suárez, *Commentaria*... d. 7, q. 16, § 2, 766; Toledo, *Commentaria*... II, c. 7, t. 66, fol. 81rb-81va; Góis, *Commentarii*... II c. 7, explanatio, 162 [Port. transl.: 319].

⁹² Cf. Magalhães, *Tractatio*... s. 2, § 2 and 4, 547 [Port. transl.: 262, and 262]; cf. Toledo, *Commentaria*... II, c. 9, q. 24, fol. 97va ; see again Magalhães, *Tractatio*... s. 6, § 6, 558 [Port. transl.: 277]; on prudence see above note 75.

⁹³ Suárez, *Commentaria*... *Prooemium* § 32, 48; Góis, *Commentarii*... *Prooemium*, 1.

⁹⁴ M.S. Carvalho, “A leitura Aquinatense de ‘Peri Psychés’ B, VI”, *Revista da Faculdade de Letras* [Porto], Série de Filosofia: 2^a, 4 (1987), 293-333; Id., *Psicologia e Etica nel ‘Cursus Conimbricensis’*. Trad. A. Gatto. (Rome: Anicia, 2015), 113, 205.

and Aquinas were to our 16th century Jesuits as Pierre Rousselot and Joseph Maréchal were to Karl Rahner in the 20th century⁹⁵.

Teaching that human beings are placed between the material and the spiritual,⁹⁶ Francisco de Toledo, Manuel de Góis, and Francisco Suárez share this common creatural anthropology and, as far as the doctrine of human senses is concerned, imagination/*phantasia* (with its double feature ever since Aristotle's text)⁹⁷ could not but be at its core. With his usual length (not to say, prolixity), Góis dwells on this very middle nature explicitly mixing the Aristotelian "metriopatheia" and "eudaimonia", the Augustinian "deo et anima scire cupio", as well as the Renaissance topic of the soul as "summa totius mundi".⁹⁸ Since they were not incompatible, there was no need to decide between an anthropology derived from the topic of the middle nature of the intellectual form (Toledo/Suárez/Góis) or an anthropology aimed at reuniting several dimensions as Aristotelian ethics, Augustinian religion, or Renaissance cosmo-anthropology (Góis).

A dynamic between ethics and metaphysics would also be quite obvious, and we have already alluded here to the former. Consequently, let us conclude with the metaphysical side of this dynamic. The attendance of God one might expect by looking, hearing, even touching and tasting...⁹⁹ is likely to be interpreted as a committed overcoming of oneself provided the full condition of the world, and thus of oneself in the hierarchy of the world, is duly taken into account. The one who imagines the world accordingly to one's ontological presence or belonging to the world cannot but be led to the conclusion that interpretation and transformation are inseparable. It is

⁹⁵ Cf. Pierre Rousselot, *L'intellectualisme de Saint Thomas*. (F. Alcan: Paris, 1908); Joseph Maréchal, *Le point de départ de la métaphysique: Leçons sur le développement historique et théorique du problème de la connaissance*, V: Le Thomisme devant la Philosophie critique. (Ed. Museum Lessianum-F.Alcan: Louvain-Paris, 1926); Karl Rahner, *Geist in Welt: Philosophischen Schriften*. Sämtliche Werke Bd. 2. (Freiburg im Breisgau: Verlag Herder, 2017).

⁹⁶ Toledo, *Commentaria...* q. 2, fol. 4ra: "...in confinio corporalium et spiritualium posita."; Id., *ibid...* I, c. 1, t. 2, fol. 9vb: "...quia anima intellectiva est media natura inter formas omnino intellectuales et inter naturales"; see also Góis, *Commentarii... Prooemium*, 2 [Port. transl.:179]; Suárez, *Commentaria... Prooemium*, § 11, 16: "... quasi media inter spiritualia et materialia."

⁹⁷ Cf. Jean Frère, "Fonction représentative et représentation. 'Phantasia' et 'phantasma' selon Aristote" in *Corps et Ame. Sur le De Anima d'Aristote*, études réunies par Cristina Viano et Gilbert Romeyer-Dherbey (Paris: J. Vrin, 1996), 347.

⁹⁸ Góis, *Commentarii... Prooemium*, 1-2 [Port. transl.: 179].

⁹⁹ Mário S. de Carvalho, "Imaginação, pensamento e conhecimento de si no Comenário Jesuíta Conimbricense à psicologia de Aristóteles" *Revista Filosófica de Coimbra* 19 (2010), 25-52; Lonsdale, *Eyes to See...* 119-20.

probably not too speculative to add that the cosmological condition of this “Aristotelian-Thomistic spirituality”, previous to any distinction affective/ intellectual spirituality (let us call it “Modern or psychological spirituality”), and its importance to our 21st century in need of urgent commitments is easy to understand. Suffice to say that, spiritually speaking, the application of the senses requires the world as an ontological necessity, or that the process of transcending the world is illegitimate regardless of its integration. Furthermore, because it is up to anthropology, not to psychology, to ground an incarnated or embodied spirituality – while the former emerges from the whole of a created nature, the latter emerges from itself or from only a part of nature –, there can only be spirituality where there is imagination pierced by transcendence, which is, in our view, the very ontological principle of difference for humans in the world.¹⁰⁰

BIBLIOGRAPHY

- Thomas Aquinas, *Sentencia de Anima*. Textum Taurini 1959 editum ac automato translatum a Roberto Busa SJ in taenias magneticas denuo recognovit Enrique Alarcón atque instruxit; in: <http://www.corpusthomicum.org/can2.html#80666>
- Saint Augustine, *On Christian Teaching*, ed. R.P.H. Green. Oxford- New York: Oxford University Press, 1997.
- Roland Barthes, *Sade, Fourier, Loyola*. Transl. by Richard Miller, Berkely Los Angeles: University of California Press, 1989.
- Paul Beghey & Kenneth Bogart, *A Bibliography on Saint Ignatius' Spiritual Exercises*, St. Louis Mo.: Seminar on Jesuit Spirituality, 1991. In: https://archive.org/stream/bibliographyonst233begh/bibliographyonst233begh_djvu.txt
- George Berkeley, *The Works of George Berkeley, Bishop of Cloyne*. A.A. Luce and T.E. Jessop (eds.), London: Thomas Nelson and Sons, 1948-57.
- Maria da Conceição Camps, “‘The pleasures of seeing’ according to Manuel de Góis’ ‘Coimbra Commentary on De Anima’ (1598)”, *Quaestio* 15 (2015), 817-826.
-----, *Do Visível ao Invisível – A teoria da visão no Comentário aos três livros ‘Da Alma’ do Curso Jesuíta Conimbricense (1598)*. Dissertação de doutoramento em Filosofia apresentada à Faculdade de Letras do Porto, 2012.
- Mário Santiago de Carvalho, “A leitura Aquinatense de ‘Peri Psychés’ B, VI”, *Revista da Faculdade de Letras* [Porto], Série de Filosofia: 2^a, 4 (1987), 293-333.
-----, “Nótulas para o estudo da presença de Aristóteles no Portugal do século XVI” in Manuel Cadafaz de Matos (coord.), *A Apologia do Latim. In honorem Dr. Miguel Pinto de Meneses (1917-2004)*. Vol. I. Lisboa: Edições Távola Redonda, 2005, 283-302.

¹⁰⁰ Cf. M.S de Carvalho, «‘Viver segundo o Espírito’: Sobre o tema do Homem Superior» *Revista Portuguesa de Filosofia* 64 (2008), 19-51.

- , “‘Viver segundo o Espírito’: Sobre o tema do Homem Superior”, *Revista Portuguesa de Filosofia* 64 (2008), 19-51.
- , “Imaginação, pensamento e conhecimento de si no Comentário Jesuíta Conimbricense à psicologia de Aristóteles”, *Revista Filosófica de Coimbra* 19 (2010), 25-52.
- , *Psicologia e Ética nel ‘Cursus Conimbricensis’*, trad. Alfredo Gatto. Rome: Anicia, 2015.
- , “Beyond Psychology – The Philosophical Horizon of the ‘Coimbra Commentary on Aristotle’s *De Anima*’ (1598)”, in Daniel Heider (ed.), *Cognitive Psychology in Early Jesuit Scholasticism*, Neunkirchen-Seelscheid: Editiones Scholasticae, 2016, 67-95.
- Mário Santiago de Carvalho & Filipa Medeiros, “Em torno do paradigma da visão no século XVI: Luz, visão e cores no Comentário Jesuíta Conimbricense (‘De Anima’ II 7)” *Revista Filosófica de Coimbra* 18 (2009), 43-70.
- Salvador Castellote, “Introducción”, in *Francisco Suárez. Commentaria una cum quaestionibus in libros Aristotelis de Anima*. Introducción y edición crítica por S. Castellote, Tomo 1. Madrid: Sociedad de Estudios y Publicaciones, 1978.
- José Maria Castillo, *La afectividad en los Ejercicios según la teología de Francisco Suárez*, Granada: [s.n.], 1996.
- Eugénio de Castro, *O Pe. Francisco Suárez em Coimbra. Notas sobre alguns dos seus contemporâneos e amigos*. Coimbra: Faculdade de Letras, 1917.
- The Complete Works of Aristotle. The Revised Oxford Translation*, ed. by J. Barnes. Princeton: Princeton University Press, 1995.
- Sebastião do Couto, *Commentarii Collegii Conimbricensis e Societate Iesu, In universam Dialecticam Aristotelis Stagiritae*, Coimbra: D. Gomes Loureiro, 1606.
- , *The Conimbricensis. Some Questions on Signs*. Translated with Introduction and Notes by John P. Doyle. Milwaukee: Marquette University Press, 2001.
- , *Sebastião do Couto. Os Sinais. De Signis. Comentários do Colégio Conimbricense, Sobre a Interpretação I, I – Commentarii Collegii Conimbricensis, De interpretatione I, I*. Edição bilingue. Fixação do texto latino, introdução e tradução por Amândio Coxito. Porto: Ed. Afrontamento, 2013.
- Michel Crubellier & Pierre Pellegrini, *Aristote. Le philosophe et les savoirs*, Paris : Le Seuil, 2002.
- Denis Diderot, *Diderot Œuvres*, Editon établie et annotée par A. Billy, Paris: Gallimard, 1951.
- Johann Dorschner und Ralph Neuhäuser, “Evolution des Kosmos und der Punkt Omega”, in Martin Leiner, Nikolaus Knoepffler, H. James Birx, *Teilhard de Chardin: Naturwissenschaftliche und Theologische Perspektiven seines Werks*, Göttingen: V&R Unipress GmbH, 2005, 101-115.
- Petro da Fonseca, *Petri Fonsecae. Commentariorum In Metaphysicam Aristotelis Stagiritae Libros*, Hildesheim: G. Olms, 1964.
- Jean Frère, “Fonction représentative et représentation. ‘Phantasia’ et ‘phántasma’ selon Aristote” in *Corps et Ame. Sur le De Anima d’Aristote*, études réunies par Cristina Viano et Gilbert Romeyer-Dherbey. Paris: J. Vrin, 1996, 331-348.

- George E Ganss, “Endnotes on the ‘Exercises’”, in *The Spiritual Exercises of Saint Ignatius*. A translation and Commentary by George E. Ganss, S.J. Chicago: Loyola Press, 1992, 143-200.
- Fernando Gil, *Modos da Evidência*, Lisbon: INCM, 1998.
 -----, *Tratado da Evidência*. Lisbon: INCM, 1996.
- Manuel de Góis, *In libros Ethicorum Aristotelis ad Nicomachum, aliquot Conimbricensis Cursus Disputationes in quibus praecipua quaedam Ethicae disciplinae capita continentur*, Lisbon: S. Lopes, 1593.
 -----, *Commentarii Collegii Conimbricensis Societatis Iesu, In Octo Libros Physicorum Aristotelis Stagiritae*, Coimbra: A. Mariz, 1592.
 -----, *Commentarii Collegii Conimbricensis Societatis Iesu In tres libros de Anima Aristotelis Stagiritae*, Coimbra: A. Mariz, 1598.
 -----, *Comentários do Colégio Conimbricense da Companhia de Jesus Sobre os Três Livros Da Alma de Aristóteles Estagirita*. Trad. de Maria da Conceição Camps, Lisbon: Ed. Sílabo, 2010.
- Noël Golvers, *Portuguese Books and their Readers in the Jesuit Mission of China (17th - 18th Centuries)*. Lisbon; CCCM, 2011.
- Joaquim Cerqueira Gonçalves, *Homem em Mundo em São Boaventura*, Braga: Editorial Franciscana, 1970.
- Pierre Hadot, *Qu’est-ce que la philosophie antique?* Paris: Gallimard, 1995.
 -----, *La philosophie comme manière de vivre: entretiens avec Jeannie Carlier et Arnold I. Davidson*. Paris: Albin Michel, 2001.
 -----, *Exercices spirituels et philosophie antique*. Paris: Albin Michel, 2002.
- Daniel Heider, “Francisco de Toledo, Francisco Suárez, Manuel de Góis and Antonio Rubio on the Activity and Passivity of the External Senses”, in Daniel Heider (ed.), *Cognitive Psychology in Early Jesuit Scholasticism*, Neunkirchen-Seelscheid: Editiones Scholasticae, 2016, 38-66.
- Edmund Husserl, *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie. Erstes Buch. Allgemeine Einführung in die reine Phänomenologie I*, in *Edmund Husserl. Gesammelte Werke*, III.1, Den Haag: M. Nijhoff, 1950.
- David Lonsdale, *Eyes to See, Ears to Hear: An Introduction to Ignatian Spirituality*. Maryknoll, N.Y: Orbis Books, 2000.
- Ladislau Luckács, *Monumenta Paedagogica Societatis Iesu*, I. Roma: Institutum Historicum Societatis Iesu, 1965.
- Cosme de Magalhães, *Tractatio aliquot Problematum ad quinque sensus spectantium*, in Manuel de Góis, *Commentarii Collegii Conimbricensis Societatis Iesu In tres libros de Anima Aristotelis Stagiritae*, Coimbra: A Mariz, 1598.
 -----, *Comentários a Aristóteles do Curso Jesuíta Conimbricense (1592-1606). Antologia de Textos*. Portuguese translation by Filipa Medeiros. Introdução de Mário Santiago de Carvalho. Editio Altera. LIF – Linguagem, Interpretação e Filosofia. Coimbra: Faculdade de Letras: Coimbra, 2011, in: http://www.uc.pt/fluc/uidief/textos_publicacoes/comentarios_a_aristoteles
- Joseph Maréchal, *Le point de départ de la métaphysique: Leçons sur le développement historique et théorique du problème de la connaissance*, V: Le Thomisme devant la Philosophie critique. Louvain-Paris: Ed. Museum Lessianum-F.Alcan, 1926.

- Javier Melloni, S.J. *La mistagogía de los Ejercicios*, Bilbao-Santander: Editorial Sal Terrae, 2001.
- Friedrich Nietzsche, *Nietzsche Werke. Kritische Gesamtausgabe* III 5/1, hrsg W. Groddeck & M. Kohlenbach. Berlin-New York: Walter de Gruyter, 1997.
- Francisco Petrarca, *Epistole Familiare*, Liber IV, Biblioteca Italiana, 2004; in: http://www.bibliotecaitaliana.it/indice/visualizza_testo_html/bibit000255
- Pláticas espirituales del P. Jerónimo Nadal, S.I., en Coimbra (1561)*, editadas con introducción y notas por Miguel Nicolau, S.I. Granada: Facultad Teológica de la Compañía de Jesús, 1945.
- Karl Rahner, *Geist in Welt: Philosophischen Schriften* (Sämtliche Werke Bd. 2). Freiburg im Breisgau: Verlag Herder, 2017.
- Manuel Augusto Rodrigues, “A espiritualidade na Obra Filosófico-Teológica de Francisco Suárez”, in *A Companhia de Jesus na Península Ibérica nos séculos XVI e XVII: Espiritualidade e Cultura*. Actas do Colóquio Internacional. Porto: Faculdade de Letras, 2004, 417-432.
- Pierre Rousselot, *L'intellectualisme de Saint Thomas*. Paris: F. Alcan, 1908.
- Ruiz Pérez, F.J. *Teología del camino: una aproximación antropológico-teológica a Ignacio de Loyola*, Bilbao-Santander: Editorial Sal Terrae, 2000.
- Francisco Suárez, *Commentaria una cum quaestionibus in libros Aristotelis de Anima*, in *Francisco Suárez. Commentaria una cum quaestionibus in libros Aristotelis de Anima*. Edición bilingüe. Traducción castellana por Carlos Baciero y Luis Baciero. Ed. crítica por S. Castellote. Madrid: Editorial Labor, 1981.
- , *Los Ejercicios Espirituales. Una defensa*. Introducción, notas y comentarios de Joseph Giménez Melià, S.J. Bilbao: Sal Terrae, 2003.
- The Spiritual Exercises of Saint Ignatius*. A translation and Commentary by George E. Ganss, S.J. Chicago: Loyola Press, 1992.
- Francisco de Toledo, *Commentaria una cum quaestionibus in tres libros de Anima*, in *Franciscus Toletus. Opera Omnia philosophica* (Köln 1615/16) I-III. Eingeleitet von W. Risse, Hildesheim: G. Olms, 1985.

DERRIDA À LA LETTRE:
ÉTHIQUE ET POLITIQUE DU «PERVERFORMATIF»
DANS LA CARTE POSTALE ET AU-DELÀ

DERRIDA TO THE LETTER:
ETHICS AND POLITICS OF “PERVERFORMATIF”
IN LA CARTE POSTALE AND BEYOND

NICHOLAS COTTON¹

Abstract: In this paper, we are focusing on the neologism “perverformative” used by Jacques Derrida in *The Postcard* and in *Marx & Sons*. If Derrida is another “master of the perverformative”, as he called the “plato” of *The Postcard*, it is not because he denies the Law or his “truth”, but because he needs both of them to ensure the impact of something like a challenge. What is performed *performatively* and “*en abyme*” in the *Envois* is replay by a *perverse* desire to make this law happen and to divert it. Our hypothesis is that this is precisely what happens in the idiom of Jacques Derrida who speak a language that is not one’s own (*The Monolingualism of the Other*) and for whom the words “contain their own perversity” (*The Spatial Arts*). We will therefore examine the traces of this term, its *virtuality* at work and its linguistic, ethical and political impact and scope in the thought of Jacques Derrida.

Mots clé: Jacques Derrida, deconstruction, perverformative, performative, *The Postcard*.

Résumé: Dans cet article, nous nous intéressons au néologisme «perverformatif» qu’emploie Jacques Derrida dans *La Carte postale* et dans *Marx & Sons*. Si Derrida est un autre «maître du perverformatif», titre qu’il réservait au «Plato» de *La Carte postale*, ce n’est pas parce qu’il nie la Loi ou sa «vérité», mais parce qu’il a besoin d’elles pour assurer l’incidence d’un défi. Ce

Resumo: Neste artigo, interessamo-nos pelo neologismo «perverformatif» [«*per(verso)formativo*»] usado por Jacques Derrida em *La Carte postale* e em *Marx & Sons*. Se Derrida é um outro «mestre do per(verso)formativo», título que ele reservava ao «Plato» de *La Carte Postale* não é por negar a Lei ou a sua «verdade», mas porque tem necessidade delas para assegurar a incidência de

¹ Université de Montréal. Email: nicholas.cotton.lizotte@umontreal.ca ORCID : <https://orcid.org/0000-0003-4201-7882>.

qui se met performativement *en œuvre* et en abyme dans les «Envois» passe ainsi par un désir «pervers» de faire advenir cette loi et de la détourner. Notre hypothèse est que c'est précisément ce qui se performe dans l'idiome de celui qui n'a qu'*une langue qui n'est pas la sienne* (*Le monolinguisme de l'autre*) et pour qui les mots «contiennent leur propre perversité» (*Les arts de l'espace*). Nous interrogerons donc les traces de ce vocable, sa *virtualité* à l'œuvre et sa portée – linguistique, mais aussi éthique et politique – dans la pensée de Jacques Derrida.

Key-words: Jacques Derrida, *déconstruction*, *perverformatif*, *performatif*, *La Carte postale*.

um desafio. O que *performativamente* se põe *em obra* e em abismo nos «Envios» passa assim por um desejo «perverso» de fazer advir esta lei e de a desviar. A nossa hipótese é a de que é precisamente o que se performa no idioma daquele que não tem senão *uma língua que não é a sua* (*O monolingüismo do outro*) e para quem as palavras «contêm a sua própria perversidade» (*Les arts de l'espace*). Interrogaremos, pois, os rastros deste vocábulo, a sua *virtualidade* a operar e o seu alcance – linguístico, mas também ético e político – no pensamento de Jacques Derrida.

Palavras-chave: Jacques Derrida, *desconstrução*, *per(verso)formativo*, *performativo*, *La Carte postale*.

Et je mets tout cela sur le dos de Socrate, je lis le chèque qu'il est en train de signer, je le leur refile sans l'endosser et je n'y suis pour personne. Pas vu pas pris, je fonde toute une institution sur de la fausse monnaie en démontrant qu'il n'y en a pas d'autre².

Jacques Derrida, *La Carte postale*.

*No halt: the performativity in question is also a perverformativity; it misses steps at every step along the way*³.

Hent de Vries, *Religion and Violence*.

«Voilà le maître du perverformatif»⁴, écrit Jacques Derrida au sujet de Platon dans *La Carte postale* (1980). Si cet étrange mot, lui-même au moins

² Jacques Derrida, *La Carte postale, de Socrate à Freud et au-delà* (Paris: Flammarion, coll. «La philosophie en effet», 1980), 192.

³ Hent de Vries, *Religion and Violence. Philosophical Perspectives from Kant to Derrida* (Baltimore et Londres: The Johns Hopkins University Press, 2002), p. 386. Ce livre a été traduit en français sous le titre *Religion et violence. Perspectives philosophiques de Kant à Derrida*, trad. fr. Marlène Jouan (Paris: Les éditions du CERF, coll. «Philosophie et théologie», 2013).

⁴ Derrida, *La Carte postale*, 148.

double et infiniment *pervertible*, apparaît rarement dans l'œuvre de Derrida, à deux reprises seulement dans *La Carte postale* et dans *Marx & Sons*⁵, il pourrait bien être une des déclinaisons de toute une pensée de la «pervertibilité» – entendu comme expérience de la limite, indécidable, se concevant généralement sous l'angle de paradoxes – qui marque à vrai dire tous les textes de ce philosophe. À première vue, la notion de «perverformatif», conjonction ludique de «pervers» et de «performatif», ne porte pas beaucoup à conséquence. On la dirait lancée comme une plaisanterie. À n'en pas douter cependant, l'expression «maître du perverformatif» est symptomatique d'une pratique littéraire proprement derridienne qui s'appuie sur une conception particulière de la langue. C'est ce que nous tenterons de démontrer ici. Nous voulons en effet exposer l'importance de la notion de «perverformativité» et montrer dans quelle mesure le syntagme «maître du perverformatif» peut aussi être attribué à Derrida lui-même. Pour ce faire, il faudra d'abord contextualiser ce concept à partir de *La Carte postale* et comprendre de quel geste précisément il est la qualification. Nous l'interrogerons ensuite à partir d'une pratique textuelle plus large, qui est celle de Derrida, autour de l'analyse du cadre narratif des «Envois» et des traces de ce vocable *au-delà*, sa *virtualité* à l'œuvre et sa portée – linguistique, évidemment, mais aussi éthique et politique.

Le *néologisme* – au sens de nouveau *mot* comme de nouvelle *logique* – apparaît dans un contexte très précis, à savoir celui des «Envois»⁶ de *La Carte postale*. Jusqu'à tout récemment, on a d'ailleurs fait très peu de cas de cette idée⁷. Dans le champ francophone, Charles Ramond consacre bien une courte entrée dans son *Vocabulaire de Jacques Derrida*, notamment pour faire de cette notion quelque chose comme un avertissement:

Perverformatif. Terme *composé*. Il désigne Platon dans *La Carte postale* [...]. Le performatif est toujours plus pervers qu'on ne le croit. Derrida croit vaine la tentative de distinguer entre des performatifs authentiques et inauthentiques: car la citation (éventuellement de soi) est *toujours déjà* présente dans une proposition. Voir *greffe, citationnalité*⁸.

⁵ Voir Derrida, *La Carte postale*, 148 et J. Derrida, *Marx & Sons* (Paris: PUF et Galilée, 2002), 27. Ce sont à notre connaissance les deux seuls endroits où Derrida utilise ce vocable.

⁶ J. Derrida, «Envois», dans *La Carte postale*, 7-273.

⁷ Au moment où nous mettons le point final à la communication qui est à l'origine de ce texte et qui fut prononcée à Coimbra en novembre 2017, le mot «perverformatif» a été évoqué par François Cusset au micro d'Adèle Von Reeth sur les ondes de France culture, dans le cadre d'une semaine spéciale consacrée à Derrida: «[Derrida] s'amusera, il renommara le performatif "perverformatif" en montrant que les effets du performatif, on ne les connaît pas». Voir «Les chemins de la philosophie», épisode du 7 novembre 2017.

⁸ Charles Ramond, *Le vocabulaire de Derrida* (Paris: Ellipses, coll. «Vocabulaire de...», 2001), 53-54; repris dans *Dictionnaire Derrida* (Paris: Ellipses, 2016), 176. Ramond souligne.

Dans le champ anglophone, Maria-Daniella Dick et Julian Wolfreys, dans leur *Derrida Wordbook* paru en 2016, précisent pour leur part à l'article «*Performativity*»:

*The performative is always already haunted therefore. Spooky and perverse, the performative is always already structured by the perverperformative (PC 136). It acts perversely. It perverts intention. What haunts it is its failure, as I've said, but also its nonseriousness, its inability to guarantee fulfilling its intention, and also its failure, despite my best intentions, to remain felicitous, sincere, true to itself.*⁹

Autrement, le terme et la notion de «perverformatif» sont assez peu commentés. Thierry Briault l'utilise dans une communication en 2003¹⁰ et il est repris à quelques reprises par Hent de Vries qui l'utilise sans jamais le commenter réellement¹¹. Au chapitre «Violence et témoignage» de *Religion et violence*, de Vries «extrapole» cette idée en en donnant une définition à la fois simple et intéressante:

En extrapolant un motif que Derrida introduit dans *La Carte postale*, nous touchons ici [l'auteur s'intéresse à la spiritualité comme «acte performatif paradoxal»] à une «perverformativité» dont la genèse, la structure et l'effet restent impliqués dans son explication même, quelle qu'elle soit (descriptive, normative, évocatrice ou édifiante); sa perfection ou sa perfectibilité va de pair avec sa *pervertibilité*¹².

C'est toutefois avec la publication du livre *Derrida et le langage ordinaire*, où Raoul Moati consacre plusieurs pages à cette question, que la

⁹ Maria-Daniella Dick et Julian Wolfreys (dir.), *The Derrida Wordbook*, (Edinburgh: Edinburgh University Press, 2015), 253.

¹⁰ Thierry Briault, «La spectralité dans les limites de la raison commune», communication faite au Collège International de philosophie, février 2003, [en ligne: < http://www.lasca.fr/pdf/esthetique_sens_commun/spectralite.pdf >; consulté le 18 août 2018]: «le “perverformatif” ou *performatif derridien* comme condition de possibilités de la promesse» (nous soulignons). Il s'agit d'une communication prononcée à l'occasion d'une table ronde avec Jacques Derrida et consacrée justement au livre *Marx & Sons*.

¹¹ Voir par exemple H. de Vries, «Autour du théologico-politique», dans Joseph Cohen et Raphael Zagury-Orly (dir.), *Judéités. Questions pour Jacques Derrida*, (Paris: Galilée, coll. «La philosophie en effet», 2003), 289 ; 295, note 1. Voir aussi de Vries, *Religion and Violence*, xvi (trad. fr., p. 41), 161 (trad. fr., p. 229), 287 (trad. fr., p. 371), 289 (trad. fr., p. 373) et 386 (trad. fr., p. 482). Dans la «Préface à la traduction française» de cet ouvrage, Hent de Vries ajoute encore: «Au contraire, nous avons affaire à ce qui est tout au plus une adresse ou un geste – ou, comme le propose Derrida, à un “perverformatif” – toujours faillible, potentiellement autocontradictoire et autodestructeur (trad. fr., p. 21).

¹² De Vries Souligné. De Vries, *Religion and Violence*, 229. De Vries Souligné.

notion est explicitée avec le plus de profondeur. Dans le chapitre «Peut-on déconstruire le contextualisme?»¹³, Moati examine l'idée derridienne d'une «pervertibilité structurelle» du performatif en évoquant la notion de *perverformatif*. Il se demande pourquoi Derrida interprète la menace, dans le performatif de promesse par exemple, en termes de «pervertibilité» et non simplement de «performativité». Que le performatif soit exposé à la menace ne le définit pas, selon lui, comme *performatif perversi*: «La possibilité pour un performatif d'échouer est constitutive de sa portée performative, elle ne le pervertit pas comme performatif, mais rappelle ce qu'il est: un acte de parole *effectif*.»¹⁴ La notion de «perverformatif» aurait donc quelque chose d'aventureux, voire de téméraire, pour Moati. Or il ne dit rien de la mise en scène et du cadre dans laquelle apparaît la *perverformativité* derridienne.

Sans être fausses, toutes ces tentatives de cerner ce qu'entend Derrida par «perverformatif» sont en un sens problématiques et insuffisantes. En effet, tous passent sous silence la structure fictionnelle à partir de laquelle cette énonciation est rendue possible. Pis encore, en omettant de réinscrire l'énoncé «Voilà le maître du perverformatif» dans son contexte, elles échouent à prendre en compte le caractère lui-même «perverformatif» de cette énonciation.

1. Du cadre à la lettre: (P/p)lato(n)

La Carte postale fut un texte abondamment commenté en son temps. Ce texte exceptionnel marque un tournant important dans l'œuvre de Derrida. Plus que jamais chez le philosophe, la littérature et la philosophie n'ont été si intimement liées que dans ce livre. Les «Envois» en occupent la première moitié avant de céder leur place à une lecture plus «conventionnelle» de Freud qui reprend en partie le séminaire «La vie la mort» («Spéculer – Sur “Freud”») et de Lacan («Le facteur de la vérité»). Le tout est suivi d'un quatrième texte-entretien avec René Major («Du tout»). Profondément marqués de psychanalyse eux aussi, ces «Envois» sont autant de cartes postales à la fois fictives et autobiographiques, critiques et narratives réalisant en un mot le «travail de littérature» et «l'exigence d'écrire» auxquels appelait Maurice Blanchot dans *L'entretien infini*¹⁵. Situées à la limite, toujours entre-deux, et jouant de surcroît le rôle revendiqué de préface, ces «Envois», qui sont

¹³ Raoul Moati, «Peut-on déconstruire le contextualisme ?», dans *Derrida et le langage ordinaire* (Paris: Hermann, coll. «Le Bel Aujourd'hui», 2014), 309-434.

¹⁴ Moati, «Peut-on déconstruire le contextualisme?», 430. Moati souligne.

¹⁵ Maurice Blanchot, *L'entretien infini* (Paris: Gallimard, coll. «NRF», 1969). Voir à ce sujet toute la note liminaire (p. VI-VIII).

aussi une suite d'*ekphraseis*, n'ont pas de destinataire identifiable. En fait, ce destinataire est pluriel, pluralisé par la situation d'énonciation. Sur le ton de la confiance, les envois ont précisément pour rôle de problématiser et de fictionnaliser le rapport destinataire-destinateur (et plus fondamentalement le rapport loculaire-locuteur), c'est-à-dire de relancer inlassablement une intrigue amoureuse et philosophique à partir d'épisodes «réels» de la vie de Derrida où, par exemple, le philosophe trouve une série de cartes postales improbables montrant un Socrate écrivant sous la dictée de Platon. D'ailleurs, les références à Platon et à sa signature, nous le verrons, se multiplient: se *réfractent* et se *diffractent*.

Ce texte fort complexe fait dire au narrateur de ces lettres lui-même: «ce qui dérouté surtout dans [le] dépistage [des lecteurs et des commentateurs], c'est que le simulacre épistolaire ne soit pas stabilisable, installable [...]. Si l'imposture était parfaitement organisée, y aurait [*sic*] toujours de l'espoir, un principe de "départ", un partage serait possible»¹⁶. Dans son article «*La Carte postale* ou l'impossible discours amoureux», Jean-Xavier Ridon met le doigt sur l'importance de la dimension épistolaire dans ce texte: «le cadre de l'épistolarité permet à Derrida de placer son lecteur dans la problématique de l'envoi où l'écriture tente désespérément de combler une absence: absence du destinataire pour l'expéditeur mais aussi absence du lecteur pour Derrida»¹⁷. Les «Envois» se présentent finalement dès les premiers abords moins comme une correspondance – ce qu'ils représentent formellement – que comme un *reste*: «vous pourriez [les] considérer [...] comme les restes d'une correspondance récemment détruite. Par le feu ou par ce qui d'une figure en tient lieu, [la] langue de feu»¹⁸. Un blanc de cinquante-deux signes marque comme on le sait un passage «supprimé» par l'«auteur» avant la publication. Selon Benoît Peeters, le biographe de Derrida, «[t]out est dit dans les "Envois", mais sur un mode subtilement piégé qui rend à jamais indécidable la frontière entre l'intime et le public, entre le témoignage et la fiction»¹⁹.

C'est dans ce contexte et donc dans le cadre particulier de cette fiction épistolaire déroutante que Derrida utilise l'expression «performatif», il s'agit d'un titre que le destinataire des «Envois» (nous ne pouvons plus tout à fait l'assimiler à Derrida) réservait à Platon:

¹⁶ Derrida, *La Carte postale*, 98.

¹⁷ Jean-Xavier Ridon, «*La Carte postale* ou l'impossible discours amoureux», *Dalhousie French Studies* (vol. 22, n° 1, 1992), 112.

¹⁸ Derrida, *La Carte postale*, 7.

¹⁹ Benoît Peeters, *Derrida* (Paris: Flammarion, coll. «Grandes biographies», 2010), 385.

Voilà le maître du performatif, il t'écrit: c'est bien moi, voici ma signature, tu pourras la reconnaître, elle est authentique et pour être plus sûr, elle vient en premier lieu, en haut à gauche, je soussigné, et non en bas à droite: que le commencement de cette lettre soit simultanément pour toi le symbole qu'elle est bien de moi²⁰.

Remarquons d'abord que ce commentaire sur Platon et sur sa signature *performatif* est chronologiquement imprécis dans cette fiction. Contrairement à la grande majorité des «Envois» qui sont en effet datés avec précision (du 3 juin 1977 au 17 novembre 1979), le passage en question est «sans date». Sa position dans l'enchaînement narratif de ce texte laisse toutefois entendre qu'il a été écrit entre le 9 janvier et le 20 avril 1978. Quelques mois auparavant, le destinataire confiait que la découverte de l'image (une carte postale) montrant le couple (inversé) Socrate/Platon²¹ à la Bodleian Library d'Oxford avait suscité chez lui le désir de revisiter une autre correspondance, celle que l'on attribue généralement à Platon: «J'avais envie de relire ces *Lettres* [de Platon] en pensant que je décrirai peut-être *Socrates and Plato* pour introduire au *Legs de Freud*»²². Les références à Platon vont dès lors se multiplier. Tantôt, Derrida commentera le «vrai» Platon à partir de ses lettres et de son œuvre, tantôt ce sera le tour du plato²³ de l'image, celui qui symboliserait en acte l'inversion même de l'histoire de la métaphysique. Dans le passage qui nous concerne, le destinataire s'intéresse au tout début de la «Lettre XIII»:

sachez donc que lui, si c'est bien lui, «Plato», inscrivait son symbole au début de son épistole pour en garantir l'authenticité. Mais comme il le dit dans une lettre dont l'authenticité n'est pas absolument assurée, c'est la Treizième, vous pourrez toujours vous accrocher: «*Arkhè soi tes epistoles esto kai ama sumbolon oti par emou estin*». Voilà le maître du performatif [...]»²⁴.

²⁰ Derrida, *La Carte postale*, 98.

²¹ Il s'agit de l'image tirée d'un «*fortune-telling book*» (XIII^e siècle). «*Socrates and Plato, frontispiece of Prognostica Socratis basilei*» est l'ouvrage du moine historien et illustrateur anglais Matthew Paris (v. 1200-1259). Il est conservé à la bibliothèque et des reproductions sont offertes à la boutique de souvenirs. C'est aussi l'image qui servira de couverture à l'édition originale française de *La Carte postale*. En 2015, on pouvait voir l'original à la Weston Library (Oxford) et les cartes postales souvenirs ne se vendaient plus.

²² Derrida, *La Carte postale*, 65.

²³ Nomination anglaise (*Plato* et non *Platon*) et «p» minuscule, ce qui respecte la typographie de l'image évoquée plus haut à partir de laquelle se fait le commentaire.

²⁴ Derrida, *La Carte postale*, 148. Joseph Souilhé traduit «*Ἀρκή σοι τῆς ἐπιστολῆς ἔστω καὶ ἄμα σύμβολον ὅτι παρ' ἐμοῦ ἐστίν*» par «Que le début de ma lettre soit en même temps pour toi le signe de son authenticité». Voir Platon, «Lettre XIII» et «IG», dans *Œuvres complètes. Tome XIII – Lettres*, texte établi et trad. fr. Joseph Souilhé (Paris: Les Belles Lettres, 1949), 81.

Dans cette lettre, qui est aussi la dernière du corpus assemblé sous l'intitulé *Lettres de Platon*, l'auteur de *La République* s'adresse à Denys II (tyran de Syracuse) et se montre étonnamment flatteur. Luc Brisson traduit de la manière suivante l'incipit de la lettre sur laquelle se penche Derrida: «Que le début de cette lettre soit en même temps un signe qui te permette de reconnaître qu'elle est bien de moi»²⁵. C'est sur cette question de l'authenticité, ou plus justement de l'inauthenticité, voire du simulacre, que se fonde la pensée du «perverformatif».

La formule introductive de la lettre de Platon – et par extension celle de l'auteur de *La Carte postale* qui selon l'anecdote rapportée par Benoît Peeters avait dédié tous ses exemplaires «À toi»²⁶ – est en effet très «perverse»: elle assure la validité du billet au moins autant qu'elle alerte le lecteur sur sa possible fausseté. Si Derrida remarque par euphémisme que son «authenticité n'est pas *absolument* assurée» (nous soulignons), il faut de notre côté insister sur le fait que, déjà au sortir de l'Antiquité, sa provenance est fortement mise en doute²⁷. À vrai dire, la provenance de toutes les lettres platoniciennes est contestable et déchire les spécialistes depuis plusieurs siècles. Seule la «Lettre VII» – d'ailleurs la plus connue – bénéficie d'une certaine crédibilité selon les experts²⁸, mais même cette crédibilité n'en assure pas l'authenticité de la signature hors de tout doute. Le destinataire des «Envois» poursuit ainsi: «Voilà le maître du perverformatif, il t'écrit: c'est bien moi, voici ma signature [...] que le commencement de cette lettre soit simultanément pour toi le symbole qu'elle est bien de moi». Le tout est «vicieux», dit Derrida, *perverformatif*, parce que d'un même geste il y a instauration et transgression de l'authenticité que ce «*plato*» prétend assurer – remarquons par ailleurs le glissement subtil de Platon à *plato* («lui, si c'est bien lui, "Plato"»). Derrida ajoute: c'est «visiblement à destination de Searle et compagnie, de toute leur axiomaticque [*sic*] du sérieux/pas sérieux»²⁹.

²⁵ Platon, «Lettre XIII», dans *Lettres*, trad. fr. Luc Brisson (Paris: Garnier-Flammarion, 1987, rééd., 2004), 279, [360a].

²⁶ Peeters, *Derrida*, 387: «À la fin de l'hiver 1980, lorsqu'il adresse *La Carte postale* à ses proches, Derrida semble s'être servi de manière à peu près systématique de la formule "à toi", ce qui générera quelques malentendus [...]. Chaque lecteur, et plus encore chaque lectrice, peut avoir le sentiment que le livre lui est personnellement destiné.»

²⁷ Voir Platon, *Lettres*, trad. fr. L. Brisson, 275-276.

²⁸ Sur ce point, lire la première partie de l'«Introduction» de Luc Brisson (*ibid.*, p. 9-60; voir aussi p. 275-276). Brisson conclut d'ailleurs: «Pour ma part, j'aurais tendance à considérer comme seule authentique la *Lettre VII*» (*ibid.*, p. 20).

²⁹ Derrida, *La Carte postale*, 148.

2. Perverformativité: pistes de réflexion

Ce passage particulièrement dense et retors appelle au moins quatre considérations sur lesquelles s'appuiera le reste de notre démonstration.

Première considération. La notion de «performatif» peut effectivement se considérer selon Derrida comme la condition de possibilité de la promesse performative. À tout le moins, il n'est pas rare de voir associées les idées de pervers/perversion et de performatif par Derrida. Dans *Dire l'événement est-ce possible?*, par exemple, il utilise le substantif «pervertibilité» au détour d'une discussion sur le constatif et le performatif pour rendre compte très clairement de cette condition *sine qua non* de la promesse: «il faut que cette pervertibilité soit au cœur de ce qui est bon, de la bonne promesse, pour que la promesse soit ce qu'elle est; il faut qu'elle puisse ne pas être promesse, qu'elle puisse être trahie pour être possible. [...] Si la promesse était automatiquement tenue, ce serait une machine, un ordinateur, un calcul»³⁰. Nous retrouvons aussi cette même association dans «Avances», la préface que Derrida écrit au *Tombeau du dieu artisan* de Serge Margel. Dans ce texte qui porte aussi sur le performatif de promesse, cette dernière «en bonne logique “performative” [...] suppose une bonne volonté [...]. À moins qu'elle ne se *pervertisse* en sa destination essentielle»³¹. Même logique, donc, dans ces textes et même manière de la présenter: «Pour qu'une promesse *reste* promesse, ne faut-il pas qu'elle *risque* alors, c'est sa hantise, qu'elle risque continûment, incessamment, dans une imminence interminable, de se *pervertir* en menace?»³².

Deuxième considération. La notion de «performatif» n'est pas simplement la notion de *performativité* entendue au sens austinien, c'est-à-dire comme la caractéristique de certaines énonciations qui, selon le contexte et en vertu d'une forme d'autorisation, ont la capacité de produire une action³³. Le performatif présente plutôt pour Derrida une force de rupture. Dans

³⁰ J. Derrida, «Une certaine possibilité impossible de dire l'événement», dans *Dire l'événement, est-ce possible ?*, avec Gad Soussana et Alexis Nouss (Paris: L'Harmattan, coll. «Esthétiques», 2001), 109.

³¹ J. Derrida, «Avances» préface à Serge Margel, *Le tombeau du dieu artisan – Sur Platon* (Paris: Les Éditions de Minuit, 1995), 25. Nous soulignons. Voir aussi J. Derrida, «Questions à Jacques Derrida», dans Marc Crépon et Marc de Launay (dir.), *La philosophie au risque de la promesse*, (Paris: Bayard, 2004), 197.

³² Derrida, «Avances», 42.

³³ À ce sujet, voir notamment l'excellente présentation de Raoul Moati intitulée *Derrida/Searle. Déconstruction et langage ordinaire* (Paris: PUF, 2009) et notre article «Du performatif à la performance: la “performativité” dans tous ses états», *Revue Sens public*, octobre 2016, [en ligne], disponible sur URL: < <http://www.sens-public.org/article1216.html> >.

«Signature Événement Contexte», Derrida s'attache en effet plutôt à la question de l'*itérabilité* de l'énoncé performatif et aux conséquences d'un tel postulat. Pour lui, il est clair qu'Austin a sous-estimé le fait que chaque mot d'un énoncé performatif est *itérable*, c'est-à-dire non seulement répétable, mais structurellement accidentel à son contexte de production ou d'énonciation. Chaque mot, nous dit en substance Derrida, est une marque et se caractérise pour cette raison par sa «force de rupture avec son contexte»³⁴. Pris dans un procès de répétitions, le mot n'est alors jamais identique à lui-même: l'énoncé constatif manque toujours un peu ce qu'il dit et l'énoncé performatif manque toujours un peu ce qu'il fait. Pour Moati, ceci expliquerait que le «pouvoir performatif échappe systématiquement à l'intention qui la mobilise dans une prestation performative contextualisée»³⁵. Dans *La condition postmoderne*, Jean-François Lyotard suggère qu'une telle performativité «met le calcul des interactions à la place de la définition des essences, il fait assumer aux “joueurs” la responsabilité non seulement des énoncés qu'ils proposent, mais aussi des règles auxquelles ils les soumettent pour les rendre acceptables»³⁶. En ce sens, et contrairement à ce que proposait peut-être Charles Ramond, la *perverformativité* du Platon/*plato* des «Envois» de *La Carte postale* est plus que le simple *signal* d'une menace qui guette. En fait, il s'agit plutôt dans ce contexte de ce que nous pourrions appeler temporairement et très maladroitement un performatif «négatif», à savoir un énoncé qui instaurerait sa propre possibilité de transgression. Pour le dire clairement, s'il s'agissait d'un énoncé performatif, alors dire «je suis Platon» assurerait de manière conventionnelle l'authenticité du locuteur qui en fait l'énonciation ou raterait carrément sa cible. Plutôt, dans le contexte des «Envois» qui réitère celui de la *Lettre XIII* et de l'image de la fameuse carte postale, c'est précisément cet énoncé qui rend *et possible et douteuse* cette «authenticité». Nous serions ainsi en présence de ces «rapports de forces muettes, mais déjà hantées par l'écriture, où s'établissent les conditions d'un performatif, les règles du jeu et les limites de la subversion»³⁷ dont parle Derrida dans «Préjugés. *Devant la loi*».

Troisième considération. N'étant pas purement un performatif et contrairement à ce que pourrait laisser entendre ce que nous venons tout juste d'annoncer, le «perverformatif» n'est pas non plus simplement le *contraire*

³⁴ J. Derrida, «Signature Événement Contexte», dans *Limited Inc*, présentation et traduction d'Elisabeth Weber (Paris: Galilée, coll. «La philosophie en effet», 1990), p. 30.

³⁵ Moati, *Derrida/Searle*, 68.

³⁶ Jean-François Lyotard, *La condition postmoderne. Rapport sur le savoir* (Paris: Éditions de Minuit, coll. «Critique», 1979), 100.

³⁷ J. Derrida, «Préjugé. *Devant la loi*», dans *La Faculté de juger, Colloque de Cerisy (1982)* (Paris: Éditions de Minuit, coll. «Critique», 1985), 134.

ou le *négatif* de la performativité ni sa corruption. Nous pourrions plutôt parler d'un *espace* institué et joué, conscient mais mis en scène, de flottement *indécidable* – comme souvent chez Derrida – entre le performatif et son retournement, entre celui-ci et, si l'on veut, son *effet pervers*. En ce sens, une logique de la *perverformativité* n'est pas très loin de celle du *fort/da* (aller/retour, proximité/éloignement, négation/affirmation) de l'enfant à la bobine de Freud dans *Au-delà du principe de plaisir*³⁸ et dont il est question ailleurs dans les «Envois» et bien sûr dans «Spéculer – Sur Freud», texte où Derrida met en scène cette oscillation elle-même.

Quatrième considération. Dans le cadre narratif des «Envois», le destinataire de cette «Lettre XIII» n'est pas Platon, mais *plato* et pour cette raison précise la question de la fiction performative devient particulièrement importante. Dans ce récit, un narrateur/destinateur du nom de Jacques Derrida est justement en train de *spéculer* – c'est le cas de le dire – à partir d'une image qui s'avère «un performatif illustré qui n'en finit plus»³⁹. Les effets de miroir entre la réalité et la fiction, entre la *vraie réalité* et la *fausse fiction*, entre la *fausse réalité* et la *vraie fiction*, se reproduisent et s'appellent ainsi continuellement dans ce texte. Le narrateur écrit bien «sachez donc que lui, si c'est bien lui, “Plato”»⁴⁰, contrevenant ou contrefaisant de manière perverse sa propre règle en utilisant le «P» majuscule (ni *plato* ni Platon). La *perverformativité*, si nous voulons la comprendre comme la performance d'une possibilité de transgression, se joue en ce sens non seulement dans le commentaire, mais aussi sur le plan du commentateur qui organise sa fiction épistolaire. Il se pourrait bien que tout le projet des «Envois» soit lui-même en ce sens *perverformatif*, ce qui ferait de Derrida (ou du moins du destinataire des lettres qui porte ce nom) l'*authentique* «maître du perverformatif». C'est ce que nous tenterons d'examiner à partir de maintenant.

3. Un autre «maître du perverformatif»

Affirmer, comme nous venons de le faire, que le projet «perverformatif» du *plato* de la carte postale ou du Platon de la «Lettre XIII» est aussi celui de Derrida dans les «Envois» n'est pas si risqué. Dès le départ, l'auteur présente son projet ainsi: «C'est la démonstration que je voudrais *performer*, je suis

³⁸ Sigmund Freud, «Au-delà du principe de plaisir», dans *Essais de psychanalyse*, trad. fr. Jean Laplanche et Jean-Bertrand Pontalis (Paris: Payot, coll. «Petite bibliothèque», 2001), 47-128. Voir notamment: 57-62.

³⁹ Derrida, *La Carte postale*, 108.

⁴⁰ Derrida, *La Carte postale*, 148. Nous soulignons.

dans ce livre Platon, [...] le plus *sérieusement* du monde»⁴¹. Il ajoute même, quelques lignes plus loin: «Voilà l'inversion qui m'intéresse [...], l'inversion que le dessein de [Matthew] Paris⁴², telle que *pour toi je l'hallucine*, me paraît emblématiser»⁴³. Parmi les lectures les plus fréquentes que l'on fait des «Envois», l'hypothèse de la transgression est ainsi la plus souvent évoquée. Plusieurs critiques ont effectivement laissé entendre que ce texte de Derrida avait comme ambition première la transgression *elle-même*. Dans l'article «*From Letters to Literature: La Carte postale in the Epistolary Genre*»⁴⁴, par exemple, Shari Benstock montre précisément que les «Envois» de Derrida *mettent en scène* plusieurs formes de transgression et, au premier chef, celle de la frontière entre la correspondance [*letters*] et la littérature. C'est aussi l'intuition de Jean-Xavier Ridon pour qui «Derrida joue sur un modèle dont il transgresse tous les ressorts» parce que dans ce texte étrange, justement, «nous ne retrouvons pas du tout le style épistolaire [attendu] que nous pouvons découvrir dans les grands romans du genre du XVIII^e siècle»⁴⁵. Pour Benstock, il s'agit d'examiner comment la forme épistolaire dans ce texte sert et transgresse simultanément la loi du genre [*generic law*]⁴⁶. Cela passe d'abord pour elle par la transgression de ce que l'auteure nomme la loi *phallogocentrique* du genre épistolaire «dans laquelle une héroïne féminine écrit sous la dictée (sous la plume [*pen*]) d'un auteur mâle qui s'approprie sa féminité et sa créativité»⁴⁷. Or les «Envois» renverraient aussi en miroir à toute une diversité de transgressions: «En se déplaçant à travers le système postal du désir dans *La Carte postale*, les envois transgressent et sillonnent [*criss-cross*] constamment la frontière entre réalité sociale et contextes psychiques, entre histoire et culture, [...] entre la théorie littéraire et l'application critique»⁴⁸. L'auteure admet du coup qu'il y a non seulement transgression, mais enchevêtrement, interpénétration [*criss-cross*]. Benstock conclut, et ceci nous intéresse particulièrement: «il n'y a que ces lieux

⁴¹ Derrida, *La Carte postale*, 59. Nous soulignons.

⁴² En l'occurrence l'inversion rendue possible grâce à l'image de *plato* et *Socrates* de la Bodleian Library. Remarquons au passage le jeu homophonique entre «dessein» et «dessin».

⁴³ Derrida, *La Carte postale*, 59. Nous soulignons.

⁴⁴ Shari Benstock, «*From Letters to Literature: La Carte postale in the Epistolary Genre*», *Genre* (vol. 18, n° 3, 1985), 257–295.

⁴⁵ Ridon, «*La Carte postale* ou l'impossible discours amoureux», 112.

⁴⁶ Benstock, «*From Letters to Literature: La Carte postale in the Epistolary Genre*», 257.

⁴⁷ Benstock, «*From Letters to Literature: La Carte postale in the Epistolary Genre*», 270. Nous traduisons.

⁴⁸ Benstock, «*From Letters to Literature: La Carte postale in the Epistolary Genre*», 264. Nous traduisons.

fictionnels pervers qui puissent nous mener aux perversions que cette fiction inscrit elle-même»⁴⁹. David Wills dans «Post/Card/Match/Book/Envois/Derrida»⁵⁰ et Brian Duren dans «La Carte postale by Jacques Derrida»⁵¹ reprennent aussi, chacun à sa manière, cette impression: «Comme cette histoire est subversive par rapport aux conventions qu'elle utilise!»⁵² La thèse de la dimension transgressive des «Envois» est par conséquent monnaie courante, mais ce que bon nombre de commentateurs passent sous silence encore une fois, c'est que cette prétendue transgression est elle-même mise en échec par le dispositif perverformatif. Le destinataire des «Envois» qui, dans la fiction, dit dans une formulation pour le moins retorse «[s]'écrire des lettres pour eux»⁵³ ne cache pas au demeurant «l'innocente perversité de [son] projet»⁵⁴, qui est tout entier construit sur la feinte et le reversement: «je feins de dire la vérité en feignant de feindre»⁵⁵. Tout cela annonce par ailleurs le discours sur la fiction comme feinte de la feinte que nous retrouverons dans «Le facteur de la vérité» et sur lequel reviendra Derrida beaucoup plus tard, dans le *Séminaire la Bête et le souverain*⁵⁶. Dans «Circonfession», Derrida persiste en ce sens, rappelant «le secret qui demandait, comme un souffle, la “perversité” de la C[arte] P[ostale]»⁵⁷. C'est peut-être là, sur la limite, que le narrateur-destinataire-auteur se montre sous son aspect le plus franchement perverformatif.

Que l'entreprise des «Envois» soit *perverformative*, il faut maintenant le concevoir de deux manières, à savoir dans son rapport à la langue elle-même et dans sa mise en scène. Réfléchissant à sa propre pratique d'écriture dans

⁴⁹ Benstock, «From Letters to Literature: La Carte postale in the Epistolary Genre», 265. Nous traduisons.

⁵⁰ David Wills, «Post/Card/Match/Book/Envois/Derrida», *SubStance* (vol. 13, n° 2, 1984), p. 19-38, repris sous le titre «Matchbook», dans *Matchbook. Essays in deconstruction* (Stanford: Stanford University Press, 2005), 45-68.

⁵¹ Brian Duren, «La Carte postale by Jacques Derrida», *SubStance* vol. 12, n° 2 (1983), 108-114.

⁵² Duren, «La Carte postale by Jacques Derrida», 111. Nous traduisons.

⁵³ Derrida, *La Carte postale*, 78.

⁵⁴ Derrida, *La Carte postale*, 197. Nous soulignons.

⁵⁵ Derrida, *La Carte postale*, 94.

⁵⁶ Voir J. Derrida, *Séminaire La bête et le souverain. Volume I (2001-2002)*, Michel Lisse, Marie-Louise Mallet et Ginette Michaud (éds.) (Paris, Galilée, coll. «La philosophie en effet», 2008), 176: «Sans ré-ouvrir à ce point [le débat sur *La Lettre volée*], notons ici l'acuité réflexive du mot de “fiction”. Le concept vers lequel il se porte, ce n'est plus seulement celui de la *figure* ou de la simple *feinte*, mais celui, réflexif et abyssal, d'une *feinte feinte*». Derrida souligne.

⁵⁷ J. Derrida, «Circonfession», dans *Jacques Derrida*, avec Geoffrey Bennington (Paris: Le Seuil, coll. «Les contemporains», 1991, rééd., 2008), 290.

le texte qu'il est en train d'écrire, mais aussi plus généralement à son rapport au langage, Derrida mentionne dans un extrait: «[i]ls vont peut-être juger cette écriture trop adroite, virtuose dans l'art de détourner, peut-être *perverse* pour ce qu'elle s'aborde [remarquons l'homonymie s'aborde/saborde] de partout et de nulle part, [...] offerte à ses propres coups, jusqu'à la fin se réservant tout»⁵⁸. Ce faisant, l'auteur se montre particulièrement perspicace par rapport à ce qui est en train de se jouer sous les yeux d'un lecteur qui n'a d'autre choix que d'être complice. Oui, d'une part, l'écriture derridienne est «adroite», elle sert bien par son aspect composite et volontairement obscur le propos ainsi matérialisé de l'auteur, mais, d'autre part, l'écriture *elle-même* rend possible cette perversité. Les mots et la langue, l'écriture «offerte à ses propres coups», sont à la fois ce qui procède de la volonté de Derrida et ce qui excède, ou précède – *toujours déjà* –, cette écriture volontairement organisée: «cette perversion d'abord je la traite. Elle n'est pas la mienne, elle appartient à cette écriture dont tu me sais, toi seule, malade»⁵⁹. Les mots et la langue contiendraient leur propre perversité, c'est du moins l'idée sur laquelle reviendra Derrida quelques années plus tard, cette fois en dehors de la fiction performatrice, dans un entretien avec Peter Brunette et David Wills: «Je suis très amoureux des mots et en tant que quelqu'un qui est amoureux des mots, je les traite comme des corps qui contiennent leur propre perversité»⁶⁰. Nous approchons de la sorte du cœur intangible de la pensée derridienne et du problème de l'origine, de la différance et de la dissémination. Le «désastre» de la langue, terme qu'il faut aussi entendre au sens blanchotien, mais non moins sa chance – il faut le souligner –, c'est la part de perversité qui investit chaque signifiant, sa possibilité de *mal tourner*: «Le désastre, avant je disais le carnage, c'est cette maudite part de *par* en chaque mot»⁶¹, c'est-à-dire cette fatalité de devoir toujours désigner ceci *par* cela. Ici, il faudrait faire signe vers ce que dit Derrida du «proème» *Fable* de Francis Ponge («Par le mot *par* commence donc ce texte»⁶²) auquel il revient souvent. Ce poème «révèle et *pervertit*, ou plutôt met à jour, par une légèr

⁵⁸ Derrida, *La Carte postale*, 239. Nous soulignons.

⁵⁹ Derrida, *La Carte postale*, 239.

⁶⁰ J. Derrida, «Les arts de l'espace. Entretien avec Peter Brunette et David Wills», trad. fr. Cosmin Popovici-Toma, dans *Penser à ne pas voir. Écrits sur les arts du visible 1979-2004*, Ginette Michaud, Joana Masó et Javier Bassas (éds.) (Paris: Éditions de la Différence, coll. «Essais», 2013), 35.

⁶¹ Derrida, *La Carte postale*, 131.

⁶² Voir Francis Ponge, «Fable», dans *Œuvres complètes, t. I*, Bernard Beugnot (éd.) (Paris: Gallimard, coll. «Bibliothèque de la Pléiade», 1999), 176: «Par le mot *par* commence donc ce texte/ Dont la première ligne dit la vérité,/ Mais ce tain sous l'une et l'autre/ Peut-il être toléré ?/ Cher lecteur déjà tu juges/ Là de nos difficultés.../ (APRÈS sept ans de malheurs/ Elle brisa son miroir.)» Ponge souligne.

perturbation, l'étrange structure de l'envoi ou du message», nous dit Derrida dans *Psyché*. Dans le passage de *La Carte postale*, le «par» subit d'ailleurs une étrange inversion (perversion ou contamination ?) dès la phrase suivante. Du *par* performatif, nous passons au *per* perverformatif sans la moindre transition: «Ce per entre nous, [enchaine directement Derrida,] c'est le lieu même du désastre, la chance peut toujours lui manquer»⁶³. Insistant sur le signifiant «per» – qui peut vouloir dire tour à tour à *travers*, *pendant*, *au moyen de*, *de bout en en bout* ou encore marquer la *dévi*ation⁶⁴ –, le destinataire ajoute encore: «Per, c'est la poste, la halte, la souffrance. Cette loi, doux seigneur, est entre tes mains. Joue bien»⁶⁵.

Par ailleurs, le projet est aussi *perverformatif* dans sa *mise en œuvre*, à savoir dans ce qui fait de lui une *œuvre* à proprement parler. Sur le plan générique, il ne faut pas oublier que ce texte qu'en anglais on n'hésite pas à qualifier de «*novel*»⁶⁶, mettant ainsi l'accent sur son aspect littéraire, est aussi une préface, c'est-à-dire une «sorte de fausse préface»⁶⁷ qui s'affiche comme un pastiche de la littérature épistolaire. Il se situe par conséquent à limite du discours critique et de la fiction, mais aussi de la littérature et de la correspondance, oscillant comme un «petit ver pervers»⁶⁸ dans tous ces interstices. Or, pour le philosophe, la littérature commence justement là où il y a de l'indécidable⁶⁹, c'est-à-dire une possibilité de substitution dans l'ordre des références et des instances. Pour reprendre les mots de Derrida dans *Passions*, «c'est parce que la littérature peut tout le temps jouer [...] de

⁶³ Derrida, *La Carte postale*, 131.

⁶⁴ Voir l'entrée «Per», dans le *Dictionnaire historique de la langue française*, Alain Rey (dir.) (Paris: Le Robert, 1998), 2652.

⁶⁵ Derrida, *La Carte postale*, 132.

⁶⁶ C'est au moins le cas chez Temma F. Berg dans «La Carte postale: *Reading (Derrida) Reading*», *Criticism* vol. 28, n.º 3 (1986), 323-340 et pour Brian Duren dans «La Carte postale by Jacques Derrida», p. 108-114. Gregory L. Ulmer («The Post-Age. La Carte postale: De Socrate à Freud et au-delà by Jacques Derrida», *Diacritics*, vol. 11, n.º 3 (1981), 39-56) et Laurent Milesi («Towards a Cryptanalysis: Genealogies of "Lit-Crypts" from Poe to the "Posts"», *Parallax*, vol. 15, n.º 1, 2009, 100-114) distinguent quant à eux ce genre du «*novel*».

⁶⁷ Derrida, *La Carte postale*, 194.

⁶⁸ Nous empruntons cette image à Derrida lui-même. Voir J. Derrida, «Un ver à soie. Points de vue piqués sur l'autre voile», dans *Voiles*, avec Hélène Cixous (Paris: Galilée, coll. «Incises», 1998), 85.

⁶⁹ Derrida précise ailleurs et très clairement: «ce qui *opère* et *fait œuvre* dans ce texte garde un rapport essentiel avec le jeu du cadrage et la logique paradoxale des limites qui introduit une sorte de perturbation dans le système "normal" de la référence, tout en *révélant* une structure essentielle de la référentialité». J. Derrida, «Préjugé. *Devant la loi*», dans *La faculté de juger*, 131. Derrida souligne.

l'exemplarité de tout ce qu'elle dit ou fait, que sa lecture est à la fois une interprétation sans fin, une jouissance et une frustration sans mesure: elle peut toujours vouloir dire, enseigner, donner plus qu'elle ne fait»⁷⁰. La littérature est cet espace conventionnel, précise encore Derrida dans «“Cette étrange institution qu'on appelle la littérature”»⁷¹, où il est permis au texte de *fonder*; de *confirmer*, de *s'assujettir* et de *refuser* la loi, une loi du texte.

4. Derrida[s], le texte, le lecteur: *devant la loi*

Pour Derrida, «chaque livre est une pédagogie destinée à former son lecteur»⁷². Indispensable à la fiction per(ver)formative, le lecteur peut en effet récuser, contourner ou répondre à la demande de cette loi du texte. «Préjugés. *Devant la loi*», d'abord écrit par Derrida pour la décade de Cerisy-la-Salle autour de Jean-François Lyotard en 1982, porte en partie sur la question du performatif en littérature. Pour l'essentiel, il s'agit d'une lecture de *Devant la loi* de Franz Kafka à partir de laquelle Derrida propose que «la littérature peut jouer la loi, la répéter en la détournant ou en la contournant»⁷³. Dans son examen de ce texte, Derrida montre que la nouvelle théâtralise, met en scène et en abyme notre rapport pervers, à la loi: un personnage attend toute sa vie devant la porte de la loi et la fait ainsi advenir littéralement. Pour Derrida, le lecteur est *lui-même* devant le texte comme le personnage de l'homme de la campagne dans la nouvelle de Kafka est devant la loi: «Malgré la non-identité [du texte] à soi de son sens ou de sa destination, malgré son illisibilité essentielle, sa “forme” se présente et se *performe* comme une sorte d'identité personnelle ayant droit au respect absolu»⁷⁴. Parce que la loi est «invisible et inaccessible»⁷⁵ dit Derrida dans «“Justices”», il s'agit d'un espace «d'espacement sans fin»⁷⁶ pour l'homme de la campagne (ou l'homme devant la loi, voire pour tout homme devant la loi). Chaque lecture ouvre donc ainsi un espace potentiellement transgressif, devient une comparaison «devant la loi» ou ce que Derrida nomme très souvent le *procès* du

⁷⁰ J. Derrida, *Passions. «L'offrande oblique»* (Paris: Galilée, coll. «Incises», 1993), 90.

⁷¹ J. Derrida, «“Cette étrange institution qu'on appelle la littérature”», dans *Derrida d'ici, Derrida de là*, Thomas Dutoit et Philippe Romanski (dir.) (Paris: Galilée, coll. «La philosophie en effet», 2009), 253-292.

⁷² J. Derrida, *Apprendre à vivre enfin*, entretien avec Jean Birnbaum (Paris: Galilée, coll. «La philosophie en effet», 2005), 32.

⁷³ J. Derrida, «Préjugé. *Devant la loi*», dans *La faculté de juger*, 134.

⁷⁴ Derrida, «Préjugé. *Devant la loi*», 128. Nous soulignons.

⁷⁵ J. Derrida, «“Justices”», dans *Appels de Jacques Derrida*, Danielle Cohen-Levinas et Ginette Michaud (éds.) (Paris: Hermann Éditions, coll. «Rue de la Sorbonne», 2014), 67.

⁷⁶ Derrida, «“Justices”», 67.

texte. Autrement dit, la loi partage avec la littérature ses interdits. Non pas que la loi et la littérature interdisent, mais plutôt elles sont *inter-dites*, explique Derrida. Toutes deux, elles procèdent d'un ou de plusieurs non-dits qui en assurent l'établissement, c'est-à-dire l'«identité juridique»⁷⁷.

Comme le montre encore Derrida dans «La loi du genre», le franchissement risque ainsi toujours «l'impureté, l'anomalie ou la monstruosité»⁷⁸. Dans ce texte qui porte principalement sur *La folie du jour*, un court «récit» de Maurice Blanchot – mais même cette catégorie de la fiction est remise en question par l'auteur –, il se demande s'il y aurait, «logée au cœur de la loi même, une loi d'impureté ou un principe de contamination»⁷⁹ et si, en ce sens, une certaine «condition de possibilité de la loi»⁸⁰ ne serait pas à proprement parler «l'*a priori* d'une contre-loi»⁸¹. Loi et contre-loi, donc, se «cite[raient] à comparaître et se récit[eraient] l'une l'autre ce procès»⁸², ce qui n'est d'ailleurs pas étranger à une certaine forme de perversion. Il s'agit de fait d'une «perturbation essentielle», ajoute Derrida, qui prendrait plusieurs formes et que l'on pourrait appeler de plusieurs noms: «division interne du trait, impureté, corruption, contamination, décomposition, *perversion*, déformation, cancérisation même, prolifération généreuse ou dégénérescence»⁸³. Dans *Force de loi*, Derrida aborde ainsi précisément la question de la nécessité d'un rapport transgressif à la loi dans sa relation intime à la *responsabilité*:

pour qu'une décision soit juste et responsable, il faut que dans son moment propre, s'il y en a un, elle soit à la fois réglée et sans règle, conservatrice de la loi et assez destructrice ou suspensive de la loi pour devoir à chaque cas la réinventer, la re-justifier, la réinventer au moins dans la réaffirmation et la confirmation nouvelle et libre de son principe. Chaque cas est autre, chaque décision est différente et requiert une interprétation absolument unique, qu'aucune règle existante et codée ne peut ni ne doit absolument garantir⁸⁴.

Si Derrida adopte enfin dans ce livre le point de vue précis de la décision juridique – le droit ne peut s'appliquer de manière «juste» que dans un rapport chaque fois renouvelé à la justice –, il faut bien comprendre qu'il n'y

⁷⁷ Derrida, «Préjugé. *Devant la loi*», 129.

⁷⁸ J. Derrida, *Parages* (Paris, Galilée, coll. «La philosophie en effet», 1986, rééd., 2003), 253.

⁷⁹ Derrida, *Parages*, 254.

⁸⁰ Derrida, *Parages*, 254.

⁸¹ Derrida, *Parages*, 254.

⁸² Derrida, *Parages*, 255.

⁸³ Derrida, *Parages*, 254. Nous soulignons.

⁸⁴ J. Derrida, *Force de loi. Le «fondement mystique de l'autorité»* (Paris: Galilée, coll. «La philosophie en effet», 1994), 51.

va pas autrement de toute loi et donc aussi de la loi du texte. S'appuyant sur la lecture que fait Miller du texte de Kafka dans *The Ethics of Reading*, Derrida nous rappelle, encore une fois dans «“Justices”», que répondre devant la loi, celle du «texte de l'autre»⁸⁵ par exemple, est un risque qui, «par la performativité de sa réponse, [menace] de faire plus ou moins que répondre fidèlement à la demande du texte, risqu[e] de mentir [...] en ne répondant pas loyalement tout en répondant de façon aussi probe que possible»⁸⁶. Ce serait une forme d'éthique du performatif. Ce qui se met donc performativement *en œuvre* dans les «Envois» rejoue en les performant ces inter-dits, et cela passe par les références brouillées, l'autocensure («les passages disparus sont signalés, au lieu même de leur incinération»⁸⁷) et les traces authentiques et inauthentiques (la fausse monnaie) qui tiennent lieu de signatures. Du reste, le lecteur, *lui-même pluriel*, est sollicité et son rôle est indispensable à cette «performativité» de la mise en scène. Derrida signale en effet la perversité en puissance de toute lecture:

Qui prouvera que le destinataire est le même, ou la même ? Et le ou la destinataire ? Ou qu'ils *ne* sont *pas* identiques ? À eux-mêmes ou à elles-mêmes d'abord ? Qu'ils forment ou non un couple ? Ou plusieurs couples ? Ou une foule ? Où serait le principe d'identification ? Dans le nom ? Non, alors, et quiconque veut faire preuve devient partie prenante de notre corpus. [...] Et ils nous aimeraient comme on aime des faussaires, des imposteurs, des *contrefacteurs* (ce mot me cherche depuis des années)⁸⁸.

Non seulement la fiction est permise, mais elle est empêchée par ces stratégies narratives et c'est bien ce qui est pervers. L'hypothèse de Steven Ungar est aussi que cette confusion ou ce brouillage passe en partie par le rôle qui est confié au lecteur ; il le remarque en pointant «la façon dont l'adresse discursive entraîne le lecteur dans une construction active de sens par une série d'associations implicites entre l'auteur, lecteur et le narrateur»⁸⁹. Le lecteur qui devient peut-être effectivement un personnage de ce «corpus» participe lui-même à la fiction per(ver)formative et, si cela se trouve, c'est lui le *pervers*. À ce sujet, Benoît Peeters confiait s'être pris au jeu: «je relis *La Carte postale* tentant de retrouver dans les circonlocutions de ces vraies-

⁸⁵ Derrida, «“Justices”», 61.

⁸⁶ Derrida, «“Justices”», 61.

⁸⁷ Derrida, *La Carte postale*, 8.

⁸⁸ Derrida, *La Carte postale*, 251. Derrida souligne.

⁸⁹ Steven Ungar, «*Forwarding Adresses: Discourses as Strategy in Barthes and Derrida*», *The Bulletin of the Midwest Modern Language Association* (vol. 15, n° 1, 1982), 8. Nous traduisons.

-fausses lettres d'amour des morceaux de son histoire»⁹⁰. Les «Envois» se révèlent conséquemment d'une remarquable *performativité* encore une fois, non pas parce qu'ils mettent en scène la transgression mais parce que, plus perversement encore, ils performant d'un même geste la loi du texte et la possibilité de sa transgression. C'est dans ce cadre précis, qui n'est plus seulement celui d'un acte de langage, que l'on peut parler de performatif. Dans l'exhortation du narrateur à ses destinataires (intra et extradiégétiques) qui orchestre en fait le projet pervers de cette fiction épistolaire et de ses lectures, on peut lire sous forme d'aveu une *captatio benevolentiae* renversée:

J e t'ai aussitôt mise dans une situation impossible: ne me lis pas, cet énoncé organise sa transgression à l'instant même où, par le seul événement d'une langue comprise (rien ne se passerait de tel pour qui n'est pas instruit dans notre langue), il fait la loi. Il oblige à violer sa propre loi, quoi qu'on fasse, et il la viole lui-même. Voilà à quoi il se destine, à la seconde. Il est destiné à se violer, et c'est toute sa beauté, la tristesse de sa force, la faiblesse désespérée de sa toute-puissance⁹¹.

Ce qu'il y a de plus pervers dans les «Envois» se trouve ainsi dans cette logique complètement retorse où, malgré tout ce qui est affirmé et infirmé dans le texte, il n'y a pas l'assurance d'une positivité ou d'une véracité de cette «honnêteté» du message. Dans cette correspondance, nous avertissait déjà David Wills en 1984⁹², il n'y a aucune garantie que le texte ne porte pas le message «secret» qu'il exclut pourtant continuellement.

5. Éthique et politique du performatif

Plus qu'un simple avertissement, donc, le néologisme «performatif» témoigne d'une volonté claire de penser ensemble la limite – toujours à performer – entre loi et transgression. En s'appuyant sur une conception de la langue où les mots «contiennent leur propre perversité»⁹³, en brouillant les pistes et en jouant *aussi* à faire croire qu'il y a brouillage des pistes, Derrida explore donc – en «philosophie» comme en «littérature» – la performativité «juridique» du texte littéraire et de l'essai philosophique en montrant que la loi *comme loi* est elle-même toujours perverse. Dans «“Justice”», Derrida

⁹⁰ B. Peeters, *Trois ans avec Derrida. Les carnets d'un biographe* (Paris, Flammarion, 2010), 93.

⁹¹ Derrida, *La Carte postale*, 66.

⁹² D. Wills, «*Post/Card/Match/Book/Envois/Derrida*», 19-38, et plus précisément 23 (rééd., 50).

⁹³ Derrida, «Les arts de l'espace», 35.

rappelle à quel point l'expérience idiomatique de la prononciation des lettres «J» et «G» qui s'inverse selon que l'on parle français ou anglais est étrange et perverse. De cette «performativité inventive»⁹⁴ de la langue, Derrida déduit que lorsque les règles nous «incitent à tricher» ou encore qu'elles «provoquent à enfreindre la loi», elles ont quelque chose de pervers: «Quand elles imposent l'usage de certaines lettres de l'alphabet à un français ou un *non native speaker*, par exemple pour laisser le *J* faire la loi, les règles du jeu (français et anglais) sont perverses»⁹⁵.

Au moment où Derrida réactualise cette notion de «perverformatif» dans *Marx & Sons*, c'est précisément pour la réinscrire dans un contexte, précise-il, de *repolitisation* du politique. *Marx & Sons* est une réponse de Derrida aux textes réunis dans l'ouvrage *Ghostly Demarcations* qui succède au colloque «*Whither Marxism?*» qui eut lieu en 1993, mais c'est aussi et surtout un texte où il clarifie sa position sur la manière d'hériter de la pensée de Marx, voire sur la manière d'hériter de toute pensée en général. Pour quiconque s'intéresse à la déconstruction et à l'héritage d'une pensée aussi rétive que celle de Jacques Derrida, cette question est centrale. Derrida y revient et justifie sa lecture dans *Spectres de Marx* comme «héritage fidèle-infidèle», c'est-à-dire «infidèle pour être fidèle»⁹⁶. Il ajoute un peu plus loin: «Comment répondre, comment se sentir responsable d'un héritage qui vous lègue des ordres contradictoires?»⁹⁷ Or c'est précisément à ce sujet que Derrida choisit de réactualiser et de commenter la notion de *perverformatif* qui – insistons sur ce point – n'avait pas été convoquée depuis vingt ans, à savoir depuis *La Carte postale*, et ne le sera pas non plus par la suite. Il le fait alors qu'il aborde les trois conséquences d'une lecture *transformatrice* qui se veut «une interprétation qui transforme ce qu'elle interprète»⁹⁸. Derrida ajoute, non sans une pointe d'ironie: «voilà une définition du performatif qui est aussi peu orthodoxe au regard de la *speech act theory* que de la XI^e des *Thèses sur Feuerbach*»⁹⁹. S'agissant de dépolitiser et de «repolitiser autrement un certain héritage de Marx», il est question de sortir le marxisme

⁹⁴ Derrida, «“Justices”», 24.

⁹⁵ Derrida, «“Justices”», 47.

⁹⁶ Derrida, *Marx & Sons*, 18.

⁹⁷ Derrida, *Marx & Sons*, 19.

⁹⁸ Derrida, *Marx & Sons*, 20. Derrida souligne.

⁹⁹ Derrida, *Marx & Sons*, 20. La onzième thèse de Marx sur Feuerbach stipule: «Les philosophes n'ont fait qu'interpréter le monde de différentes manières, ce qui importe c'est de le transformer». Derrida avait longuement commenté cette thèse dans son cours *Théorie et pratique*. Voir *Théorie et pratique. Cours de l'ENS-Ulm 1975-1976*, Alexander García Düttmann (éd.) (Paris: Galilée, coll. «La philosophie en effet», 2017).

de la «possessivité jalouse de tant de marxistes»¹⁰⁰. Le performatif, précise alors Derrida, «signifierait au moins deux choses, deux en un mot. Les deux choses ont un rapport essentiel à la nécessité de cette re-politisation, là où il me semble que, à certaines conditions, il faut y œuvrer»¹⁰¹. Il faut donc, nous dit Derrida, «œuvrer», mais comment ? Qu'est-ce en effet que «faire œuvre»? Ces deux «choses», performer et pervertir, c'est précisément cette idée de l'interprétation transformatrice qui est un risque abyssal et une chance immense. C'est aussi ce qu'il y a eu d'heureux dans la relance que fait Derrida du concept austinien de performatif, une relance *pervertissante* aux yeux des puristes, mais qui a ouvert les portes que l'on sait à commencer par l'extraordinaire postérité qu'a connue cette idée chez Judith Butler, comme le montre Jonathan Culler dans son texte «*The Fortunes of the Performative*»¹⁰². Derrida ne cache pas avoir été simultanément marqué et dérangé par le performatif austinien. Dans *Marx & Sons* encore, il confie: «j'ai depuis longtemps essayé de transformer du dedans la théorie du performatif, de la déconstruire, c'est-à-dire de la sur-déterminer elle-même, de la mettre en œuvre autrement, dans une autre "logique"»¹⁰³. Le geste dont parle ici Derrida et qu'il considère comme une responsabilité éthique, c'est en fin de compte celui de toute lecture, de Marx comme d'Austin.

Il s'agirait donc de *détourner* les textes – voilà le maître du performatif –, et c'est bien là l'un des gestes de la déconstruction: *détourner*, mais selon une stratégie éthique qui est typiquement derridienne, consistant à conserver du texte «sa lettre et sa langue»¹⁰⁴. Michel Lisse a formulé de manière très précise dans les deux tomes de *L'Expérience de la lecture*¹⁰⁵ ce que nous

¹⁰⁰ Derrida, *Marx & Sons*, 24. Derrida souligne.

¹⁰¹ Derrida, *Marx & Sons*, 27.

¹⁰² Jonathan Culler, «*Philosophy and Literature: The Fortunes of the Performative*», *Poetics Today* (vol. 21, n° 3, 2000), p. 503-519 ; traduit en français sous le titre «Philosophie et littérature : les fortunes du performatif», trad. fr. Marie de Gandt, *Littérature* (n° 144, 2006), 81-100.

¹⁰³ Derrida, *Marx & Sons*, 27.

¹⁰⁴ Cette expression est utilisée par Derrida au début de *Donner le temps* au sujet de l'exergue concernant Madame de Maintenon: «Comment pourrions-nous même détourner [ce fragment de lettre de Madame de Maintenon] comme je l'ai fait, tout en respectant sa lettre et sa langue ?». Voir J. Derrida, *Donner le temps I. La fausse monnaie* (Paris: Galilée, coll. «La philosophie en effet», 1991, rééd., 1998), 16. Ce passage est cité dans Michel Lisse, *L'Expérience de la lecture. 2. Le glissement* (Paris: Éditions Galilée, coll. «La philosophie en effet», 2001), 56. Voir aussi notre commentaire dans *Économie de la perversité baudelairienne. Une lecture de Donner le temps de Jacques Derrida* (Université de Montréal, Département des littératures de langue française, 2013), 163-168.

¹⁰⁵ Voir M. Lisse, *L'Expérience de la lecture I. La soumission* (Paris: Éditions Galilée, coll. «La philosophie en effet», 1998) et *L'Expérience de la lecture. 2. Le glissement*.

pourrions appeler avec lui une théorie derridienne de la lecture, fondée sur un double geste et, écrit-il, des «règles douces»¹⁰⁶: une manière autorisant la perversion des textes passant par l'«interprétation performative», qui se veut littéralement *perperformative*. Si l'altérité radicale de l'étrange idiome derridien appelle une traduction comme le suggère Marc Crépon dans *Langues sans demeure*, cet idiome nous invite aussi à la vigilance et au risque. La traduction de «l'idiome derridien», d'une «derridiomatique»¹⁰⁷ comme le propose Hélène Cixous, devrait dès lors se faire dans une langue tout aussi intraduisible, de manière fidèle-infidèle, sans demeure, une «risquéécriture»¹⁰⁸, dit encore Cixous, qui ne peut s'effectuer que dans la distance par rapport au maître. Il importe ainsi, encore aujourd'hui, de relire en ce sens les textes derridiens eux-mêmes – dans leurs gestes, leurs mises en scène, leur *écriture*, leur *performativité*. C'est à partir de ces textes – et *avec eux* – que doit s'élaborer une pensée *actuelle*, éthique et politique, de la déconstruction qui mise moins sur la rigidité d'un concept et d'un mot, par exemple «déconstruction» ou «performatif», que sur les mouvements qui, selon l'heureuse formulation de Jean-Luc Nancy, mettent en jeu et rejouent les tensions «dans la langue et dans le corps de la pensée»¹⁰⁹.

Bibliographie

- Shari Benstock, «From Letters to Literature: *La Carte postale* in the Epistolary Genre», *Genre* (vol. 18, n° 3, 1985).
- Temma Berg, F., «*La Carte postale*: Reading (Derrida) Reading», *Criticism* (vol. 28, n° 3, 1986).
- Maurice Blanchot, *L'entretien infini* (Paris: Gallimard, coll. «NRF», 1969).
- Thierry Briaul, «La spectralité dans les limites de la raison commune», communication faite au Collège International de philosophie, février 2003, [en ligne: < http://www.lasca.fr/pdf/esthetique_sens_commun/spectralite.pdf >; consulté le 18 août 2018].
- Hélène Cixous, *Insister – À Jacques Derrida* (Paris: Éditions Galilée, coll. «Lignes fictives», 2006).
- Nicholas Cotton, *Économie de la perversité baudelairienne. Une lecture de Donner le temps de Jacques Derrida* (Université de Montréal, Département des littératures de langue française, 2013) [en ligne], disponible sur URL: < <https://papyrus.bib.umontreal.ca/xmlui/handle/1866/10647> >; consulté le 18 août 2018].

¹⁰⁶ Lisse, *Le Glissement*, 189 *Ibid.*, p. 189.

¹⁰⁷ Hélène Cixous, *Insister – À Jacques Derrida* (Paris: Éditions Galilée, coll. «Lignes fictives», 2006), 74.

¹⁰⁸ Cixous, *Insister*, 17.

¹⁰⁹ Jean-Luc Nancy, «Que faire ?», dans *Appels de Jacques Derrida*, 94.

- , «Du performatif à la performance: la “performativité” dans tous ses états», *Revue Sens public*, octobre 2016, [en ligne], disponible sur URL: < <http://www.sens-public.org/article1216.html> >; consulté le 18 août 2018].
- Jonathan Culler, «Philosophy and Literature: The Fortunes of the Performative», *Poetics Today* (vol. 21, n° 3, 2000).
- , «Philosophie et littérature: les fortunes du performatif», trad. fr. Marie de Gandt, *Littérature* (n° 144, 2006).
- Hent de Vries, *Religion and Violence. Philosophical Perspectives from Kant to Derrida* (Baltimore et Londres: The Johns Hopkins University Press, 2002).
- , «Autour du théologico-politique», dans *Judéités. Questions pour Jacques Derrida*, Joseph Cohen et Raphael Zagury-Orly (dir.) (Paris: Galilée, coll. «La philosophie en effet», 2003).
- , *Religion et violence. Perspectives philosophiques de Kant à Derrida*, trad. fr. Marlène Jouan (Paris: Les éditions du CERF, coll. «Philosophie et théologie», 2013).
- Jacques Derrida, *La Carte postale, de Socrate à Freud et au-delà* (Paris: Flammarion, coll. «La philosophie en effet», 1980).
- , «Préjugé. *Devant la loi*», dans *La Faculté de juger. Colloque de Cerisy (1982)* (Paris: Éditions de Minuit, coll. «Critique», 1985).
- , *Parages* (Paris, Galilée, coll. «La philosophie en effet», 1986, rééd., 2003).
- , «Signature Événement Contexte», dans *Limited Inc*, présentation et traduction d’Elisabeth Weber (Paris: Galilée, coll. «La philosophie en effet», 1990).
- , «Circonfession», dans Jacques Derrida, avec Geoffrey Bennington (Paris: Le Seuil, coll. «Les contemporains», 1991, rééd., 2008).
- , *Donner le temps I. La fausse monnaie* (Paris: Galilée, coll. «La philosophie en effet», 1991, rééd., 1998).
- , *Passions. L’offrande oblique* (Paris: Galilée, coll. «Incises», 1993).
- , *Force de loi. Le «fondement mystique de l’autorité*» (Paris: Galilée, coll. «La philosophie en effet», 1994).
- , «Avances» préface à Serge Margel, *Le tombeau du dieu artisan – Sur Platon* (Paris: Les Éditions de Minuit, 1995).
- , «Un ver à soie. Points de vue piqués sur l’autre voile», dans *Voiles*, avec Hélène Cixous (Paris: Galilée, coll. «Incises», 1998).
- , «Une certaine possibilité impossible de dire l’événement», dans *Dire l’événement, est-ce possible?*, avec Gad Soussana et Alexis Nouss (Paris: L’Harmattan, coll. «Esthétiques», 2001).
- , *Marx & Sons* (Paris: PUF et Galilée, 2002).
- , *La philosophie au risque de la promesse*, Marc Crépon et Marc de Launay (dir.) (Paris: Bayard, 2004).
- , *Apprendre à vivre enfin, entretien avec Jean Birnbaum* (Paris: Galilée, coll. «La philosophie en effet»), 2005.

- , *Séminaire La bête et le souverain. Volume I (2001-2002)*, Michel Lisse, Marie-Louise Mallet et Ginette Michaud (éds.) (Paris: Galilée, coll. «La philosophie en effet», 2008).
- , «“Cette étrange institution qu’on appelle la littérature”», dans *Derrida d’ici, Derrida de là*, Thomas Dutoit et Philippe Romanski (dir.) (Paris: Galilée, coll. «La philosophie en effet», 2009).
- , «Les arts de l’espace. Entretien avec Peter Brunette et David Wills», trad. fr. Cosmin Popovici-Toma, dans *Penser à ne pas voir. Écrits sur les arts du visible 1979-2004*, Ginette Michaud, Joana Masó et Javier Bassas (éds.) (Paris: Éditions de la Différence, coll. «Essais», 2013).
- , «“Justices”», dans *Appels de Jacques Derrida*, Danielle Cohen-Levinas et Ginette Michaud (éds.) (Paris: Hermann Éditions, coll. «Rue de la Sorbonne», 2014).
- , *Théorie et pratique. Cours de l’ENS-Ulm 1975-1976*, Alexander García Düttmann (éd.) (Paris: Galilée, coll. «La philosophie en effet», 2017).
- Dictionnaire historique de la langue française*, Alain Rey (dir.) (Paris: Le Robert, 1998).
- Brian Duren, «La Carte postale by Jacques Derrida», *SubStance* (vol. 12, n° 2, 1983).
- Sigmund Freud, «Au-delà du principe de plaisir», dans *Essais de psychanalyse*, trad. fr. Jean Laplanche et Jean-Bertrand Pontalis (Paris: Payot, coll. «Petite bibliothèque», 2001).
- Michel Lisse, *L’Expérience de la lecture 1. La soumission* (Paris: Éditions Galilée, coll. «La philosophie en effet», 1998).
- , *L’Expérience de la lecture. 2. Le glissement* (Paris: Éditions Galilée, coll. «La philosophie en effet», 2001).
- Jean-François Lyotard, *La condition postmoderne. Rapport sur le savoir* (Paris: Éditions de Minuit, coll. «Critique», 1979).
- Laurent Milesi, «Towards a Cryptanalysis: Genealogies of “Lit-Crypts” from Poe to the “Posts”», *Parallax*, (vol. 15, n° 1, 2009).
- Raoul Moati, *Derrida/Searle. Déconstruction et langage ordinaire* (Paris: PUF, 2009).
- , *Derrida et le langage ordinaire* (Paris: Hermann, coll. «Le Bel Aujourd’hui», 2014).
- Jean-Luc Nancy, «Que faire ?», dans *Appels de Jacques Derrida*, Danielle Cohen-Levinas et Ginette Michaud (éds.) (Paris: Hermann Éditions, coll. «Rue de la Sorbonne», 2014).
- Benoît Peeters, *Derrida* (Paris: Flammarion, coll. «Grandes biographies», 2010).
- , *Trois ans avec Derrida. Les carnets d’un biographe* (Paris, Flammarion, 2010).
- Platon, *Œuvres complètes. Tome XIII – Lettres*, texte établi et trad. fr. Joseph Souilhé (Paris: Les Belles Lettres, 1949).

- , *Lettres*, trad. fr. Luc Brisson (Paris: Garnier-Flammarion, 1987, rééd., 2004).
- Francis Ponge, *Œuvres complètes, t. I*, Bernard Beugnot (éd.) (Paris: Gallimard, coll. «Bibliothèque de la Pléiade», 1999).
- Charles Ramond, *Le vocabulaire de Derrida* (Paris: Ellipses, coll. «Vocabulaire de...», 2001).
- , *Dictionnaire Derrida* (Paris: Ellipses, 2016).
- Jean-Xavier Ridon, «*La Carte postale* ou l'impossible discours amoureux», *Dalhousie French Studies* (vol. 22, n° 1, 1992).
- The Derrida Wordbook*, Maria-Daniella Dick et Julian Wolfreys (dir.) (Edimbourg: Edinburgh University Press, 2015).
- Gregory L. Ulmer, «The Post-Age. *La Carte postale: De Socrate à Freud et au-delà* by Jacques Derrida», *Diacritics*, (vol. 11, n° 3, 1981).
- Steven Ungar, «Forwarding Addresses: Discourses as Strategy in Barthes and Derrida», *The Bulletin of the Midwest Modern Language Association* (vol. 15, n° 1, 1982).
- David WILLS, «Post/Card/Match/Book/Envois/Derrida», *SubStance* (vol. 13, n° 2, 1984).
- , *Matchbook. Essays in deconstruction* (Stanford: Stanford University Press, 2005).

TRADUZINDO

O PROBLEMA DA PERSONALIDADE: CONFERÊNCIAS DE
HENRI BERGSON NA UNIVERSIDADE DE EDIMBURGO (1914)
THE PROBLEM OF PERSONALITY: HENRI BERGSON
AT THE UNIVERSITY OF EDINBURGH

RODRIGO BARROS GEWEHR¹
FERNANDO MONEGALHA²

Abstract: *The Personality problem is the title agreed upon to a series of lectures given by Bergson in the Gifford Lectures of 1914. Of these conferences, we know only the summaries, which were published in English in Mélanges, followed by a french translation of Martine Robinet. More recently, this french translation was revised and added with an extensive critical apparatus at the time of the publication of the Écrits philosophiques, the last volume of the critical edition of Bergson's work, published by PUF. The present translation is based on the original english text published in Mélanges, and enriched with the translation of Élie During's notes published in the aforementioned critical apparatus of the Écrits philosophiques.*

Key-words: Bergson; Personality; Mind; Élan.

Resumo: *O Problema da Personalidade é o nome dado a uma série de conferências proferidas por Bergson no quadro das Gifford Lectures em 1914. Dessas conferências, conhecemos apenas os resumos, que foram publicados em inglês na coletânea de textos Mélanges, seguidos na mesma obra de uma tradução para o francês de Martine Robinet. Mais recentemente, essa tradução*

Résumé: *Le problème de la personnalité est le titre donné à une série de conférences de Bergson prononcées à l'occasion des dans les conférences Gifford Lectures de 1914. De ces conférences, nous ne connaissons que les résumés, qui ont été publiés en anglais dans Mélanges, suivis d'une traduction française de Martine Robinet. Plus récemment, cette traduction française a*

¹ Professor do Instituto de Psicologia e da Pós-graduação em Filosofia da Universidade Federal de Alagoas (UFAL). Doutorado em psicanálise e psicopatologia pela Université Paris Diderot (2012). Email: rodrigo.gewehr@ip.ufal.br. ORCID: 0000-0002-3274-7032.

² Professor do Departamento de Filosofia da Universidade Federal de Alagoas (UFAL). Coordenador do Programa de Pós-graduação em Filosofia da UFAL. Doutorado em filosofia pela Universidade Federal de São Carlos (2016). Email: fmonegalha@uol.com.br. ORCID: 0000-0001-5271-6738.

para o francês foi revista e acrescentada de um extenso aparato crítico, por ocasião da publicação dos *Écrits philosophiques*, último volume da edição crítica da obra de Bergson, publicada pelas *Presses Universitaires de France*. A presente tradução de *O problema da personalidade* toma como base o texto original em inglês, publicado nos *Mélanges*, enriquecendo-o com a tradução das notas de Élie During publicadas no mencionado aparato crítico dos *Écrits philosophiques*.

Palavras-chave: Bergson; Personalidade; Espírito; Élan.

été révisée et ajoutée avec un appareil critique étendu lors de la publication des *Écrits philosophiques*, dernier volume de l'édition critique de l'œuvre de Bergson, publiée par PUF. La présente traduction est basée sur le texte anglais original publié dans *Mélanges* et enrichie de la traduction des notes d'Élie During publiées dans l'appareil critique susmentionné des *Écrits philosophiques*.

Mots-clés: Bergson; Personnalité; Esprit; Élan.

Introdução

O Problema da Personalidade é o nome dado a uma série de conferências proferidas por Bergson no quadro das *Gifford Lectures* em 1914. Dessas conferências, conhecemos apenas os resumos, que foram publicados em inglês na coletânea de textos *Mélanges* (p. 1051-1071), seguidos na mesma obra de uma tradução para o francês de Martine Robinet (p. 1071-1086). Mais recentemente, essa tradução para o francês foi revista e acrescentada de um extenso aparato crítico, por ocasião da publicação dos *Écrits philosophiques*, último volume da edição crítica da obra de Bergson, publicada pelas *Presses Universitaires de France*. A presente tradução de *O problema da personalidade* toma como base o texto original em inglês, publicado nos *Mélanges*, enriquecendo-o com a tradução das notas de Élie During publicadas no mencionado aparato crítico dos *Écrits philosophiques*. Contrariamente às conferências, que estão já em domínio público, as notas críticas estão submetidas a direitos autorais. Nesse sentido, somos particularmente gratos à PUF, que nos autorizou a publicação da integralidade das notas relativas a essa série de conferências proferidas por Bergson. cremos, com isso, estar oferecendo ao público de língua portuguesa não apenas a tradução de um texto essencial de Bergson, mas também a de um pormenorizado trabalho crítico, que em muito esclarece o projeto do filósofo francês. A respeito da presente tradução temos algumas observações a fazer:

- 1 A numeração das notas, bem como seu posicionamento no corpo do texto, seguem o esquema dos *Écrits philosophiques*, iniciando-se na nota 215 (p. 596) e encerrando-se na nota 277 (p. 607).

2. Nas notas, foram mantidas as remissões a outras partes dos *Écrits philosophiques*, fora do escopo desta tradução, indicadas pelos termos *supra* e *infra*, com as correspondentes páginas.
3. Nas notas, foram mantidas as siglas das obras adotadas nos *Écrits philosophiques*: DI (*Ensaio sobre os dados imediatos da consciência*), MM (*Matéria e memória*), R (*O riso*), EC (*A Evolução criadora*), ES (*A Energia espiritual*), DS (*As Duas Fontes da moral e da religião*), PM (*O Pensamento e o Movente*), M (*Mélanges*), C (*Correspondances*). A paginação indicada remete à edição crítica em francês.
4. Recorremos, nas notas, sempre que possível, às traduções já existentes em língua portuguesa da obra de Bergson: nesse caso, indicamos ao leitor, entre colchetes, as páginas da versão em português (as edições utilizadas, nesse caso, foram as da editora brasileira Martins Fontes), em seguida à paginação que corresponde à edição crítica dos *Écrits philosophiques*, conforme indicado na observação anterior.
5. Deixamos, nas notas, os títulos das obras em seu original, com exceção daquelas já publicadas em língua portuguesa.
6. Seguindo a terminologia utilizada para o termo *disorder* na tradução das conferências, utilizamos nas notas a palavra “desordem” para traduzir *troubles* (notas 257, 258, 259). Optamos, neste termo específico, por uma abordagem mais próxima ao texto original e à versão francesa do mesmo (que traduz *disorder* por *désordre*), ainda que, em português, recorra-se frequentemente ao termo “distúrbio” para traduzir *disorder* nos textos de psiquiatria e psicologia. No que diz respeito à palavra *mind*, salvo exceções indicadas no texto, optamos pelo termo “espírito”, aproximando nossa tradução da versão francesa, que se utiliza do termo *esprit* (a partir da conferência 3). Na conferência 9, optamos pelo uso de “ímpeto” para traduzir *impetus*. A versão francesa utiliza, neste caso, o termo *élan*.

Cabe ressaltar que tivemos conhecimento, quando finalizávamos nosso trabalho, da existência de outra tradução de *O problema da personalidade*, de autoria de Marcelo Marcos Barbosa Oliveira, publicada na revista Dois Pontos (Dois pontos:, Curitiba, São Carlos, volume 14, número 2, p. 251-267, dezembro de 2017). Mantivemos, contudo, nosso intento de publicar também essa versão em português, não somente por ela diferir nalgumas escolhas lexicais, mas sobretudo pelo importante aparato crítico que a acompanha, o qual cremos ser de grande valia para uma compreensão mais aprofundada da série de conferências de Bergson.

O problema da Personalidade²¹⁵

Henri Bergson

*** Primeira conferência**

Pode-se considerar o problema da personalidade como o problema central da filosofia. Isso se dá não somente por força do interesse que temos por saber o que somos – questão que será o tema específico do curso deste ano –, e tampouco por conta do interesse, talvez ainda maior, que haveria em saber qual é a nossa tarefa no mundo, de onde viemos e para onde vamos – questões que esperamos tratar no curso do próximo ano²¹⁶. Isto é assim porque se constata que todos os problemas filosóficos convergem para esse problema supremo, que aparece por conseguinte como o centro em torno do qual gravita, ou deveria gravitar, toda a filosofia²¹⁷.

O objetivo principal da filosofia foi sempre, em resumo, o de abarcar a totalidade das coisas em uma visão única: filosofar significa geralmente unificar. É bem verdade que esta unificação se pode dar de duas formas distintas. A primeira, praticada pelos filósofos gregos, consiste em reduzir a multiplicidade indefinida de coisas individuais a um certo número de *conceitos*, e estes, por sua vez, a uma ideia única que inclui tudo.

A segunda, que é o método da ciência e da filosofia moderna, consiste em estabelecer entre as coisas – ou melhor, entre fatos –, relações de dependência recíproca, expressas por leis, e supor que é possível, passo a passo, alcançar leis cada vez mais gerais até chegarmos a um princípio único ao qual tudo pode ser reduzido. Em ambos os casos, representamos finalmente o todo da realidade como um sistema coerente, o que garante completa satisfação ao nosso entendimento²¹⁸. Pois é na unidade perfeita que o entendimento encontra repouso.

Mas em ambos os casos defrontamo-nos com a dificuldade de encontrar um lugar para a personalidade, ou seja, de admitir individualidades reais que possuam uma independência efetiva, cada qual constituindo um pequeno mundo no seio do grande mundo. Esta é a razão pela qual uma doutrina filosófica, à medida que se torna mais sistemática, tende cada vez mais a absorver a pessoa humana no Todo.

Todavia, enquanto a filosofia se desenvolve desta forma para a máxima satisfação de nosso *entendimento*, cresce um protesto surdo da parte da *vontade* [*will*]. Este protesto se ergueu muitas vezes na história das doutrinas. Ele assume formas dialéticas: recebe o nome de ceticismo, de idealismo crítico, etc., mas na raiz de todos esses ataques dirigidos contra o dogmatismo metafísico existe, na realidade, uma revolta da *vontade*, que afirma assim sua independência.

Desta feita, não deveria o futuro pertencer a uma filosofia que procurasse reconciliar essas duas exigências, a da vontade e a do entendimento? O senso comum acredita na possibilidade desta reconciliação. E recorrer ao senso comum está de acordo com a tradição filosófica escocesa, assim como com a tradição da filosofia francesa.

Seria todavia um erro supor que essa reconciliação possa ser realizada através de concessões recíprocas entre as duas teses opostas. Este método, trabalhando somente com conceitos, não adiciona coisa alguma ao nosso conhecimento da realidade. Precisamos interrogar a realidade diretamente; e, para tanto, é necessário perseguir de muito perto a consciência que temos da nossa própria personalidade.

Lancemos um primeiro olhar aos “elementos” que a compõem, ou melhor, aos elementos que parecem compô-la. Em primeiro lugar, pensemos na consciência que temos do nosso corpo com as suas sensações orgânicas. Em seguida, há a memória com todo o passado. E então vem a antecipação do futuro.

Contudo, nenhum destes elementos é a personalidade, embora esta tenha certa relação com todos eles. Que relação é esta? Esta é a questão que colocaremos nas primeiras conferências deste curso. No entanto, como veremos, também é preciso começar por examinar algumas das mais destacadas concepções de personalidade apresentadas pelos filósofos.

*** Segunda conferência**

Nesta conferência, e nas duas próximas, vamos lançar um olhar sobre a história do problema da personalidade, embora não exatamente por um interesse histórico. O nosso objetivo ao realizar este rápido exame é duplo. Em primeiro lugar, há o desejo de se utilizar qualquer observação verdadeira que se possa encontrar na doutrina tradicional da personalidade. Num segundo momento, e mais particularmente, trata-se do desejo de indagar como esta doutrina chegou a um *impasse*, e qual a explicação para as incontornáveis dificuldades com que se depara.

Sobre esta questão existe, com efeito, uma doutrina tradicional. Ela transformou a sua forma, ou melhor a sua indumentária, ao longo das eras, mas permaneceu a mesma. E de fato, até o momento pode-se dizer que houve apenas uma filosofia sistemática da personalidade. Esta metafísica foi elaborada durante toda a Antiguidade grega. Atravessou a Idade Média e continuou a sobrepor-se, com ou sem sucesso, ao conhecimento moderno, até o dia em que Kant mostrou sob que condições – condições que nos parecem inadmissíveis – ela se poderia reconciliar com o mecanismo científico.

Quem deu a esta metafísica a sua forma mais acabada foi Plotino, um filósofo que tem sido pouco estudado, e cuja importância ainda não foi bem apreciada²¹⁹. Continuador a um só tempo de Aristóteles e de Platão, ligado também aos estoicos (embora os combata), Plotino resume em si a totalidade da filosofia grega. Mas como se trata de um pensador poderoso e original, ele deixou a sua própria marca na filosofia que nos transmitiu. Não se deve esquecer, em suma, que o aristotelismo, de influência dominante na Idade Média e até mesmo (apesar das aparências) nos tempos modernos – este aristotelismo que ainda atravessa os nossos modos de pensar e de falar – é um aristotelismo inteiramente impregnado pelo Neoplatonismo; um aristotelismo tão bem unido ao platonismo por Plotino, que é muito difícil desembaraçar nele o que pertence a Platão, o que pertence a Aristóteles, e o que é da lavra do próprio Plotino.

Ao remontar à fonte de uma doutrina, encontramos-na na sua mais pura forma; é possível compreendê-la melhor e, acima de tudo, perceber a origem das dificuldades com as quais ela estava destinada a colidir no curso do seu desenvolvimento. Por isso ser-nos-á útil fornecer uma curta exposição da doutrina de Plotino. De resto, ter-se-ia dado mais atenção a essa doutrina se se tivesse visto que ela é primordialmente uma teoria da personalidade. De todos os antigos filósofos, Plotino foi o único que era realmente um psicólogo. Se a sua filosofia é um prolongamento das filosofias de Platão e de Aristóteles, ela difere destas pelo fato de o problema da alma humana ocupar nela a posição central²²⁰.

Ora, é evidente que a questão que ocupou Plotino aqui – ocupou posteriormente todos os escritores que se dedicaram à alma – é a de saber como o mesmo ser pode aparecer para si enquanto uma multiplicidade indefinida de *estados* e apesar disso continuar a ser uma mesma e idêntica *pessoa*. Este é o problema que indicamos no final da conferência anterior.

Tentaremos resolver esse problema perguntando se a multiplicidade de estados da mente [*states of mind*] é uma multiplicidade como outras multiplicidades, se a unidade da mente é uma unidade como outras unidades – se os próprios termos “unidade” e “multiplicidade” podem ainda ser aplicados aqui no seu significado habitual. Em resumo, trata-se de perguntar se não é o caso de proceder a uma revisão das nossas categorias e de modificar certos hábitos intelectuais²²¹. No entanto, o intelecto não costuma mudar facilmente os seus hábitos e tampouco reconstituir as suas categorias.

O problema que se apresentou a Plotino, e que permaneceu como o problema da filosofia tradicional, foi portanto o seguinte: como é possível que a nossa pessoa seja, por um lado, uma ou singular, e múltipla por outro? E Plotino indicou imediatamente a solução inevitável para esta questão, quando se coloca o problema nestes termos. Supôs que cada um de nós era múltiplo “na nossa natureza inferior” e uno “na nossa natureza superior”. Noutras

palavras, considerou a pessoa como um ser essencialmente uno e indivisível, o qual, por uma espécie de declínio ou de afastamento para além de si mesmo cai na multiplicidade indefinida. De acordo com Plotino, cada um de nós pode experimentar esses dois estados. No segundo, inclinamo-nos para a divisão, materializamo-nos cada vez mais. No primeiro, ao contrário, tornamo-nos mais espirituais e tendemos para uma unidade cada vez mais alta. Isso quer dizer que a unidade da pessoa tende a coincidir com a unidade das outras pessoas, e a pessoa a tornar-se uma com o próprio Deus²²².

Resumidamente, há toda uma metafísica implícita nesta concepção da personalidade humana; metafísica que encontramos em seu estado puro em Plotino, e que nos é indispensável tomar em consideração. Este será o tema da próxima conferência.

* Terceira conferência

A filosofia de Plotino pode ser tomada como o tipo [type] próprio da metafísica à que somos finalmente conduzidos quando consideramos o tempo interno como pulverizado em momentos separados mas, ainda assim, se acredita na realidade e na unidade da Pessoa. Neste caso, deve-se admitir que cada um de nós acaba por ter duas existências diferentes, uma *de jure* e outra *de facto*. *De jure* estamos fora do Tempo; *de facto* evoluímos no tempo. *De jure* somos Ideias puras, no sentido semi-platônico do termo – somos essências eternas – somos “pura contemplação”. *De facto* a nossa vida está no mundo sensível, e nós agimos.

O *de facto* é, além disso, a diminuição ou a degradação do *de jure*. Agir é querer [*wish*] ou desejar alguma coisa, ter a necessidade dela; agir é consequentemente ser incompleto, partir em busca de si mesmo. Evoluir no tempo é adicionar incessantemente ao que é; é consequentemente ser inacabado e não ter a posse da existência na sua plenitude. De forma mais geral, o segundo modo de existência é, por assim dizer, uma distensão ou a diluição do primeiro, pois a unidade está então partida numa multiplicidade, ou antes, deixou escapar de si mesma uma multiplicidade dispersa que se esforça indefinidamente para produzir uma imitação da unidade no Tempo²²³.

Este é, pois, o ponto de partida, e também a essência da filosofia de Plotino. No centro de toda esta metafísica está o conceito de *λόγος*. *Logos*, que é intraduzível em nossas línguas modernas, significa, a um só tempo, linguagem [*speech*] e raciocínio [*reasoning*], e também denota o papel de um ato²²⁴. A linguagem é o múltiplo (e inadequado) equivalente de um só pensamento; o raciocínio é o equivalente múltiplo da intuição. Linguagem e pensamento desenrolam o que estava, por assim dizer, enrolado; da mesma forma que o ator desenrola o seu papel, por assim dizer, ao desempenhá-lo.

Assim, o espírito [*mind*] humano é um *λόγος*, pois ele desenrola uma Ideia eterna.

No entanto, faz parte da essência de uma doutrina metafísica ir até o limite da aplicação dos seus princípios, e, em linguagem matemática, ir até o caso limite. Se pensamos na essência eterna como reduzindo-se à vida psicológica no tempo, deve existir um *impulso* [*push*] que impele a unidade para fora de si mesma, ao menos em um de seus lados. O filósofo pensa então que este impulso continua no seu efeito, e que aquilo que se tornou múltiplo continua sempre e cada vez mais na direção da multiplicidade. O resultado desta “processão” será o Corpo. O espírito forma o corpo, e é equivocado dizer que o espírito está no corpo: o corpo é que está no espírito²²⁵.

Por outro lado, não basta dizer que a Essência Inteligível seja Una: permanece o fato de que existem aqui tantas unidades distintas quanto existem pessoas diferentes, e inclusive seres diferentes. Estas unidades constituem uma multiplicidade fora do Tempo. Ora bem, se por uma vez fazemos da unidade o elemento original, não nos podemos deter nesta “multiplicidade que é Una”; será necessário retornar à Unidade que é somente unidade e nada mais.

Esta é a teoria das três hipóteses – Deus, os Inteligíveis e os Espíritos, unidos a corpos. Se se admite Deus, admite-se por esta mesma via todos os possíveis modos de Deus; estes são os Inteligíveis ou Essências Eternas. Seria possível parar neste ponto, mas a matéria, isto é, a possibilidade de dividir e de desenrolar, obriga o Inteligível a deixar cair de si mesmo uma imagem múltipla que se assemelhe a ele, a saber, o Corpo no espaço e no tempo; e, como vimos, é o Espírito que (antes do corpo) procede na direção do Corpo.

Plotino fundamenta esta doutrina numa espécie de experiência interior. O homem pode, de acordo com Plotino, seguir interiormente um trajeto que é o inverso deste que acabamos de descrever. Se os Inteligíveis procedem do Uno, e se os Espíritos unidos a corpos procedem dos Inteligíveis, logo, inversamente, o Espírito unido ao corpo pode retornar na direção do Inteligível, re-inserir-se neste e, assim, recolocar-se uma vez mais na eternidade. Este é o primeiro estágio. Mas o Espírito deve atravessar ainda um segundo estágio antes de a unidade final ser alcançada, a saber, após ter re-ingressoado no Inteligível, ele tem de se identificar a si mesmo com o Uno através de um *saltus* que o faz sair de si mesmo. Este é o sentido etimológico da palavra “êxtase”.

Mesmo para nós modernos há muita coisa a ser aprendida desta doutrina, que é o trabalho de um psicólogo de envergadura. Precisamos extrair dela os seus elementos puramente psicológicos. Quanto ao edifício que Plotino construiu sobre estas bases, ele é frágil, ou ao menos uma parte dele o é, mas é também instrutivo para nós pois traz claramente à tona e formula explicitamente a ideia que estará contida implicitamente na maior parte dos sistemas metafísicos posteriores – a ideia de que a ação é *menos* que a contemplação,

que o movimento é *menos* que a imobilidade, que a duração (*la durée*) é dividida indefinidamente, e que, para encontrarmos substancialidade, precisamos nos colocar fora do Tempo²²⁶. Acredito que isso é o oposto da verdade e que, ao mesmo tempo em que apreciamos todo o peso de certos elementos da doutrina de Plotino, devemos inverter o seu ponto de vista. Mas se aceitamos o seu ponto de vista, não se pode fazer melhor do que ele fez. Veremos que a metafísica, propriamente assim denominada, pouco mais fez com os autores modernos do que repetir Plotino, frequentemente com menos vigor.

* Quarta conferência

Na nossa última conferência, dissemos que até Kant, e mesmo, em grande medida, depois de Kant, a metafísica moderna não fez muito mais do que repetir – e quase sempre de forma mais fraca – a teoria da personalidade que encontramos em Plotino. As razões desta fraqueza são fáceis de perceber. Elas são resultantes da tentativa de justapor a metafísica do espírito de Plotino, conservada quase na sua integralidade, a uma filosofia da natureza inteiramente nova.

Um fato domina todo o pensamento moderno, a saber: as grandes descobertas científicas do Renascimento. Estas descobertas mostraram a possibilidade de se estabelecer relações de mútua interdependência entre certos fenômenos da natureza, como, por exemplo, a possibilidade de submeter estes fenômenos a leis – e leis de forma matemática. Não há dúvida de que as leis então descobertas, ainda que importantes, tinham um alcance limitado. No entanto, não se duvidava de que aquelas leis fizessem parte de uma rede envolvendo a natureza inteira. A convicção que se formou naquela época, e que penetrou desde então toda a ciência e filosofia, foi a de que a Natureza é uma gigantesca máquina, e de que tudo que ocorre no mundo dos corpos, mesmo em se tratando de corpos vivos e conscientes, pode ser explicado pelas leis da mecânica.

Seguiu-se disto um duplo resultado lógico:

Primeiro, sendo as ações humanas movimentos realizados por corpos (os quais devem estar, como outros corpos, sujeitos às leis da mecânica), devem, ao que parece, ser calculáveis e previsíveis. O livre arbítrio, admitido em geral pela filosofia antiga (sem que se tenha, é verdade, atribuído grande importância a isto), transformou-se numa ilusão. Sem dúvida, Descartes tentou conserva-lo integralmente, concomitante ao mecanismo universal. Mas não indicou nenhuma forma de os reconciliar. Depois dele, até Kant, o livre arbítrio é que foi sacrificado.

Em segundo lugar, a concepção moderna da natureza retirou desta o elemento de desordem e degradação que os Antigos viam nela, e que

denominavam “matéria”, no sentido grego da palavra (*ὕλη*). Era através deste princípio particular que Plotino explicava como saímos de nós-mesmos, e também da Eternidade, para entrar no Tempo. De forma ainda mais geral, era através deste princípio que os Antigos explicavam o Tempo e o Espaço. Seria muito difícil aceitar as ideias de Plotino sobre o Espírito, e no entanto eliminar este princípio. Ainda assim, foi isso que Leibniz e Espinosa fizeram, e o que em geral fez a metafísica moderna.

Por conta disto, essas doutrinas estão condenadas pelo seu próprio método: 1) na medida em que negam a liberdade humana ou a definem de forma a tornar-se um equivalente da necessidade; 2) na medida em que fazem da evolução do espírito no Tempo uma ilusão (uma “percepção confusa”, como disse Leibniz; ou uma “ideia inadequada”, como disse Spinoza). Isto serve para dizer que a metafísica do espírito, até Kant, foi pouco mais do que a de Plotino, mutilada e, por conseguinte, enfraquecida.

Era esta a metafísica que Kant criticava, pensando com isso acusar toda a metafísica possível, embora tenha somente acusado a metafísica obtida por uma combinação da filosofia grega antiga, mais especificamente a filosofia do espírito de Plotino, com a concepção moderna do mecanismo universal.

Ele pensou ter salvado a liberdade humana ao coloca-la fora do Tempo e, mais ainda, que tinha explicado a existência do tempo ao torna-lo puramente relativo à nossa faculdade de conhecer²²⁷.

Entretanto a porta permaneceu aberta para uma metafísica de outra ordem, a qual, ao invés de aceitar integralmente a antiga concepção de espírito, buscaria remodela-la recorrendo à utilização e a um exame mais aprofundado da experiência interior. Não seria mais necessário, por esta via, relegar a liberdade para fora do tempo, e tampouco fazer do tempo algo puramente relativo à nossa faculdade de perceber. O relativismo kantiano teria sido evitado, e ter-nos-íamos poupado as dificuldades que se mostraram como obstáculos à metafísica moderna²²⁸.

*** Quinta conferência**

A conclusão que se segue do nosso breve relato histórico sobre as teorias da personalidade é que a unidade da nossa pessoa (que nos aparece como o elemento essencial na nossa personalidade) escapa-se-nos no momento mesmo em que pensamos tê-la compreendido. Enquanto não fazemos nenhum esforço para percebê-la, sentimos que ela está lá, mas tão logo a nossa consciência pensa contemplá-la, ela é apenas confrontada com uma infinidade de estados psíquicos separados – uma multiplicidade²²⁹. Parece, por conseguinte, que a unidade de uma pessoa existe apenas enquanto não é percebida²³⁰.

Não devemos, pois, ficar surpresos se a maior parte da tradição filosófica – com exceção da filosofia empírica, que tende à pura e simples negação da unidade da pessoa – observa a unidade (e, conseqüentemente, o elemento essencial na nossa personalidade) como algo que transcende a nossa experiência. A filosofia tradicional tende a distinguir em cada personalidade dois *eus* [*selves*] diferentes²³¹. Um é múltiplo, disperso no Tempo; é o eu que a consciência percebe quando olha para si mesma. O outro está fora do tempo, o seu lugar é na eternidade, e é verdadeiramente *um*. Porém a consciência normal não tem deste senão um lampejo, um pressentimento. Pois para que ele seja alcançado [*grasped*], precisamos re-constituir-nos e nos renovar-nos, como Plotino disse que deveríamos fazê-lo. Este é o verdadeiro eu – a moeda de ouro, do qual o outro eu é apenas uma ninharia²³².

Tampouco causa surpresa se até mesmo Kant – que ataca esta metafísica pois não pensa que possamos, por meio de esforço algum, colocar-nos fora do Tempo – ainda assim distinga, como seus predecessores, dois eus diferentes²³³. Kant apenas se separa dos seus predecessores por afirmar que um dos dois eus, o verdadeiro eu, é inacessível à nossa faculdade de conhecer e nos escapa absolutamente. Sem dúvida estamos habitualmente conscientes de uma certa unidade da nossa pessoa. Mas esta unidade, de acordo com Kant, é tão somente externa e artificial, conecta estados psíquicos com outros estados psíquicos, e é-lhes imposta a partir de fora. Trata-se de uma imitação, ou antes de uma falsificação da verdadeira unidade, a qual, segundo ele, é uma unidade interior e viva. Essa unidade irá sempre escapar-nos²³⁴.

No entanto, este raciocínio de Kant, como o dos seus predecessores, deve-se ao fato de ele não ter feito o esforço especial, *sui generis*, requerido para trazer a vida interior ao campo da consciência.

É bem verdade que a consciência, ao olhar para o interior da pessoa, percebe estados psíquicos múltiplos, sucedendo-se uns aos outros. Mas é esta multiplicidade mesma que é artificial. Ela ocorre porque sempre separamos a nossa experiência em fragmentos, com o objetivo de alcançar maior conveniência na ação e na vida. Deve-se sobretudo ao fato de que não observamos a mudança diretamente: preferimos substituí-la por uma reconstrução artificial.

Para explicar esta particularidade será necessário retornar a considerações que já formulei em trabalhos anteriores. Tratei de mostrar que o homem sempre seleciona o imóvel [*motionless*] e o imutável [*unchanging*] como pontos de partida para as suas *especulações*, pois é nestes que encontra uma base para a *ação*²³⁵. Por essa via, o homem é levado a acreditar que a imobilidade é anterior e mais simples que o movimento, como se o movimento fosse apenas uma sucessão de posições. Ainda de forma mais geral, ele considera que o repouso é o fato primitivo, e que o movimento deve ser sobreposto ao repouso. Ele acredita, pela mesma razão, que o que não muda [*unchanging*] é

mais simples que a mudança, como se a mudança consistisse numa sucessão de estados, cada qual imutável em si mesmo.

Quem quiser considerar a vida interior diretamente, sem qualquer véu que se interponha²³⁶, deve começar por se livrar deste hábito e considerar a imobilidade como mais complexa que o movimento, e o estado como mais complexo que a mudança. Esta consideração servirá como guia para a continuação do nosso estudo da personalidade.

* Sexta conferência

As considerações que apresentamos sobre o movimento e a mudança em geral foram pensadas para diminuir, ou talvez remover, as dificuldades suscitadas pela filosofia em relação à unidade da pessoa. O que denominamos a nossa personalidade é uma certa continuidade de mudança; mas esta continuidade de mudança é indivisível; ela é tudo numa só peça, ao longo de toda a existência da consciência; e esta indivisibilidade constitui a sua substancialidade²³⁷. O nosso passado permanece para nós continuamente presente. Não há dúvidas de que em cada momento particular, representamo-nos tão somente aquela parte do nosso passado que tem alguma conexão com o momento presente, e que nos pode mais ou menos auxiliar a agir. Mas é provável que a totalidade de nosso passado permaneça intacta²³⁸.

Ela é preservada naquilo que chamamos “a imagem de nosso passado em geral” – uma imagem vaga e indistinta que, se estudada a fundo, ou melhor, se examinada no microscópio mental, forneceria a totalidade detalhada de nossa vida anterior²³⁹.

Esse é o sentido no qual dizemos possuir uma “*memória inconsciente*” da totalidade do nosso passado.

A ideia de *estados psíquicos inconscientes* tem sido bastante criticada. Tem-se alegado que o psíquico seria *ex hypothesi* consciente, e que a ideia de estados psíquicos inconscientes seria, por conseguinte, autocontraditória. Disso se concluiu que o assim chamado estado psíquico inconsciente seria em realidade um estado cerebral, ou que, se fosse um estado psíquico, deveria ser atribuído a uma consciência secundária, distinta da nossa consciência fundamental.

Nenhuma dessas duas hipóteses me parece correta, ao menos quando lidamos com a memória inconsciente; e a crítica dirigida contra a noção de “inconsciente psíquico” me parece infundada. Uma lembrança que nos é inconsciente, na minha opinião, não é simplesmente uma impressão deixada no cérebro; e, em segundo lugar, uma tal memória não pertence a uma outra consciência que não nossa consciência normal. Ela é psíquica por natureza, mas de um psiquismo inconsciente²⁴⁰.

Uma contradição aparente contida numa ideia não nos deveria perturbar quando são os fatos que nos sugerem, ou mesmo que nos impõem uma tal ideia. Por muito tempo a ideia de diferencial nas matemáticas nos pareceu obscura e mesmo ilógica; a sua justificação sustenta-se somente na sua utilidade e na fertilidade de suas aplicações. Todavia, à força de operar com esta ideia, ela acabou por parecer lógica e clara.

O mesmo irá provavelmente acontecer com a ideia de um inconsciente psíquico. A ideia de psíquico, como a palavra mesma sugere, é a ideia do que diz respeito ao espírito. Quando a ciência do espírito surgiu, foi por certo necessário definir provisoriamente o seu objeto. Escolheu-se evidentemente o elemento mais óbvio do espírito, a saber, a consciência; e o espírito foi definido em termos de consciência – donde se seguiu que o psíquico seria por natureza consciente. Mas uma definição precisa implica delimitação, e por isso mesmo, limitação. Ao dar essa definição precisa da palavra “psíquico”, é possível que tenhamos deixado escapar muitas coisas sobre as quais temos a intuição quando pensamos no “psíquico”. Quando estas coisas são reintegradas na ciência psicológica, e são por conseguinte denominadas “psíquicas”, temos imediatamente uma contradição nos termos, uma vez que passamos a chamar de “psíquico” algo que se havia concordado em não denominar desta forma. Contudo, esta contradição – puramente temporária – é o sinal de um avanço e de uma ampliação da ciência psicológica.

* Sétima conferência

A personalidade, como vimos, tal qual se mostra na investigação, é uma continuidade de mudança. Propriamente falando, não existem estados psíquicos distintos e justapostos. Quando a pessoa foi desta forma fracionada em estados, perguntamo-nos como, e por meio de qual agente tais estados poderiam ser novamente recompostos; e somos levados, assim como a maioria dos filósofos antigos e modernos o foram, a pressupor um princípio de unificação que é incompreensível (e inclusive inacessível à nossa consciência). Mas a verdade é que diferentes estados existem se e quando a nossa atenção cria uma tal distinção, ao se fixar sobre o fluxo indiviso da vida interior²⁴¹.

Esta continuidade de mudança gera [*causes*] o que denominamos permanência, a unidade, a substancialidade da pessoa. Ao longo de toda a sua existência, a pessoa prolonga o seu passado no presente, retém tudo – seja através de uma memória consciente ou inconsciente – e também adiciona algo a isso. Mas não se trata de uma adição de partes a partes. A analogia é antes com a de uma fita elástica que poderia ser esticada indefinidamente

sem jamais se dividir, e que, além disso, pelo simples fato de aumentar em extensão, aumentaria ao mesmo tempo também em peso²⁴².

Isto equivale a dizer que a personalidade não pode ser classificada através de nenhuma categoria conhecida e que não devemos tentar reconstruir essa noção com ideias que já possuímos. Sem dúvida, este último método nos conduziria a uma clareza aparente, pois estamos acostumados a chamar de “claro” aquilo que já conhecemos e possuímos, ou aquilo que podemos recompor a partir de materiais que já possuímos e já conhecemos. Mas quem estiver determinado a exigir da filosofia sempre uma tal clareza, está também determinado a não aprender coisa alguma da filosofia. Com uma filosofia que estivesse disposta a seguir tal regra, o nosso pensamento não faria progresso de forma alguma. Existe um outro tipo de clareza, que a ideia filosófica só pode adquirir pouco a pouco, na medida em que esta ideia, elucidando problemas de longa data, torna-se ela mesma iluminada pela luz que emerge desses problemas, e que estes refletem sobre ela. Uma ideia filosófica não é, por conseguinte, necessariamente clara; mas é necessário que ela possa ser capaz de *se tornar* clara²⁴³.

Esta clareza – não a do primeiro tipo, mas a do segundo – é a que propomos para a elucidação do antigo problema da personalidade. Esta é também a clareza que esperamos encontrar em ideias como a de “mudança substancial” e de “duração indivisível”.

E é a mesma clareza que podemos procurar na ideia de causalidade psíquica, definida da forma como penso que deveria ser²⁴⁴. A pessoa humana é um ser capaz de retirar de si mais do que efetivamente tem em si mesma – algo que é dificilmente inteligível no que diz respeito ao mundo material, mas que é bastante real no mundo moral²⁴⁵. Com um pequeno esforço da vontade, pode-se fazer muito neste sentido; com um grande esforço da vontade, pode-se fazer indefinidamente. Está nas mãos da pessoa expandir, aumentar, ou até mesmo parcialmente criar a si mesma²⁴⁶.

Um contínuo movimento adiante, reunindo o passado inteiro e criando o futuro – esta é a natureza essencial da pessoa²⁴⁷. Esta natureza não pode ser adequadamente expressa senão em termos de mudança.

* Oitava conferência

Esta conferência e a próxima serão dedicadas à descrição e interpretação de certas desordens da personalidade, mas somente na medida em que o estudo dessas desordens possa trazer alguma luz sobre a natureza da personalidade no seu estado normal²⁴⁸.

Vimos que a consciência de si é construída em grande medida a partir da memória do nosso passado. Esse passado é preservado indistintamente como

memória inconsciente, mas a consciência está sempre em vigia a fim de poder utilizar qualquer parte dessa memória, de acordo com as circunstâncias e, neste caso, tirar esta ou aquela parte do passado de seu estado confuso e trazê-la para a luz²⁴⁹.

Uma vez mais, a consciência de si é também feita do sentimento que temos de um élan para a frente (*élan en avant*)²⁵⁰. Este élan é sobretudo observado no que denominamos Vontade.

Desta forma, os dois aspectos essenciais da personalidade humana são: primeiramente a Memória, que abarca todo o alcance do passado inconsciente de forma a tornar consciente toda parte deste que possa ser utilizada. Em segundo lugar, a Vontade, que tende continuamente em direção ao futuro. Mas foi somente por um esforço que a humanidade em geral tornou-se capaz de adquirir essas duas funções, e que o indivíduo se tornou capaz de as exercer. Não nos damos conta desde esforço pois ele é constante, mas nem por isso ele deixa de ser uma tensão. Ser um ser humano é, em si mesmo, tensão²⁵¹.

É de fato uma tensão que alguns são incapazes de suportar. Daí as desordens da personalidade. Estas podem ser divididas em duas classes, de acordo com a relação de cada uma delas com os dois aspectos essenciais da pessoa: Memória ou Vontade.

Nesta conferência iremos considerar as desordens pertencentes à primeira das duas classes. De modo geral, essas desordens parecem mostrar que exercemos um esforço particular, assim como somos submetidos a uma tensão particular, ao vigiar com a consciência a totalidade de nosso passado inconsciente, a fim de selecionar neste aquilo que poderemos necessitar²⁵². Este esforço de vigilância pode, em certos casos, tornar-se impossível. Neste caso, ao invés de abandoná-lo inteiramente, a consciência limitará o seu esforço a uma parte do que é lembrado inconscientemente, fechando os olhos, por assim dizer, a tudo o resto. Muitos casos de amnésia são fenômenos desta ordem. De fato, precisamos distinguir as formas de amnésia relativas a lembranças *impessoais* (como as lembranças de palavras ou de músicas, etc.) daquelas que afetam as lembranças *pessoais*, localizadas num dado ponto no tempo. São estes últimos tipos de amnésia que constituem os distúrbios [*dérangements*] de personalidade, e eles são totalmente diferentes dos outros²⁵³.

Particularmente, é por esta via que devemos interpretar os casos de dupla, tripla e múltiplas personalidades, ou ao menos a maior parte deles, pois provavelmente os dois casos observados pelo Dr. Morton Prince – e mais especificamente o célebre caso das “meninas Beauchamp” – pertencem a classes bastante distintas²⁵⁴. Nos assim-chamados casos de divisão do eu, o que existe de fato é um único eu que de tempos em tempos se resigna a observar tão somente uma parte de seu passado inconsciente²⁵⁵.

* Nona conferência

Propomos, nesta conferência, falar da segunda entre as duas classes nas quais dividimos as desordens da personalidade [*disorders of personality*] – nomeadamente, daquelas desordens que dizem respeito não à memória (como na conferência anterior), mas à vontade. Apropriadamente falando, no entanto, a palavra “vontade” designa apenas uma parte, ou um aspecto da função afetada nos casos que irei mencionar. Seria mais apropriado falar em *ímpeto* interno [*internal impetus*] (*élan intérieur*). O ímpeto em direção ao futuro é um elemento essencial da pessoa humana, como se a pessoa estivesse sempre já no ponto em direção ao qual se move²⁵⁶. Este ímpeto pode abrandar ou mesmo parar quase completamente; e isto é o que acontece nas desordens sobre as quais eu gostaria de falar agora.

Todas essas desordens, que apresentam aspectos diversos, constituem o que tem sido chamado até o momento de “desordem da dúvida”, e que o professor Pierre Janet propõe denominar como “psicastenia”²⁵⁷. Elas são em geral caracterizadas por uma incapacidade ou por uma relutância em agir. Com grande frequência, elas consistem num punhado de caprichos – pequenas inclinações ou aversões mais ou menos excêntricas²⁵⁸. Quando as observamos mais de perto, todas estas desordens são, sem exceção, formas de indecisão. E por detrás da própria indecisão encontra-se uma causa mais profunda, a saber, uma diminuição do *élan* normal [*normal impetus*]²⁵⁹.

Certo é que é preciso um ímpeto para abrir caminho através de todas as razões e argumentos com os quais a inteligência recobre a trajetória do homem que age. O homem tem sobre os animais a vantagem de agir racionalmente. Entretanto, em tese é infinita a tarefa de examinar todas as possíveis razões, ou de ponderar todas as possíveis consequências de uma decisão que precisa de ser tomada, assim como não teriam fim as precauções a serem tomadas contra todos os possíveis riscos resultantes da decisão. Se de fato chegamos a um fim, é por que intervém algo de alheio à inteligência, ou seja, um impulso em direção à ação.

Nos casos em que esse impulso [*push*] é insuficiente, ocorre uma adesão ao presente, uma incapacidade para abrir caminho através deste²⁶⁰. Isso é o que acontece no caso da desordem de dúvida²⁶¹.

O estudo de desordens deste tipo é-nos por conseguinte útil pois permite examinar, no seu funcionamento efetivo, algo que é também um elemento constituinte da pessoa, e que a consciência tem ainda grande dificuldade em compreender, a saber, o ímpeto interno.

Particularmente, existe ao menos um fenômeno psicastênico no qual podemos quase medir a diminuição do ímpeto. Trata-se da ilusão chamada “paramnésia” ou falso reconhecimento²⁶². Ela consiste num sentimento de súbita convicção de que já teríamos visto o que estamos a ver agora; de

termos já escutado o que estamos agora a escutar, ou de já termos dito o que estamos agora a dizer; numa palavra, que estamos de fato a viver novamente, em todos os seus detalhes, uma parte de nosso passado. Muitas explicações foram dadas para este fenômeno, mas nenhuma delas nos parece inteiramente satisfatória. Acredito que ela pode ser melhor esclarecida se notarmos que, antes de converter a nossa percepção em memória, geralmente aguardamos que o nosso presente tenha terminado²⁶³. Este presente inclui a totalidade do que estamos a fazer, uma vez que a nossa atenção abarca, num ato indiviso, uma cena que dura por certo tempo²⁶⁴. Mas uma insuficiência de ímpeto psíquico pode fazer com que a nossa atenção diminua e se reanime continuamente, de forma a nos sentirmos contínua e simultaneamente no passado e no presente, na memória e na percepção. Em tal caso, sabemos que a cena diante de nós é nova na sua totalidade e, ainda assim, à percepção de cada um de seus pormenores é sobreposta a lembrança de cada pormenor, como se estivéssemos vivendo novamente, como acabara de ocorrer, uma parte do nosso passado²⁶⁵. Esta é exatamente a natureza do falso reconhecimento.

* Décima conferência

Nas conferências anteriores, a personalidade foi entendida como independente do corpo e tal como aparecia quando percebida por uma consciência que se direciona para o interior de si mesma. Eu quis com isso aplicar o método que tinha recomendado desde o início, ou seja, o da observação direta e imediata. E esta observação direta e imediata da personalidade é aquela aplicada pela própria consciência. É tempo, todavia, de considerar o lugar do corpo.

O corpo não pode atuar no papel de engendrar a consciência. A ideia de uma consciência que tenha a sua origem no corpo, ou ainda mais, de uma consciência que seria uma duplicação de certos estados cerebrais, é puramente metafísica, e as suas origens não são experimentais, como muitas vezes se tem pensado²⁶⁶. Esta ideia foi tirada do pensamento de Descartes por filósofos que levaram certos princípios desta doutrina às suas conclusões lógicas extremas, mas acabaram por negligenciar outros. Ela foi desenvolvida pelos médicos-filósofos do século XVIII, e desta forma foi transmitida à ciência do século XIX, que a aceitou como uma hipótese conveniente. Mas isto não é científico, se por científico entendemos aquilo que é pura e simplesmente expressão da observação e da experiência; ou se por científico entendemos apenas a hipótese que deixa o menor hiato ou distanciamento possível entre ela mesma e os fatos.

Os fatos parecem mostrar, ao contrário, que a relação entre a pessoa e o seu corpo é de uma natureza bastante diferente, muito mais complexa e sutil.

O papel do corpo é o de limitar o espírito num certo sentido e assim manter a atenção deste fixada sobre a vida, com vistas à ação²⁶⁷. Tudo se torna ainda mais incompreensível se tomamos o fato cerebral por um equivalente do fato mental [*mental fact*]. Porém tudo se torna mais simples se tomamos o fato cerebral por um apêndice do fato mental, cumprindo então o cérebro a função de traduzir em movimentos ou, por assim dizer, em *gestos* aquilo que ocorre no espírito, a fim de inserir o espírito no mundo sobre o qual ele é chamado a agir²⁶⁸. O corpo, por conseguinte, comunica-nos muito menos sentido [*meaning*] do que o próprio espírito o faz, assim como os gestos do ator, ainda que tragam clareza à sequência lógica de seu papel, comunicam muito menos do que as próprias falas²⁶⁹.

Sem dúvida, se admitimos este ponto de vista, temos de explicar como a personalidade moral e a personalidade física, que estão num contraste tão evidente, são ainda assim capazes de interação. Mas esta dificuldade é reduzida se notamos que nunca podemos nos representar coisa alguma a não ser por analogia com nossa consciência. A matéria, independente da forma como a concebamos, irá sempre mostrar-se como uma forma de consciência, infinitamente diminuída, infinitamente diluída e relaxada – uma consciência impessoal sobre a qual as consciências pessoais se instalam como parasitas²⁷⁰. Desta matéria retiramos *percepções* e lhe devolvemos *ações*²⁷¹.

Se adotamos esta concepção da relação entre espírito e corpo, vemos que o caráter da pessoa possui certa relação com o seu temperamento físico, mas não depende deste de forma absoluta. O organismo físico fornece à personalidade moral um enquadramento no qual ela indubitavelmente não pode inserir *qualquer tipo* de imagem, mas no qual ela é ainda assim livre para inserir um número infinito de imagens, todas diferentes. Existe, sem dúvida, entre todos os personagens com os quais nos podemos atribuir algo em comum, uma moldura, certa relação entre os elementos: mas, apesar disso, eles são diferentes um do outro, e todos são igualmente compatíveis com o organismo físico.

* Décima primeira conferência

As nossas considerações sobre a personalidade podem ser resumidas afirmando-se que o que caracteriza a pessoa, no nosso ponto de vista, é a *continuidade do movimento* da sua vida interior. Esta continuidade encontra-se somente no homem. Ela marca uma diferença radical entre o homem e os animais, que não se trata apenas de uma diferença de grau, mas sim de natureza²⁷².

Seria de fato muito difícil encontrar uma função psíquica particular que estivesse presente no homem mas não nos animais superiores. Pode-se

dizer que todas as faculdades do homem são passíveis de ser encontradas no animal, ou ao menos em certos animais; não está demonstrado que *nenhuma* espécie animal possua linguagem; e no que diz respeito à faculdade de abstração e generalização, foi um equívoco ter-se considerado que seria um privilégio exclusivo do homem.

No entanto, na medida em que isso possa ser julgado por manifestações exteriores, o animal não alcança jamais a continuidade em ponto algum, ou no exercício de nenhuma das suas faculdades. No animal, tão logo o ímpeto psíquico tenha iniciado, é imediatamente travado. A vida interior do animal é feita de uma série contínua de paradas e recomeços²⁷³.

O erro da maior parte das teorias evolucionistas foi o de considerar a vida interior como tendo sido gradualmente formada através de elementos desconexos. Por um efeito de seleção, ou por qualquer outra causa, presume-se que algumas aquisições tenham ocorrido, as quais, sustenta-se, ter-se-iam adicionado umas às outras no curso da evolução das espécies. Mas a verdade é que a vida psíquica de uma dada espécie não pode ter-se constituído senão de uma só vez, de forma a compor desde o início um todo completo²⁷⁴. Todavia, parece que a continuidade da vida interior foi procurada desde o início da evolução; e cada estágio da evolução psicológica corresponde a um esforço, cada vez mais intenso, embora sempre elusivo, para se adquirir esta continuidade.

Isso equivale a dizer que a evolução tendeu a constituir personalidades distintas e que, deste ponto de vista, a série de espécies anteriores ao homem pode ser vista como um gigantesco fio telegráfico sobre o qual foi enviada a mensagem cujas palavras separadas constituem o que denominamos personalidades humanas²⁷⁵.

Cada uma dessas personalidades é uma força criadora; e todas as aparências indicam que o papel de cada pessoa é criar, como se a obra de um grande Artista tivesse sido a produção de outros artistas.²⁷⁶ A evolução das espécies em cada mundo distinto, e quiçá também a evolução mesma destes mundos, representaria neste caso o necessário mecanismo de sua produção²⁷⁷.

²¹⁵ As páginas que se seguem retomam, sob uma forma revista, a tradução por Martine Robinet dos resumos das onze conferências ou lições sobre “A personalidade” proferidas na Universidade de Edimburgo entre 21 de abril e 22 de maio de 1914, no quadro das *Gifford Lectures*. Esse texto aparece nos *Mélanges*, p. 1051-1071 (com a tradução, p. 1071-1086). Bergson já havia consagrado um de seus cursos no *Collège de France* ao tema da personalidade (curso de sexta-feira, 1910-1911). Pode-se fazer uma ideia do conteúdo desse ensino reportando-se ao resumo que consta nos *Mélanges* (p. 845-846), assim como ao comentário crítico bastante detalhado feito por Jules Grivet na revista *Les Études* (“La théorie de la personne d’après Henri Bergson”, novembro de 1911, repro-

duzido em *Mélanges*, p. 847-875). O texto das conferências de Edimburgo retoma, em vários pontos, os desenvolvimentos do curso de 1911. O historiador Jacques Barzun dizia que as prestigiosas *Gifford Lectures* constituíam a consagração última na carreira de um filósofo. Segundo o desejo de seu iniciador, Lord Gifford, os conferencistas são convidados – geralmente por dois anos – a tratar de uma questão relativa à ética, à ciência ou à religião, no espírito da teologia natural, ou seja, “sem qualquer referência ou confiança em qualquer revelação supostamente especial, excepcional ou por assim dizer miraculosa” (fonte: www.giffordlectures.org). A Universidade de Edimburgo (*University of Edinburgh*) faz parte das quatro universidades escocesas envolvidas neste programa. Bergson esteve lá nos meses de abril e maio de 1914 para uma série de onze conferências, “das quais duas em inglês”, precisa Floris Delattre (“Henri Bergson et l’Angleterre”, *Les Études bergsonniennes*, II, Paris, PUF, 1968). Uma carta à condessa Murat, de 22 de março de 1914, dá uma ideia do espírito no qual Bergson preparou sua estadia escocesa: “partirei no mês que vem para a Escócia, onde devo fazer uma série de conferências – ou antes um verdadeiro curso – na Universidade de Edimburgo. É muito tempo afastado dos meus estudos, mas este apelo do estrangeiro ao pensamento francês é um fato tão novo, tão honroso para nós, que não temos o direito de não lhe responder. Até aqui, era a Alemanha que tinha o monopólio quase exclusivo da exportação filosófica” (C., p. 572). Numa carta de 12 de maio, enviada de Edimburgo, Bergson relata à mesma destinatária (que saía de um período de “depressão nervosa”): “As minhas conferências versaram sobre “O problema da personalidade”. Estudei a personalidade no estado normal e no estado patológico. Creio que as doenças da memória, os “desdobramentos” da pessoa, e sobretudo certas doenças da vontade têm muito a nos ensinar sobre o que se passa em nós quando nos sentimos bem. Eu percebo no espírito um certo número de mecanismos “inibidores” destinados a neutralizar sem cessar ou a impedir que se produzam os fenômenos mórbidos que estão nele virtualmente, e que aparecem efetivamente quando estes mecanismos funcionam mal; de tal modo que as doenças da personalidade se manifestam a partir do momento que não temos mais a força para nos vigiar e nós mesmos” (C., p. 579). Tornou-se costumeiro que as conferências *Gifford* resultassem numa publicação destinada à ampla difusão: disso são testemunhas *As variedades da experiência religiosa*, de William James; *Space, Time and Deity* de Samuel Alexander; *Process and Reality*, de Alfred N. Whitehead, ou ainda *O Espírito da filosofia medieval*, de Étienne Gilson. Entretanto, o texto redigido por Bergson para a ocasião não foi objeto de nenhuma publicação em separado, com exceção dos sumários em inglês, redigidos ou ao menos revistos por sua iniciativa, e reunidos num folheto. Floris Delattre nos mostra, além disso, que alguns jornais de Edimburgo, como o *The Scotsman*, mas também jornais diários de alcance nacional (*The Times* ou *The Morning Post*) publicaram “longos comentários muito precisos” das conferências, “comentários cujo esquema foi fornecido pelo próprio Bergson [e que] foram minuciosamente revistos por ele” (op. cit., p. 205). A interrupção devido à guerra explica em parte o adiamento *sine die* da segunda série. Pode-se igualmente supor, com Henri Gouhier, que à época Bergson pensava em incluir estas reflexões numa obra que se seguiria à *Evolução criadora* e que aprofundaria os problemas colocados pela personalidade, como potência de invenção e de criação. Esta questão, com seus corolários (unidade da vida mental e espiritual, liberdade, destinação do homem, etc.), será evocada por *A evolução criadora* sem que seja de fato desenvolvida (EC, p. 6, 100-101, 201-202, 268-269). Para Gouhier, “o esforço de criação que faz surgir as espécies não se interrompe quando surge a espécie humana: ele continua

no interior desta espécie “pela constituição das personalidades humanas”. Com efeito, o que caracteriza esta nova espécie é que nela os indivíduos têm o poder de inventar, eles são personalidades criadoras; é precisamente por ver em ação este poder de inventar próprio ao homem que Bergson orienta a sua pesquisa na direção dos problemas morais” (*Bergson dans l’histoire de la pensée occidentale*, Paris, Vrin, 1989, p. 88). Esta hipótese é confirmada pela concentração muito clara das intervenções de Bergson em torno do tema da personalidade no período de 1910 a 1914. Além do já mencionado curso do *Collège de France*, que tinha sido precedido por um curso sobre “As teorias da vontade” (1906-1907), é preciso mencionar as conferências proferidas em Londres (*University College*), em outubro de 1911, sobre “a natureza da alma” (M, p. 944-960). Estas concluíam com um desenvolvimento sobre a aparição da alma como “força criadora”, e conseqüentemente sobre a personalidade: “Mas na linha de evolução que conduz ao homem, a libertação foi alcançada, e estas personalidades foram capazes de se constituir a si mesmas” (M, p. 959). Ainda em 1913, no mês de fevereiro, é em Nova York, numa aula pública na Universidade de Columbia, que Bergson evoca o tema “Espiritualidade e liberdade” (M, p. 981-989), insistindo especialmente no interesse das doenças da vontade e da personalidade para melhor se delinear as condições ordinárias da “vida espiritual” (EC, p. 268). Enfim, as duas conferências proferidas no Ateneu de Madrid, em 1916 (cf. *supra*), tratam-se respectivamente da “Alma humana” e da “Personalidade”. Existe aí uma convergência que não é facilmente perceptível se nos restringimos às obras publicadas de Bergson. Quanto à escolha das *Gifford Lectures* para este volume dos *Escritos* de Bergson, para além do fato de que Bergson pôde rever o seu sumário, ela se justifica pela riqueza do seu conteúdo: “Naturalmente, há repetições. Quando Bergson prepara as conferências de Edimburgo, ele se serve das lições de 1910-1911 no *Collège*. Quando prepara as conferências de Madrid, consulta as notas escritas para as de Edimburgo. Isto dito, é claro que temos nestas últimas a visão ao mesmo tempo mais extensa e mais aprofundada de Bergson sobre o problema da personalidade” (Henri Gouhier, *op. cit.*, p. 94). Sobre a questão da personalidade em Bergson, pode-se ler igualmente: C. Riquier, “Bergson et le problème de la personnalité: la personne dans tous ses états”, *Les Études philosophiques*, n° 81, 2007 (retomado em *Archéologie de Bergson*, Paris, PUF, 2009, p. 449-476). Além dos documentos já citados, o autor assinala as seguintes fontes (fundo Doucet): “Conscience du moi et problème de la personnalité”, notas de aula tomadas por Jules Isaac (1896-1897), BGN 3157 IX; BGN IV-I (19); Curso de psicologia (1898), IX-BGN IV-1 (10); Curso do *Collège de France*, 1910-1911, sobre “A personalidade”, BGN 2998 (1), 2 cadernos.

²¹⁶ As conferências deviam inicialmente se estender por dois semestres, mas o desencadeamento da guerra teve por consequência a anulação da segunda série, prevista para o outono (John Alexander Gunn, *Bergson and his Philosophy*, Londres, Methuen, 1920, p. 12 e 161). Podemos tão somente imaginar os prolongamentos que Bergson pretendia dar à sua proposta. Se a questão da personalidade (“problema central da filosofia”, “centro em torno do qual toda a filosofia gravita ou deveria gravitar”) constituía o fio condutor do conjunto das lições (Henri Gouhier, *op. cit.*, p. 92), o fato de Bergson evocar desde o início determinadas questões conexas (“qual a nossa tarefa no mundo”, “de onde viemos e para onde vamos”) confirma a indicação fornecida pelo título desta segunda série abortada. O filósofo pretendia, com efeito, tratar da “Origem e do destino da personalidade” (Floris Delattre, “Henri Bergson et l’Angleterre”, art. cit., p. 205). Neste sentido, as conferências proferidas em Madrid, em 1916 (*supra*, p. 483), parecem um complemento natural. A segunda conferência (“A personalidade”),

desenvolvendo a questão metafísica e psicológica da personalidade, faz claramente eco às conferências de Edimburgo, das quais retoma diretamente alguns argumentos. Ao abordar a questão da sobrevivência e das suas implicações morais, a primeira conferência (“A alma humana”) responde, por sua vez, às interrogações evocadas n’*A evolução criadora* sobre o “lugar que ocupamos no conjunto da natureza”, sobre “a nossa origem e talvez também o nosso destino” (EC, p. 268). Ao mesmo tempo, essa conferência dá uma ideia do que poderia ter fornecido a temática para a segunda parte, em falta, das *Gifford Lectures*. Notemos que as interrogações relativas à vida e mesmo à sobrevivência ou à imortalidade do espírito estão igualmente no âmago de dois outros textos escritos na mesma época: “A consciência e a vida” (1911) e “A alma e o corpo” (1912), publicados em *A energia espiritual*. Essas questões ressurgirão mais tarde, num outro contexto, nas páginas que concluem o terceiro capítulo das *Duas fontes [da moral e da religião]* (DS, p. 279-282).

²¹⁷ É preciso entretanto reconhecer, com Camille Riquier, que a alegada centralidade do problema se conjuga curiosamente com a sua ausência temática na obra publicada de Bergson, onde ele não é jamais abordado por si mesmo, mas somente do ponto de vista de outros problemas (*Archéologie de Bergson*, op. cit. p. 450). Assim, “a personalidade não se diz em nenhum de seus livros ainda que se desvele progressivamente em todos” (ibid., p. 452). Ver entretanto DI, p. 96-104, 124-130; MM, p. 169-173 e 192-195; EC, p. 268-269; ES, 21, 26 e capítulos V e VI; PM, 20-22, 79-81, 182-184, 190-198; DS, *passim*.

²¹⁸ Ver EC, p. 348-353.

²¹⁹ Bergson, que inicialmente (a partir de 1899) ocupou no Collège de France a cadeira de filosofia antiga, era um excelente conhecedor do pensamento de Plotino. Segundo o testemunho de Floris Delattre, Bergson contava este filósofo entre seus “verdadeiros mestres”: “Ele citou para mim, antes de mais nada e naturalmente, Plotino, depois Espinosa... Maine de Biran, talvez Ravaisson e sobretudo Berkeley...” (*Ruskin et Bergson, de l’intuition esthétique à l’intuition métaphysique*, Oxford, The Clarendon Press, 1947, p. 12). Esta afinidade se traduz no seu ensino e na sua obra. O ano 1897-1898 foi inteiramente consagrado à filosofia plotiniana: em contraponto ao grande curso sobre “A psicologia de Plotino”, Bergson estudava a quarta *Enéada* no quadro das aulas de grego (M, p. 413). Em 1901-1902, é o nono tratado da sexta *Enéada* que está em estudo, paralelamente ao curso sobre a ideia de tempo. Ocorria por sinal frequentemente a Bergson consagrar às ideias de Plotino importantes desenvolvimentos no quadro de seus outros cursos: sobre a ideia de tempo; sobre a história das teorias da memória; sobre o problema da liberdade; etc. Bergson via em Plotino tanto a realização do intelectualismo grego quanto uma espécie de matriz da metafísica dos Modernos (ver EC, p. 353 n., assim como 211 n., 315, 323, 325, 348, 351; cf. a lição de 15 de abril de 1904 sobre as teorias da memória reproduzida nos *Annales bergsoniennes*, II, Paris, PUF, 2004, p. 52 e segs.; PM, p. 124, 153, 155-156, 217). Ver as referências bibliográficas fornecidas por Henri Gouhier, *Bergson dans l’histoire de la pensée occidentale*, op. cit., p. 108, aos quais poder-se-á acrescentar: Cl. Tresmontant, “Deux métaphysiques bergsoniennes?”, *Revue de métaphysique et de morale*, 64 (2), abril-junho de 1959, p. 186-193; P. Magnard, “Bergson interprète de Plotin” em *Bergson: naissance d’une philosophie*, Paris, PUF, 1990, p. 111-119; C. Riquier, op. cit., p. 210-233. Notemos que é igualmente em Plotino que Bergson fez o encontro, decisivo, com a questão do misticismo (ver DS, p. 61, 232, 234, assim como o testemunho de Raïssa Maritain em A. Béguin e P. Thévenaz (dir.), *Henri Bergson: essais et témoignages inédits*, Neuchâtel, La Baconnière, 1941, p. 135 e segs.).

²²⁰ A alma, ou, dito de outro modo, o problema da inscrição *individual* e mesmo *pessoal* do espírito. Esta ideia já está no âmbito das lições sobre “As teorias da alma” proferidas no liceu Henri-IV em 1894 (Henri Bergson, *Cours*, III, Paris, PUF, 1995, p. 213-218).

²²¹ Lembremos que a primeira obra de Bergson consagrava um capítulo inteiro a esta questão, intitulado “Da multiplicidade dos estados de consciência. A ideia de duração” (DI, capítulo II). É precisamente o problema da unidade da pessoa que torna necessário introduzir um conceito da duração capaz de garantir o caráter singular desta unidade. Cf. EC, p. 258-259, e sobretudo a importante passagem da “Introdução à metafísica” (1903), PM, p. 193-198, que retoma as análises já desenvolvidas no curso de 1901-1902 sobre a ideia de tempo (M, p. 514). “Que a personalidade tenha unidade, isto é certo; mas semelhante afirmação nada me ensina sobre a natureza extraordinária dessa unidade que é a pessoa. Que o nosso eu seja múltiplo, também o concedo, mas há aí uma multiplicidade com relação à qual não há como não reconhecer que ela nada tem em comum com nenhuma outra. O que importa verdadeiramente à filosofia é saber *que* unidade, *que* multiplicidade, *que* realidade superior ao um e ao múltiplo abstratos é a unidade múltipla da pessoa. E ela só o saberá se recuperar a intuição simples do eu pelo eu. Agora, conforme a vertente que escolher para descer desse vértice, desembocará na unidade ou na multiplicidade ou em qualquer um desses conceitos pelos quais se procura definir a vida movente da pessoa. Mas nenhuma mistura desses conceitos entre si, insistimos, daria algo que se assemelhe à pessoa que dura” (PM, p. 197) [PM, p. 204]

²²² Este motivo será retomado em 1916, na conferência de Madri sobre “A personalidade”: ver *infra*, seções intituladas “A unidade dos estados de consciência” e “As duas personalidades”.

²²³ Ver o curso de 1904 sobre as teorias da memória, reproduzido em *Annales bergsonniennes*, II, Paris, PUF, 2004, p. 52 e segs.

²²⁴ Cf. EC, p. 211 n.

²²⁵ Enéadas, V, 5, 9: “A alma não está no mundo, mas o mundo está nela, pois o corpo não é um lugar para a alma. A alma está na inteligência, o corpo está na alma.”

²²⁶ Este tema grego do movimento como degradação do imutável concentra “a filosofia inata ao nosso entendimento” (EC, p. 319), “a metafísica natural da inteligência humana” (EC, p. 325). Bergson desenvolve a ideia em detalhe n’*A evolução criadora*, apoiando-se todavia mais em Platão e Aristóteles (EC, p. 315-325).

²²⁷ Em comum com a metafísica dos Antigos e com a dos Modernos, a crítica kantiana da metafísica considera o movimento e, por conseguinte, o tempo, somente a partir dos dados habituais dos sentidos e da consciência. Para escapar às contradições que a reflexão da inteligência sobre esses dados inevitavelmente engendra, “era preciso sair da esfera da mudança e elevar-se acima do tempo” (PM, p. 156 e toda a passagem das páginas. 155-157).

²²⁸ Sobre todo o desenvolvimento que precede, cf. EC, p. 356-361.

²²⁹ O curso de 1910-1911 mostra como os pontos de vista “empirista”, “substancialista” e “criticista” deparam-se com um mesmo impasse: “Aquilo que é primeiramente apresentado à consciência é uma ‘multiplicidade’ que seria preciso unificar: daí um problema verdadeiramente insolúvel” (M, p. 845). Em 1903, a “Introdução à metafísica” (PM, p. 193 e segs.) coloca em pé de igualdade a abordagem empirista e a abordagem criticista. No texto que nos ocupa, é sobre a oposição (aparente) entre substancialismo e criticismo que se concentra a análise.

²³⁰ Alusão à célebre passagem das *Confissões* de Santo Agostinho (XI, 14): “O que é, por conseguinte, o tempo? Se ninguém mo perguntar, eu sei; se quiser explicar a quem me fizer a

pergunta, já não sei.” [AGOSTINHO. *Confissões*. São Paulo: Nova Cultural, 1996. p. 322] A referência aparece nas aulas do *Collège de France* de 1910-1911.

²³¹ Cf. a conferência de Madrid sobre a personalidade, M, p. 1218-1219, e *supra*, p. 483.

²³² A imagem aparece em EC, p. 317.

²³³ No caminho que leva de Plotino a Kant, Bergson coloca igualmente Espinosa e Leibniz, nos quais não é difícil localizar este tema das “duas personalidades”.

²³⁴ Em Kant, a unidade real da pessoa reduz-se por fim, após a crítica dos “paralogismos”, à posição de um sujeito transcendental (“Eu”) sem comparação alguma com o sujeito empírico, irredutível ao conceito de substância, simples condição de possibilidade da unidade das representações. Para Bergson, a unidade do eu [moi] reduz-se então a uma “forma sem matéria”, forma “informe”, “Eu [Moi] vazio” que não possui em si mais nada de pessoal (PM, p. 195). Como já o explicava o curso de 1901-1902 sobre a ideia de tempo, trata-se de uma “unidade totalmente abstrata e factícia, a unidade de uma forma imposta de fora” (M, p. 514). Neste “espaço vazio” (PM, p. 196), pode-se alojar tudo aquilo que se quiser: a humanidade inteira, Deus, ou mesmo a existência em geral, como se verá em alguns pós-kantianos. Sublinhemos no entanto que o conceito de *alma* – distinto do “Eu” transcendental – conserva ainda em Kant uma função reguladora tendo em conta os fenômenos do sentido interno: tudo se passa *como se* os fenômenos psíquicos encontrassem o seu fundamento e a sua unidade em uma alma – desde que não a tomemos por uma “coisa efetivamente real” (*Crítica da razão pura*, B 709). Mas a rigor, este princípio de unidade se esquivava dos nossos conceitos; é preciso então renunciar a todo o exame racional sobre a sua essência e remeter-se, de resto, ao fluxo heterogêneo de uma consciência empírica tão pouco consistente que não chega sequer a constituir-se como “natureza psíquica”. Se a psicologia empírica tem o benefício de poder seguir o curso da experiência, não está de forma alguma, deste ponto de vista, mais bem situada que a psicologia racional. Como explica Kant nos *Primeiros princípios metafísicos da ciência da natureza*, ela está condenada a ser tão somente uma fenomenologia do sentido interno, de modo que não há verdadeira ciência da alma – quando muito, tipologias históricas. A crítica de Bergson consiste em sublinhar que o diagnóstico de Kant só é válido se nos limitarmos a uma descrição superficial e relativa dos dados de consciência, o que equivale a interrompê-lo “bem antes do termo transcendente do seu esforço” (PM, p. 156). Apenas a partir de um “empirismo verdadeiro”, identificado com a “verdadeira metafísica”, é que se pode esperar o gênero de “auscultação espiritual” que requer uma boa posição do problema da unidade da pessoa (PM, p. 196).

²³⁵ Este tema pragmatista percorre toda a obra: MM, p. 203-206; EC, p. 44, 92, 155-156, 197, 296, 298-307; PM, p. 21-23, 33-34 (“antes de especular, é preciso viver”), 139, 152, 199; DS, p. 168-169, 173, 185. Ver igualmente, *supra*, p. 362 (discussão na *Société de philosophie* sobre a questão do “imediatos”).

²³⁶ A imagem aparece igualmente em DI, p. 100; EC, p. 272; PM, p. 167.

²³⁷ No curso de 1910-1911 sobre a personalidade, Bergson evocava uma “continuidade de escoamento” (M, p. 845; cf. PM, p. 183). Em Madrid, ele evocará “a continuidade de uma corrente que começaria no nascimento para não se interromper jamais” (M p. 1223, e *supra*, p. 518). Cf. M, p. 514 (“escoamento perpétuo”), EC, p. 6 [p. 6] (“nossa personalidade viceja, cresce, amadurece incessantemente”) e p. 22 [p. 24] (“continuidade de mudança”); ES p. 56-57 [ES, p. 56] (“acredito que nossa vida interior inteira é algo como uma frase única iniciada já no primeiro despertar da consciência, frase cheia de vírgulas, mas em parte alguma interrompida por pontos”); PM, p. 96 [PM, p. 99] (“pelo fato de que a permanência da substância

era a nossos olhos uma continuidade de mudança, disse-se que nossa doutrina era uma justificação da instabilidade”). A dificuldade, como se sabe, é de compreender que se trata aqui de uma substancialidade *sem sujeito*: uma “mudança sem nada que mude” (PM, p. 164). “[A] substância pode e deve ser concebida de outro modo que não como um *substrato*” (carta de Bergson à L. Dauriac, 6 de julho de 1891, C, p. 20). “Eu rejeito um eu [moi] coisa, quer dizer, um eu [moi] imóvel, e de uma maneira geral uma substância suporte inerte e indefinível. Mas definir a substância e o eu [moi] por sua própria mobilidade não é negá-los, não mais do que os temas de uma sinfonia que são também uma mobilidade essencial” (A.-D. Sertillanges, *Avec Henri Bergson*, Paris, Gallimard, 1941, p. 37). “A verdade é que não há nem *substratum* rígido imutável nem estados distintos que passam por ele [pelo eu, NT] como atores por um palco. Há simplesmente a melodia contínua de nossa vida interior – melodia que prossegue e prosseguirá, indivisível, do começo ao fim de nossa existência consciente. Nossa personalidade é exatamente isso.” (PM, p. 166; ver p. 163 n.; 211 n.) [PM, p. 172]. Camille Riquier mostra com clareza que esta *persistência* inseparável da variação e da mobilidade – e que deveria lavar o bergsonismo de toda suspeita de heracliteísmo – é também aquilo que faz toda a fragilidade da personalidade: para se manter, a personalidade exige um esforço constante, do qual testemunham também a fadiga psíquica e os problemas da personalidade (*op. cit.*, p. 471-473).

²³⁸ Ver EC, p. 168, M, p. 848, e PM, p. 170-173.

²³⁹ Ver ES, p. 76-77, e PM, p. 170 sobre a “visão panorâmica dos moribundos”, igualmente mencionada nas aulas de 1910-1911 (M, p. 849).

²⁴⁰ Sobre o inconsciente psíquico, ver “Le parallélisme psycho-physique”, *supra*, p. 231; ES, 57, 78-79, 97-99, 108 e cap. V, *passim*; PM, 28, 81.

²⁴¹ Na conferência de Madrid, Bergson explica: “A unidade da pessoa pertence à própria vida interior, como uma continuidade indivisível, e não é necessário buscá-la em outro lugar, fora do tempo ou no incognoscível. Ela manifesta-se em plena claridade na continuidade da vida interior.” (M, p. 1223, e *supra*, p. 519). Esta passagem conclui um desenvolvimento sobre a ilusão cinematográfica, que nos faz conceber a continuidade de mudança da consciência como uma série de estados distintos e justapostos.

²⁴² A imagem do fio elástico aparece igualmente em PM, p. 184. Sobre toda esta passagem, ver PM, p. 182 e segs.

²⁴³ Sobre estas duas espécies de claridade, ver PM, p. 31-33.

²⁴⁴ Sobre a ideia de causalidade psicológica, distinta da causalidade física, ver a discussão do problema da liberdade no último capítulo de DI, bem como a carta de 26 de fevereiro de 1903 a Léon Brunschvicg (M, p. 586 e *supra*, p. 279). Cf. os cursos sobre “*Les théories de la volonté*”, M, p. 703, 714-715. Em EC, é a ideia de criação – cuja correspondência com a causalidade psicológica ainda veremos – que é apresentada como o contrário de uma ideia “obscura”: “A criação, assim concebida, não é um mistério, experimentamo-la em nós mesmos assim que agimos livremente” (EC, p. 249) [EC, p. 270].

²⁴⁵ A causalidade psicológica implica “a criação, pelo próprio ato, de alguma coisa que não existia nos antecedentes” (*ibid.*). Se a noção de causalidade ainda se impõe aqui, é à condição de procurar a causa do lado da “unidade movente de nossa pessoa, que é aqui a realidade verdadeiramente atuante”. Esta ideia fornece, aos olhos de Bergson, uma definição rigorosa do *espírito* como faculdade criadora, que aparece neste contexto como o verdadeiro fundo da personalidade (ver as passagens importantes de ES, p. 21 e 31, assim como as conferências de Madrid, M, p. 1203, 1231 e *supra*, p. 510 e 529). Notar-se-á que, considerado do ponto de

vista da força ou da eficácia, o espírito é “quase” idêntico à vontade, ou “força espiritual”. Ver igualmente, sobre o mesmo tema, o discurso numa conferência do pastor Hollard em *Foi et Vie*: “A filosofia versa sobre um objeto que tem por propriedade essencial... tirar do seu fundo não somente tudo o que lá existe como também, mais ainda, o que lá não há” (*supra*, p. 399). Enfim, em PM, p. 52 [PM, p. 54-55]: “A invenção confere ser àquilo que não era, ela poderia não ter surgido nunca.”

²⁴⁶ Cf. EC, p. 7 [EC, p. 7] (“criamo-nos continuamente a nós mesmos”, “criação de si por si”).

²⁴⁷ Cf. M p. 849.

²⁴⁸ Uma vez introduzida a ideia de uma criação de si por si, Bergson pode deslocar a ênfase do problema geral da unidade da pessoa considerada desde o ponto de vista metafísico para aquele da caracterização psicológica da unidade da personalidade criadora. Para esse fim, implementa um método já aplicado no caso da afasia em MM, e que guia também a análise do sonho ou do sentimento do “*déjà vu*” em ES. Este método consiste em esclarecer as condições normais ou fisiológicas da atividade mental a partir de certos casos limites ou patológicos. Ver a este respeito Francesco Corsini, “Bergson psychopathologue” em F. Worms (dir.) *Les Annales bergsoniennes*, III, Paris, PUF, 2007, p. 393-40, e a nota redigida por Élie During para “A lembrança do presente” em ES, p. 307-327 (com as “Lectures” reunidas p. 428-446).

²⁴⁹ Esta latência do passado, prestes a se atualizar na forma de lembranças-imagens, está no coração do ensaio de Bergson sobre o sonho (ES, cap. IV). Sobre a disponibilidade do passado e o recalque simultâneo no inconsciente de lembranças inúteis para fins da ação, ver M, p. 848-849, MM, p. 170 e segs., 187 e segs., ES, p. 56, 78, 144; PM, p. 152, 171.

²⁵⁰ A noção de élan é mais desenvolvida na conferência seguinte.

²⁵¹ Sobre a tensão e o esforço que acompanham e sustentam o élan, ver M, p. 849 (“será fatigante ser uma pessoa”) e p. 1224-1225 (“é fatigante ser uma pessoa”, “isso representa um esforço exaustivo”, *supra*, p. 521).

²⁵² É o tema da “atenção à vida”, introduzido em MM, p. 193-194. Cf. ES, p. 5, 47-48, 75-78, 107, 121, 124, 126, 147, 151; PM, p. 80-81, 169.

²⁵³ Ver MM, p. 83 e segs., sobre as duas formas de memória.

²⁵⁴ Morton Prince, *La Dissociation d’une personnalité*, trad. R. Ray e J. Ray, Paris, Alcan, 1911. As lições de 1910-1911 dedicavam longas análises a esse caso célebre (M, p. 855-859) de uma mulher que teria, num período de seis anos (1898-1904), abrigado em si até quatro personalidades distintas. Bergson juntava ao estudo desse caso um outro, não menos célebre: o do reverendo Bourne, emprestado de William James (M, p. 850-854). Tratava-se também da questão da “operária dupla” do doutor Azam (M, p. 853-854). As conferências de Madrid comentarão detalhadamente o primeiro e o terceiro destes casos de “dissociação da personalidade” (M, p. 1225-1231, e *supra*, p. 523 e segs.). Contra a interpretação corrente, Bergson recusa-se a concluir, nestas diferentes situações, pela existência de grupos dissociados de estados de consciência. Em consequência, rejeita a própria ideia de duplicação ou de dissociação da personalidade. Ele vê nisso somente uma espécie de “repouso forçado” ao qual a natureza nos coagiria quando nos remete, em certas circunstâncias excepcionais, a uma “existência simplificada” (M, p. 1128 e *supra*, p. 525) que nos libera – provisoriamente – de uma parte do esforço habitualmente necessário para ser uma pessoa. A personalidade permanece, de todo modo, “absolutamente indivisível” (M, p. 1130, e *supra*, p. 527); “não há ruptura da personalidade” (*ibid.*). Henri Bergson explica a J. Desaynard: “Aquilo que se considera como sintomas de desagregação da personalidade é, no mais das vezes, somente a resistência

da unidade pessoal face aos “tóxicos morais” (citado por C. Riquier, *Archéologie de Bergson*, op. cit., p. 474).

²⁵⁵ A propósito do reverendo Bourne, Bergson explica: “O que lhe faltava, então? Faltavam-lhe as suas lembranças pessoais, essas lembranças que, recolhidas no curso do tempo, constituem a história da pessoa. São essas as lembranças difíceis de conservar no feixe luminoso da consciência, considerando-se a nossa conformação fisiológica. É como uma mola que é preciso manter comprimida. Pois bem, a nossa personagem não podia, sem dúvida, realizar esse esforço. É assim que se perdem essas lembranças” (M, p. 127-1128, e *supra*, p. 524). “Quando a pessoa não tem força suficiente para manter-se e conservar todas as lembranças, ela tem necessidade de deitar fora algum lastro de tempos em tempos” (p. 528).

²⁵⁶ “Mas toda consciência é antecipação do futuro. Consideremos o direcionamento do nosso espírito num qualquer momento: veremos que ele se ocupa daquilo que existe, mas tendo em vista principalmente o que vai existir. A atenção é uma espera, e não há consciência sem uma certa atenção para a vida. O futuro está ali; ele chama-nos, ou melhor, puxa-nos para si: esta tração ininterrupta, que nos faz avançar no caminho do tempo, é também a causa de agirmos continuamente. Toda ação é uma invasão ao futuro.” (ES, p. 5; cf. ES, p. 5-6, 13, 15, 57) [ES, p. 5]. Trata-se da manifestação, no plano psicológico, do “élan vital” introduzido em *A evolução criadora*. O élan corresponde aqui à “continuidade de um movimento” (M, p. 858), o movimento da pessoa. Este “élan psíquico” (M, p. 862) caracteriza uma vida espiritual individual enquanto portadora de vontade; ele apresenta-se através da impulsão e do movimento interno que acompanha a ação, movimento pelo qual o presente vai além de si mesmo sobrepondo-se ao futuro. “A nossa vida é uma corrida sobre o curso do tempo; ao correr, temos incessantemente que abranger alguma coisa, conhecer [*savoir*] o presente e uma boa parte do futuro imediato, para que seja possível cumprir a ação (M, p. 862). “Aquele que age parece-nos então como levado pelo movimento, imanente à alma humana, que faz com que, estando no presente, viva-se já no futuro. A condição essencial da ação é seguir este élan que engloba continuamente o momento presente e o momento imediatamente posterior” (M, p. 864). Neste élan interior ecoa tanto a ideia de tensão ou de tonalidade psíquica própria ao indivíduo (ES, p. 121) quanto a ideia de “atenção à vida” própria da espécie humana em geral. Ver ES, p. 149-150, 152.

²⁵⁷ “Psicastenia” é um termo elaborado pelo psiquiatra Pierre Janet a partir da palavra “neurastenia”, a fim de sublinhar o caráter propriamente *psíquico* de algumas neuroses obsessivas ou desordens [*troubles*] de personalidade, cujo ponto comum é encontrar a sua origem numa redução da tensão psicológica ou do “tónus mental” (Ver *Les Obsessions et la Psychasténie*, Paris, Alcan, 1903). Suas manifestações comuns são a dúvida, a indecisão, a fraqueza da vontade e toda uma gama de “sentimentos de incompletude”. A psicastenia traduz, de maneira geral, uma perda do “sentido do real”. Desordem [*trouble*] da vontade, doença da dúvida, fadiga de ser, ameaça de um relaxamento da atenção à vida, ela está no centro do estudo de Bergson sobre o “falso reconhecimento” (ES, cap. V).

²⁵⁸ Sobre as manias, ver M, p. 861: mania de contar, mania de conhecer os nomes próprios, mania de certeza, mania de interrogação, mania de compensação ou de expiação, etc. No avesso das manias, existem as fobias, que incidem sobre objetos determinados (micróbios e outros) e são acompanhadas por desordens [*troubles*] da sensibilidade, angústias, etc.

²⁵⁹ Cf. M, p. 859 sobre a velocidade do élan em direção ao futuro. Desaceleração, enfraquecimento, decréscimo indicam que não há por que procurar por uma causa positiva que explicaria o sintoma. As desordens [*troubles*] de personalidade são antes um fenômeno negativo,

traduzindo o relaxamento, a interrupção, a suspensão provisória dos mecanismos de inibição que os impedem de aparecer no estado normal. Cf. M, p. 863, ES, p. 126-129.

²⁶⁰ “Para o sujeito saudável, o presente é algo fluido, impossível de ser interrompido; o doente encontra nisso algo de viscoso, de pegajoso, e a isso se prende” (M, p. 864).

²⁶¹ Para toda esta passagem, ver M, pp. 863-865.

²⁶² Igualmente chamada – inapropriadamente, segundo Bergson – de sentimento de “*déjà-vu*”. Sobre esse fenômeno e a interpretação ao mesmo tempo metafísica e psicológica que Bergson propõe, ver ES, cap. V (“A lembrança do presente e o falso reconhecimento”), bem como o dossiê crítico que o acompanha.

²⁶³ Bergson quer manifestamente falar da lembrança dada a uma consciência, atualizada como imagem, e não da “lembrança pura” sobre a qual ele explica, justamente em ES, que a sua formação é rigorosamente *contemporânea* da percepção (ES, pp 131-132). Os desenvolvimentos incluídos no curso de 1910-1911 e nas *Gifford Lectures* de 1914 marcam uma inflexão da explicação metafísica (diferença de natureza entre lembrança e percepção, contemporaneidade do presente da percepção e de sua imagem virtual como passado) em direção a uma abordagem mais psicológica do fenômeno, em termos de élan psíquico.

²⁶⁴ Cf. M, p. 865: “No estado normal, após certo tempo a percepção torna-se lembrança e passa para o inconsciente. Que tempo é este? Quando termina o presente? Teoricamente, a cada instante. “O momento em que falo já está longe de mim”. Na prática, não é de forma alguma assim; o presente dura *tanto quanto a ação* que se realiza, bastando bem dimensionado pelo esforço integral de atenção que se dá a ele. O presente é a ação integral, a porção de duração abrangendo todo o intervalo da ação. O presente é globalmente isso que se faz, isso que se tem a intenção de fazer, e a lembrança produz-se quando este intervalo se esgotou, intervalo para o qual aquele que age tomou o élan necessário. Enquanto dura o élan, é o presente; no final do élan começa a lembrança”. Sobre a “duração” do presente, ver ES, p. 5-6, 56-57 e PM, p. 168 e segs. Sobre a retenção das lembranças que se atualizam somente quando finalizada a ação (lembranças “em espera”, “no ar”, diz Bergson), ver MM, p. 191-192.

²⁶⁵ Cf. M, p. 865-866: “Se, numa insuficiência psicológica, a pessoa não entrega [*donne*] um élan que envolva toda a ação, *se o élan se rompe*, o próprio presente não igualará a ação; a pessoa recuperará o seu élan, e a cada recuperação, haverá ao mesmo tempo formação de lembrança e retomada do presente. Cada interrupção resultará, assim, numa percepção duplicada de uma lembrança ou acompanhada de um pulsação de lembrança”. Em geral, o curso ininterrupto da ação recalca a “lembrança do presente” ou impede-a de se formar. Levado pelo seu próprio élan, o espírito só deixa passar as lembranças diretamente úteis, ajustadas aos contornos da situação presente. Que este élan enfraqueça e que a ação se interrompa de quando em quando, e que a lembrança do passado imediato reflua sobre a percepção, a ponto de se confundir com ela: “lembrança do presente”. Tal seria uma ação onde se intercalariam sem cessar interrupções e retomadas, à maneira de um *staccato* ou de um motor rodando com uma correia muito frouxa. Notar-se-á que esta explicação, ainda que nas questões de fundo se aproxime do texto de 1908 sobre a “lembrança do presente”, oferece uma explicação menos metafísica do falso reconhecimento, e talvez psicologicamente mais verossímil. Ver ES, p. 326-327, n. 63.

²⁶⁶ Esta crítica do paralelismo psicofísico está no cerne de *Matéria e memória*. Ver “A alma e o corpo” e “O cérebro e o pensamento” (ES), assim como “Le parallélisme psychophysique et la métaphysique positive” (*supra*, p. 231).

²⁶⁷ Ver MM, p. 199; M, p. 493; ES, p. 54, 76-78; PM, p. 46, 171-172.

²⁶⁸ Ver MM, p. 6-7; 252-253; “Le parallélisme psycho-physique”, supra, p. 231; ES, p. 44-47, 57, 59, 74-75.

²⁶⁹ Cf. MM, p. 6; ES, p. 75.

²⁷⁰ Ver MM, p. 246-247, 264.

²⁷¹ Essas duas operações simétricas não implicam nenhuma mudança de plano: “Há apenas uma diferença de grau, e não de natureza, entre as faculdades ditas perceptivas do cérebro e as funções reflexas da medula espinhal” (MM, p. 253) [MM, p. 263].

²⁷² Cf. EC, p. 136, 263, 265; ES, p. 20; M, p. 1224-1225, e supra, p. 521.

²⁷³ “É muito duvidoso que o animal tenha o sentimento de continuidade na sua vida interior, do começo ao fim da vida [...]. Imagino que mesmo o mais inteligente dos animais, um cão, um macaco, um elefante, não desenvolve uma vida interior semelhante, no seu movimento, ao movimento da flecha que vai, sem parar, de um ponto a outro, mas que o animal passa do começo ao fim por uma série de movimentos onde se intercalam paradas.” (M, pp. 1224-1225, e supra, p. 521).

²⁷⁴ Cf. EC, p. 96-97 [EC, p. 104] (a propósito do que escapa à lógica da fabricação na formação do aparelho visual): “Na verdade, a causa é mais ou menos intensa, mas só pode produzir o seu efeito em bloco e de modo completo”.

²⁷⁵ Cf. M, p. 1231, e supra, p. 529; C, p. 440. Ver Henri Gouhier, *Bergson dans l’histoire de la pensée occidentale, op. cit.*, p. 98-99; *Bergson et le Christ des Évangiles*, Paris, Vrin, 1987, p. 102-106.

²⁷⁶ Cf. M, p. 1231, e supra, p. 529.

²⁷⁷ Ver o prolongamento que *As duas fontes [da moral e da religião]* dão a esse tema, notadamente no final, em “a máquina de fazer deuses” (DS, p. 338). Além disso, a religião dinâmica é definida como aquilo que “sustenta o homem pelo movimento mesmo que nele imprime, recolocando-o no élan criador” (DS, p. 188).

Tradução, Introdução e Notas

Rodrigo Barros Gewehr
Fernando Monegalha

Revisão Científica

Diogo Falcão Ferrer (DFCI-UC)

RECENSÕES

RECENSÕES

Morris, David. *Merleau-Ponty's Developmental Ontology*. Evanston, Illinois, Northwestern University Press, 2018. (Studies in Phenomenology and Existential Philosophy), 312 pp. ISBN: 978-081-01-3792-9.

A questão do sentido constitui eixo nuclear no desenvolvimento do pensamento de Maurice Merleau-Ponty, que vai desde a tematização do comportamento ao seu projeto de uma “nova ontologia”, ou nova filosofia, que coincidirá com o aprofundamento de sua própria fenomenologia. É uma concepção singularmente estruturante da experiência que põe em curso uma “nova filosofia do sentido”, como sugere o próprio Merleau-Ponty em *Parcours Deux*, ou como afirma no curso sobre o conceito de natureza: trata-se, particularmente, de trazer à tona o “sentido primordial, não lexical”, um sentido que “nenhuma análise verbal pode esgotar”. Em seus últimos escritos, Merleau-Ponty designará de “carne” um emblema mais geral do ser, um “devir todo”.

O recente livro de David Morris, *Merleau-Ponty's Developmental ontology*, vem corroborar o que afirmamos acima. O autor, que desde seu livro *The sense of space*, persegue a noção de sentido para interpretar a filosofia de Merleau-Ponty, oferece uma leitura mais ampla ainda do que a fenomenologia merleau-pontyana pode oferecer aos seus leitores. Em *Developmental ontology*, o autor procura mostrar como a filosofia de Merleau-Ponty, desde os seus primórdios, procura encontrar sentido dentro da natureza, e como essa busca exige uma ontologia radicalmente nova. Tal objetivo pode ser constatado de forma explícita desde a leitura da “introdução”, intitulada *Sense, Development, and the Phenomenology of Nature*. O texto parte de duas citações, uma retirada de *La Nature ou le monde du silence* e outra de *Le visible et l'invisible* para articular os três temas sobrepostos de sentido, ontologia do desenvolvimento e a fenomenologia da natureza, que, segundo Morris, são cruciais para a filosofia de Merleau-Ponty, mesmo reconhecendo as dificuldades deste último em elaborar completamente esses temas. É ainda na “introdução” que o autor trata de explicar de forma cuidadosa os termos centrais de sua argumentação: *Sense, Development*, e *Phenomenology of Nature*. Para tal empreendimento o livro desenvolve-se ao longo de sete capítulos que tentam articular os conceitos-chave que sustentam

a argumentação em favor de uma fenomenologia da natureza. Os dois primeiros capítulos tratam da *ontologia do sentido* e do problema da natureza em *La structure du comportement*. No terceiro capítulo, *Sense and the Ontology of Temporality in Phenomenology of Perception*, o foco da análise é dedicado ao tema da temporalidade, concentrando-se no universo da *Phénoménologie de la perception*. Os capítulos quatro, cinco e seis são profundamente inovadores, pois abordam uma temática extremamente relevante para a derradeira filosofia de Merleau-Ponty, momento em que a “fenomenologia da natureza” vai ao encontro das ciências da vida, especialmente da embriologia, para combater, por exemplo, o localismo ontológico. O embrião, nomeadamente exemplifica um sentido que não é local ou inteiramente presente na coisa; seu sentido não é algo já contido nele ou em suas partes, mas emerge em um processo que se estende além e através de locais restritos. A embriogênese, portanto, nos dá uma lente para a operação do sentido não-local. O sétimo e último capítulo explora a noção de *Developmental Ontology* e o que o autor denomina de temporalidade profunda e sentido na natureza.

O livro traz uma contribuição singular tanto para o aprofundamento do pensamento merleau-pontyano, quanto para uma renovada ontologia fenomenológica. Baseando-se em ciências da vida contemporânea e cosmologia, apresenta uma visão orgânica e dinâmica de como o sentido e uma ordem factual surgem e aparecem no espaço e tempo de um novo ser. O texto, portanto, oferece uma leitura perspicaz e inovadora da filosofia de Merleau-Ponty, tanto a precoce quanto à tardia, mas também estabelece David Morris como uma voz original a ser ouvida por si só. O leitor é conduzido a uma forma interessante de encontrar o sentido incorporado na experiência e no ser, e isso no contexto de uma fenomenologia da natureza. O resultado do esforço em passar pela imunologia contemporânea e pela biologia se une com a busca final de Merleau-Ponty pelo “ser selvagem”.

Antonio Balbino Marçal Lima

Departamento de Filosofia da Universidade Estadual de Santa Cruz–UESC

Doutorando em Filosofia,

Faculdade de Letras da Universidade de Coimbra

abmlima@uesc.br

DOI: https://doi.org/10.14195/0872-0851_59_8

Vladimir Jankélévitch, *A Música e o Inefável*, tradução e prefácio de Clovis Salgado Gontijo. 1. ed. Signos música; 18 (São Paulo: Perspectiva, 2018). 256 pp. ISBN: 978-85-273-1140-3

Vladimir Jankélévitch, *A Música e o Inefável*, tradução Afonso Miranda; precedido de *Poema do dom*, Carlos Couto S. Cosa. 1. ed. Convite à música; 16 (Lisboa: Edições 70, 2018). 171 pp. ISBN: 978-972-44-2063-9

Volvidos quinze anos sobre a publicação de *Pensar a Morte* (Inquérito, 2003) quebra-se finalmente o silêncio editorial português em torno da obra de Vladimir Jankélévitch. Assim, disponibiliza-se, na conhecida colecção “Convite à música” das Edições 70, uma tradução de *La Musique et l’ineffable* (1ª. ed. de 1961, Armand Colin).

Ao mesmo tempo, uma outra tradução veio a lume no Brasil, na editorial Perspectiva, colocando em larga vantagem o leitor brasileiro que já dispunha de outros títulos relevantes de Jankélévitch: *Primeiras e Últimas Páginas* (Papyrus, 1995), *Curso de Filosofia Moral* (Martins Fontes, 2008) e *Paradoxo da Moral* (Martins Fontes, 1991).

A presente recensão serve para dar conta destas duas edições praticamente simultâneas (entre Outubro e Novembro de 2018), e não resistimos a destacar esta curiosa “sincronicidade” que assinala o recrudescer do interesse pela obra do filósofo francês.

A edição brasileira apresenta relevantes vantagens. O volume conta uma “Nota biográfica” de Enrica Lisciani-Petrini e Françoise Schwab, a primeira, estudiosa e tradutora de Jankélévitch, a segunda, amiga pessoal e responsável por vários projectos editoriais de relevo do seu *corpus*. Embora não inédita, pois consta do volume bilingue *In dialogo /En dialogue avec Vladimir Jankélévitch* (Paris: Vrin/Mimesis, 2009), ela fornece pistas essenciais para o conhecimento do autor e da sua obra. O tradutor, Clovis Salgado Gontijo, é também responsável por algumas iniciativas críticas que muito valorizam a publicação. Em primeiro lugar, salienta-se a transliteração, tradução e referenciação das citações gregas que Jankélévitch, como seu hábito, manteve no original não transliterado e, por vezes, com uma indicação muito sumária das fontes. Depois, faculta-se informação de referência em português sobre as obras musicais mencionadas. Por fim, organizou-se uma bibliografia actualizada das obras citadas por Jankélévitch e de títulos mobilizados pelo tradutor.

Clovis Gontijo, músico e filósofo, oferece ainda, num estilo elegante e rigoroso, um prefácio – “Jankélévitch e a Música: Uma Reflexão Movidada Pelo Amor” – de que tirarão proveito tanto o leitor neófito como o iniciado. Nele não se indicam apenas alguns dos tópicos essenciais da obra traduzida, mas amplia-se o horizonte da sua compreensão com referências pertinentes ao restante *corpus*, assim como se abre o texto jankélévitchiano a outros diálogos.

Clovis Gontijo parece-nos sugerir que a peculiaridade da “filosofia da música” do autor resulta desse “puro amor” – imotivado e desinteressado e, porém, incondicional – que une o filósofo-moralista a essa “rosa sem porquê” que é “acto poético” do “Fazer musical”. Assim, nunca a reflexão ou a análise poderão, na sua busca sempre retrospectiva de razões e sentidos, dessolidarizar-se desse amor, mas, antes, “ser cúmplice do seu mistério”¹, pensando a música “segundo a música”, ou seja, “musicalmente” (*A música e o inefável* p. 127, ed. Port /149, ed. Br.; doravante *MI*).

Um dos aspectos sugestivos deste prefácio consiste em deixar manifestos o mistério e o paradoxo inerentes ao “*charme*” próprio do fenómeno musical. O acontecimento musical – enquanto criação, execução e escuta – é uma forma de “encanto” e, ao mesmo tempo, uma “graça”. Este encanto releva mais do encantamento do que do feitiço, pois a inocência é um dos atributos da sua magia. Enquanto “graça”, ele releva de um “dom gratuito”, de uma dádiva graciosa e grácil. Por isso, diríamos, a música tanto se pode aproximar da intensidade do êxtase e do enlevo místico, quanto da pura leveza do deleite sensível: modos paradoxais de investir a experiência, que convergem no mesmo mistério. Se o tradutor identificou claramente a dualidade, porque optar verter “*charme*” por “encanto”, respondendo apenas a um dos sentidos que o termo francês, na verdade, não cinde? Com efeito, no “*charme*” convergem tanto o sortilégio encantatório (do latim *carmen*), quanto “*l’agrément*” e o dom gracioso (do grego *Kharis*). Notamos, aliás, que semelhante opção tomou igualmente o tradutor português, Afonso Miranda. O próprio Clovis Gontijo teve ocasião de esclarecer-nos que a sua escolha de tradução em muito se devia à necessidade de furtar-se ao sentido que o termo “*charme*” toma na sua utilização comum por parte dos falantes brasileiros da língua portuguesa: “algo exercitado, medido, deliberadamente usado”. Tal aceção faz do “*charme*” um artifício de sedução, nos antípodas da gratuitidade e da inocência que Jankélévitch lhe atribui. Todavia, evitar as conotações e denotações da linguagem comum, implica, precisamente, fundar e assumir os critérios do uso filosófico de um termo.

Ainda que denunciando a “miragem espacial” e os “ídolos ópticos” da teoria musical, Jankélévitch não sucumbe à dualidade dionisíaca / apolínea, alternativa a que Nietzsche parece obrigar-nos. Como oportunamente sublinha Clovis Gontijo, mesmo distinguindo “os modelos óptico-diurno e auditivo-noturno” (*Jankélévitch e a Música, in MI*, p. 34), Jankélévitch não reconduz a diluição das formas visuais à embriaguez hipnótica ou à mera imersão onírica. Trata-se, entre o crepúsculo e o alvor, de penetrar a “‘a noite transparente’ e ‘as trevas mais que luminosas’ descritas pelos místicos” (*MI*, p. 23).

Conhecendo tão bem a particularidade do “*charme*” e da “graça”, próximo, de “*l’esprit français*” de Dominique Bouhours e Montesquieu, porque aproximar o encanto jankélévitchiano do encantamento wagneriano? Porque ensombrar a sutileza e a *sfumatura* impressionistas com a grandiloquência mitológico-narrativa de

¹ V. Jankélévitch, *Quelque part dans l’inachevé*. Paris: Folio/Gallimard, 1987, p. 293

Bayreuth? É certamente o pianista e melómano Clovis Gontijo a procurar reconciliar Jankélévitch e a cultura musical alemã! Deixamos estas interrogações ao tradutor e prefaciador, que em nada tolhem o vivo interesse e a justeza do prefácio.

A edição brasileira oferece uma tradução fiável e elegante, porque fiel e cuidadosa, resultante de um convívio longo e paciente com a obra e o pensamento de Vladimir Jankélévitch. Critérios filosóficos, musicológicos e estilísticos são claramente equacionados em cada página por Clovis Gontijo, em busca do rigor e da subtilidade, bem como da beleza do texto. Aqui e ali, em algumas opções lexicais, talvez o leitor português se reveja naturalmente melhor na edição de Lisboa. Esta última oferece uma evocação de Jankélévitch: “Poema do Dom”. Neste texto, breve mas pleno de força sugestiva e entusiasmo laudatório, Carlos Couto S. Cosa, procura homenagear em modo “quase-oratório” a incandescência virtuosística de Jankélévitch, esse “equilibrado do paradoxo”, “vertiginoso e despojado”, “elusivo e impalpável” que tece, de complexa simplicidade, uma fina e original trama de filosofia, de música e de moral.

Em *A música e o inefável*, Jankélévitch apresenta de modo mais sistemático alguns elementos de uma “filosofia da música”, decorrente dos seus ensaios musicológicos (sobre Debussy, Fauré, Liszt, Ravel, entre outros), da sua prática pianística e da sua experiência de melómano. Tais elementos estão em consonância com os temas, o método e as categorias do seu restante pensamento filosófico. Não se trata, porém, de uma exploração do significado extra ou supra-musical da própria música, mas, antes, de uma reflexão e até, diríamos, de uma fenomenologia da experiência musical, do ponto de vista do objecto sonoro musical, do criador, do intérprete e do ouvinte e das relações que entre eles se estabelecem.

Jankélévitch parece nutrir uma clara desconfiança face ao projecto de uma “filosofia da música”, pois tal empreendimento parece ter como penhor a perda da inocência frutiva e a desagregação do enlevo encantatório próprio da experiência musical. Como salvaguardar o que há de irredutível na experiência musical – a “operação impalpável do Charme” – e as exigências da análise e da reflexão? Na verdade, subtrair-se ao “efeito de charme” próprio do fenómeno musical, ou querer apreendê-lo, é perder o que na Música é essencial, ou seja, precisamente, o que nela existe de supra-essencial e de meta-objectivo: a sua *ipseidade quoditativa*.

A simples ideia de uma filosofia da música parece contraditória: como encontrar um “logos” que não seja uma traição fundamental do “melos”? Tal seria o desafio: não colocar a música à distância de um objecto ou reconduzi-la por, força de análise, a outra coisa que não ela própria. Deste modo, o moralista do *Tratado das virtudes* rejeita conferir à música uma “função ética” (*MI* p. 23/58), tanto o autor de *Filosofia Primeira* recusa procurar na música uma “significação metafísica”. Assim, mais do que pensar *sobre* a música, importaria pensar *com* a música e *a partir* da música²,

² A este respeito e neste mesmo sentido, veja-se Enrica Lisciani-Petrini, “Philosopher ‘depuis’ la musique”, in *In dialogo con/En dialogue avec Vladimir Jankélévitch* (Milano-Paris: Mimesis-Vrin, 2009), p. 321-335.

“ser cúmplice do seu mistério”, como dizíamos. A expressão “filosofia *da* música” tomaria um sentido totalmente diferente, a música não sendo objecto mas como que sujeito e origem.

A música oferece-se ao pensamento num espanto muito particular: o contraste desconcertante entre o “poder encantatório” e a “divina inconsistência” do fenómeno musical, ao mesmo tempo com sentido e sem sentido, superficial e profundo, sério e frívolo. Enquanto deveniência de formas sonoras, e breve intervalo de tempo estilizado na intersecção do tempo cósmico e do tempo vivido, o acontecer musical configura um “objecto [...] inatingível, impalpável” (*MI* p. 111/148). A música comunga plenamente da ambiguidade ôntico-meontológica do tempo, sua única dimensão (in) substancial. Ela é um “quase-nada” que apenas entrevemos numa ciência nesciente.

A música não significa nada para além de si-mesma, quer dizer, enquanto “presença sonora, ela está toda inteira na actualidade superficial da audição”, ou, dito de outro modo, “na fenomenalidade da sua aparência sensível” (*MI* p. 81 /117). Para Jankélévitch, “a significação da música não deve ser procurada alhures que no fenómeno sonoro” (*MI* p. 25/58), não deve buscar-se uma mensagem críptica no sensível que a escuta oferece. A música não *significa* nada, a não ser por associação e convenção, portanto, ela pode significar tudo, prestando-se, aliás, todos os exercícios hermenêuticos com uma docilidade complacente. Deste modo, somos tanto mais tentados a atribuir um sentido metafísico ao discurso musical. Todavia, “toda a meta-música [...] é ao mesmo tempo arbitrária e metafórica” (*MI* p. 25/80). Uma metafísica da música entendida nestes termos, como a de Schopenhauer é, aos olhos de Jankélévitch, uma “figura de retórica” (*MI* p. 28/62).

A música não é uma linguagem, nem pode ser entendida como um discurso. Ela é, por excelência, um plano de imanência estesiológica alheia à referencialidade linguística, e demais modalidades de “significação intencional”. Esquiva-se à discursividade “mimético-representativa”, mas também aos modelos “expressionistas” e “formalistas” que, em benefício de um ou de outro dos opostos, cindem o interior e o exterior, a forma e o conteúdo. Daí o apego a Debussy, Fauré, Mompou e Ravel que superam o construcionismo formal do período barroco tardio, mas também a intenção “programática” do Romantismo. As formas sonoras em movimento nada significam para além de si-mesmas, não se subordinam à transmissão de uma mensagem ou à expressão de algo que lhe seja exterior ou pré-existente. O essencial passa-se na profundidade do sensível sonoro que é a si-mesmo o seu horizonte de sentido. Pensar a música começa, certamente, com uma fenomenologia da experiência musical em que “aparecer” é o modo primeiro do “ser”.

Será a música, assim, um puro encantamento, um divertimento frívolo, simples gozo de uma “deleitosa eflorescência da vida” sem profundidade? Não é assim, de todo, porém, o regime de sentido e a noção de profundidade são reelaborados.

Expressão indeterminada e multívoca, a música está sempre além da alternativa dilemática da equívocidade e da univocidade. O regime de sentido próprio à música – que subverte o modelo sintáctico e semântico – reside naquilo que o autor

designa de “expressivo inexpressivo” (*MI* p. 20 ss/63 ss). Tal é o modo adequado à expressão do inefável, ou seja, aquele que permite “exprimir o inexprimível ao infinito” (*MI* p.84/120). Deste paradoxo surge o mistério musical propriamente dito, que é o do “inefável” e não do “indizível”. Se o indizível é aquilo de que nada pode ser dito, o inefável é aquilo de que uma expressão infinita é possível. É o “inefável” que desencadeia o estado de verve musical – a emergência criativa e expressiva – precisamente, onde o indizível verbal se parecia impor e a linguagem claramente soçobra. A estética do inefável abre-se e possibilita o mais imediato deleite sensível e o mais exultante êxtase místico, precisamente, quando e onde o “logos” se rende ao “melos”. Aí, onde as representações se diluem, é onde a música inaugura o seu mundo próprio.

A aparência do sensível sonoro não desvela nada além dela-própria, pois, é aparição e revelação de si-mesma e tem em si o seu próprio mistério. Tal mistério reside no movimento fecundo do seu aparecer no tempo. O aparecer traz em si um “número infinito de virtualidades” (*MI* p. 82 / 117) requerendo tempo e correspondendo ao futuro das suas actualizações. Tal quer dizer que a aparência não é imediata transparência nem brilho de ouropel, assim como a escuta nunca é plena coincidência ou percepção perfeita, mas um processo inacabado e incessantemente retomado. Nisto consiste a “profundidade” do fenómeno musical: ela toma uma dimensão temporal e não espacial.

Ainda assim, falta dizer o essencial, pois, escreve o nosso autor: “a obra de charme que é o Expressivo inexpressivo não é um Dizer mas um Fazer” (*MI* p. 89/125). O “Fazer” constitui uma ordem “totalmente outra” do “Dizer”. É “operação poética”, acto de criação e recriação onde o compositor, o executante e o ouvinte intervêm em modos diversos, mas complementares.

É com uma reflexão sobre “música e silêncio” (*MI* p. 139/179) que o autor encerra a sua obra. O silêncio é consubstancial à música: ele é o seu fundo e horizonte originários, bem como como a sua respiração interna. O silêncio realiza a purificação do audível onde a escuta se regenera e a música se torna possível. A música, afloramento e fluência sonoras, preenche o silêncio com que a procuramos acolher e, todavia, é ela-mesma uma “maneira de silêncio”, aquém e para além do discurso e da algarra do mundo.

O acontecimento musical subjuga-se à lei temporal do irreversível, mas o seu acontecer é irrevogável e metamorfoseia o silêncio sobre o qual se inscreve. Não, de facto, depois da música, o silêncio não voltará a ser o mesmo. Assim, diríamos, a estética do inefável suscita uma metafísica do silêncio, pois ele é o fundo meta-ôntico ou hipo-ôntico de onde brota o “quase-nada” das formas musicais.

José Manuel Beato

Unidade I&D Instituto de Estudos Filosóficos

Unidade I&D CECH

Email: jose.beato71@gmail.com

DOI: https://doi.org/10.14195/0872-0851_59_9

Michael McKenna e Derk Pereboom, *Free Will – A Contemporary Introduction*, New York: Routledge, 2016, 330 pp., ISBN 9781315621548.

O que significa afirmar-se que um agente é dotado de livre-arbítrio? Existem entidades dotadas de livre-arbítrio? É o livre-arbítrio compatível com o determinismo? Estas são algumas das questões que a presente obra se ocupa, escrita por dois dos mais importantes participantes no debate contemporâneo do livre-arbítrio, Michael McKenna, compatibilista, e Derk Pereboom, incompatibilista. Apesar de cada um dos autores defender uma posição própria no que respeita aos temas em apreço é notório o esforço de objectividade e justeza na apresentação e avaliação de todas as teses, ainda que não sejam as acarinhadas por qualquer um dos dois. Na descrição constante nas primeiras páginas o leitor é avisado que a obra que tem nas mãos é uma introdução avançada ao tópico do livre-arbítrio. Essa sua natureza pode imediatamente ser constatada pela simples dimensão do livro: são 344 páginas organizadas em torno de doze capítulos. No que respeita ao texto ele é claro, mas também exigente sendo que o leitor necessitará de convocar toda a sua atenção para conseguir acompanhar as subtilidades e o engenho da argumentação dos autores. Cada capítulo está organizado em torno de um tema principal. A estrutura dos capítulos é, essencialmente, a seguinte: (1) apresentação genérica do tópico em apreço; (2) apresentação das principais teses em confrontação; (3) avaliação por parte dos autores dos méritos de cada posição em contenda e (4) sugestões de leitura e aprofundamento bibliográfico.

Na introdução os autores estabelecem a íntima conexão que existe entre o livre-arbítrio e a responsabilidade. Sem a real possibilidade de se agir de uma maneira diferente daquela que efectivamente se age não pode ser imputada responsabilidade moral ao agente. Somos também apresentados às principais questões que dizem respeito ao livre-arbítrio. O que é o livre-arbítrio? Porque é o livre-arbítrio importante? É a presença de livre-arbítrio compatível com certos aspectos que caracterizam o mundo natural? Dentro desta questão maior situam-se várias subquestões como a que procura aferir pela compatibilidade entre o livre-arbítrio e o determinismo e que constitui, justamente, o problema clássico do livre-arbítrio. Possuímos livre-arbítrio e agimos ao menos ocasionalmente de um modo livre?

O primeiro capítulo é intitulado “Free Will, Moral Responsibility, and Determinism”, tem início na página 6 e consiste numa apresentação das principais noções que são convocadas no debate do livre-arbítrio. O livre-arbítrio é, logo no início do capítulo, definido como *a capacidade que as pessoas possuem para exercer o controlo necessário sobre as suas ações requerido pela responsabilidade moral*. Ainda que esta definição possa ser revisitada num momento posterior da investigação é um começo interessante para lançar a reflexão, uma vez que nos coloca perante a imediata necessidade de elucidar o que deveremos entender por *controlo* e por *responsabilidade*. Ora, como os autores esclarecem, um agente apenas pode ser responsabilizado por uma acção quando ele tem sobre ela um efectivo controlo.

Ainda assim é necessário notar que o agente pode exercer a sua capacidade para agir livremente num contexto que não é moralmente significativo.

Dada a definição preferida dos autores do termo livre-arbítrio, eles confrontam-se imediatamente com outras hipóteses de definição do termo. Uma é aquela que é preferida por autores como Carl Ginet e Peter Van Inwagen. Nesta outra o livre-arbítrio é entendido como a possibilidade que o agente tem de actuar de maneiras diversas. Um agente é livre quando tem mais do que um único curso de acção possível. Já Robert Kane define um agente livre como aquele que é o criador último dos seus próprios fins e propósitos, sendo que esta definição necessariamente implica que o agente também tem a capacidade para agir de uma maneira diferente daquela que, efectivamente, age. Para os autores do presente livro a sua escolha em definir o livre-arbítrio remetendo para a responsabilidade moral tem como vantagem, quando comparada com a opção de Kane, de que esta última definição surge não como uma assunção, mas como uma conclusão. É possível que para que o agente seja moralmente responsável pelas suas acções ele deva ser o criador último dos seus próprio atos, mas isso depende do grau de controlo que é requerido ao agente para que ele seja, efectivamente, livre.

O momento seguinte da reflexão dos autores volta-se para um tópico que, historicamente, é central na discussão do livre-arbítrio e que se deixa ver no próprio termo, a saber, a vontade. Nesta tradição a pergunta pelo livre-arbítrio corresponde à busca por uma determinada faculdade que é a vontade e a sua eventual posterior caracterização como livre. No entanto, naquela que é a posição dominante da reflexão contemporânea em torno do livre-arbítrio há uma tendência em rasurar a vontade e concentrar toda a reflexão na liberdade da acção. Ainda que o carácter dominante desta posição comece a ser colocado em questão, nomeadamente pelo já citado Kane e ainda Harry Frankfurt, cada um de acordo com o modo singular como desenvolve o seu pensamento, esta diferença não é relevante para o modo como os tópicos centrais da questão do livre-arbítrio são analisados.

O próximo conceito que merece a atenção dos autores é o de *responsabilidade moral*. A questão do livre-arbítrio surge como intimamente relacionada com a da responsabilidade moral uma vez que caso os agentes não possuam livre-arbítrio, argumentam vários autores, então também não podem ser considerados como moralmente responsáveis pelas consequências dos seus atos. Um outro aspeto que os autores imediatamente esclarecem no que respeita à responsabilidade moral é o facto de ela remeter para uma comunidade de agentes morais que podem julgar aqueles que fazem parte dessa mesma comunidade de acordo com as suas eventuais transgressões. Uma posição que surge nesta discussão é a de que os juízos morais não são mais do que a expressão das emoções que são suscitadas pelos atos do agente. A opção contemporânea maioritária é sustentar que a responsabilidade moral é redutível à noção básica e por isso não passível de posterior análise de *merecimento*. Alguém que agiu de modo perverso é julgado como culpado *apenas porque* agiu erradamente. Ora, como percebemos, seria injusto culpar alguém que agiu erradamente se

os seus atos não estivessem sob o seu controlo, pelo que o livre-arbítrio do agente é habitualmente requerido para que este seja tido como moralmente responsável.

Segue-se a discussão do *determinismo*. O *determinismo* é definido como a tese segundo a qual para qualquer momento singular apenas um estado futuro é fisicamente possível. Uma definição alternativa é aquela que considera não momentos temporais, mas antes a própria definição de determinação causal. Um evento é causalmente determinado se não é fisicamente possível que ele não se verifique e um evento determina um segundo se dada a ocorrência do primeiro é fisicamente impossível que o segundo não se verifique. Segundo esta abordagem o determinismo pode ser definido como a tese segundo a qual todo o evento é determinado por um evento anterior. O momento mais interessante da presente discussão é a sugestão que os autores apresentam segundo a qual é possível conceber um mundo em que o indeterminismo é verdadeiro, mas que se situa a um nível que é indiferente para as ações humanas, de tal modo que estas são tão causalmente determinadas como seriam num mundo no qual o determinismo fosse verdadeiro. Na conclusão da presente secção e depois de considerarem diversas possibilidades os autores acabam por assumir para o que resta do livro uma definição de determinismo que é operativa, por exemplo, na reflexão de Van Inwagen. O determinismo é a tese segundo a qual os factos passados em conjunção com as leis da natureza implicam que existe um único futuro possível.

O primeiro capítulo fecha com uma apresentação do indeterminismo. Sendo o indeterminismo a negação do determinismo, aquele é verdadeiro quando, num certo momento temporal, mais do que um futuro é fisicamente possível. Como já foi notado, para que as falhas no desenvolvimento determinista da história do mundo sejam as adequadas à presença do livre-arbítrio, esses momentos de quebra no determinismo deverão situar-se a um nível relevante para as ações livres dos agentes.

Este primeiro capítulo tem como objectivo esclarecer os principais conceitos que são convocados no debate do livre-arbítrio e apresentar as posições que ele motiva. Essa tarefa é levada a cabo com cuidado e atenção aos pormenores. A prosa é rigorosa e estruturada, fornecendo os elementos essenciais para a leitura do resto da obra.

O segundo capítulo tem o seu início na página 29, intitula-se “The Free Will Problem” e apresenta aquele que é o problema clássico do livre-arbítrio, a saber, a tensão que existe entre a presença de livre-arbítrio e o determinismo. Para dar a pensar este problema os autores apresentam uma tríade de proposições, sendo que existem boas razões para aceitar qualquer uma das proposições singularmente, mas a conjunção das três aparenta ser inconsistente. A tríade é: 1) o determinismo é verdadeiro; 2) pelo menos algumas pessoas possuem livre-arbítrio; 3) o livre-arbítrio é incompatível com o determinismo. Para resolver a inconsistência pelo menos uma destas proposições deve ser considerada como falsa.

Feita esta apresentação do problema do livre-arbítrio os autores dedicam-se a descrever as tentativas de resposta tradicionais e como estas podem ser classificadas. As duas primeiras posições a serem consideradas são o *compatibilismo* e o *incom-*

patibilismo. Os compatibilistas são aqueles que aceitam a verdade de (1) e de (2), mas que negam (3). Já o campo dos incompatibilistas é composto por aqueles que defendem a verdade da proposição (3), pelo que não é possível que (1) e (2) sejam simultaneamente verdadeiras. Expressando esta mesma distinção em termos de responsabilidade moral o compatibilismo é a tese segundo a qual a responsabilidade moral é compatível com o determinismo e o incompatibilismo sustenta que aquela é incompatível com este último. Dentro do campo do incompatibilismo é ainda possível distinguir uma multiplicidade de possibilidades. Por exemplo, o *libertarianismo* é aquela posição incompatibilista segundo a qual (3) é verdadeira, (2) é verdadeira e (1) é falsa. Já o *determinismo duro* é a posição incompatibilista segundo a qual novamente (3) é verdadeira, mas uma vez que (1) é ajuizada como sendo verdadeira, (2) é falsa. É ainda possível distinguir um *determinismo suave*, segundo o qual (1) e (2) são verdadeiras e (3) é falsa. Esta tese é, portanto, compatibilista. Uma outra distinção que os autores relembram é a do *incompatibilismo duro*. A originalidade desta posição passa por notar que ou o determinismo é verdadeiro ou o indeterminismo é verdadeiro. Aceitando (3), e é justamente por isso que esta posição é incompatibilista, o que ela vai argumentar é que com a assunção do outro membro da disjunção chegamos a uma incompatibilidade similar, ou seja, o indeterminismo é tão oposto ao livre-arbítrio quanto o determinismo era. Repare-se que segundo esta tese aparentemente nós poderíamos deduzir a falsidade de (2) independentemente do valor de verdade de (1), ou seja, nós poderíamos concluir que não existem entidades dotadas de livre-arbítrio no mundo independentemente de determinarmos se o determinismo é verdadeiro ou falso. Se esta conclusão é aceite por alguns, há autores que ainda assim sustentam que é possível que o indeterminismo, caso verdadeiro, seja de uma determinada variedade que permite a presença de agentes dotados de livre-arbítrio. Por fim temos uma posição radical em relação ao problema do livre-arbítrio defendida por Galen Strawson, a do *impossibilismo*, que simplesmente nega que seja metafisicamente possível para alguém possuir livre-arbítrio. Esta posição pode ser atingida argumentando que a aceitação da verdade das proposições (1) e (3) nos leva à falsidade de (2) ou, simplesmente, sustentando que a própria noção de *livre-arbítrio* é inconsistente.

O título do terceiro capítulo é “Classical Compatibilism and Classical Incompatibilism”, tem início na página 49 e consiste, como o seu título dá a perceber, numa exposição e avaliação da forma clássica do debate do livre-arbítrio. Segundo os autores o debate clássico do livre-arbítrio persistiu até finais da década de 60 do século XX, sendo que do lado dos compatibilistas podemos contar os estóicos, Agostinho, Hobbes, Leibniz, Hume e Mill. O compatibilismo foi herdado no século XX por figuras como Moore, Schlick e Ayer. Já sustentando posições incompatibilistas temos Escoto, Ockham, Suarez, Espinosa e Berkeley. É curioso notar que no que respeita à filosofia analítica na primeira metade do século XX o incompatibilismo era uma posição minoritária, ainda que isso não obstasse que na sua defesa encontrássemos nomes importantes como C.A. Campbell, Richard Taylor e Roderick Chisholm.

Daqui os autores dedicam-se a esclarecer as teses que caracterizam o compatibilismo clássico. A primeira dessas teses é a sua definição de livre-arbítrio, a saber, a capacidade de se agir ou inibir-se de agir da maneira que se pretende sem impedimentos. Isto significa que um agente não é livre quando é forçado por algo externo a si mesmo a agir de um modo contrário à sua vontade. O compatibilismo clássico claramente distingue entre a liberdade da ação e a liberdade da vontade, sendo que apenas a primeira destas noções é entendida como sendo relevante para a questão que nos ocupa. A segunda dessas teses é a tendência a entender o problema clássico do livre-arbítrio como um pseudoproblema, resultando de assunções equivocadas. Por exemplo, segundo esta tese aqueles que sustentam o incompatibilismo entre o determinismo causal e a presença de livre-arbítrio pressupõem que numa operação causal há um poder que inere na causa e que é transmitido ao efeito. Ora, partindo da análise da causalidade da autoria de David Hume, o que se defende é que a causalidade não é mais do que uma constante conjunção de eventos e a propensão que resulta dessa regularidade para se inferir um nexos entre ambos. Se assim for entendida a causalidade, então é perfeitamente possível que a ação de um agente seja simultaneamente causada e livre. A terceira tese consiste na argumentação de que se o indeterminismo fosse verdadeiro, ele iria, na verdade, minar a relação entre o agente e a sua ação, pois a ação não seria mais do que uma ocorrência aleatória que não podia ser atribuída ao agente.

Ao longo deste capítulo os autores apresentaram as principais teses que caracterizam o compatibilismo clássico, sujeitando-o a uma análise minuciosa e identificando os aspetos em que ele deverá ser, claramente, reformulado para se manter uma descrição plausível do livre-arbítrio. Por exemplo, o compatibilismo clássico entende o livre-arbítrio como a capacidade do agente para atuar do modo como pretende sem impedimentos exteriores. Esta tese pode ser colocada em questão lembrando situações extremas de compulsão ou de vício. Em qualquer uma destas duas situações o agente não é forçado a agir de um determinado modo por nada exterior à sua própria vontade, mas não pode ser considerado como livre.

Tomados em conjunto o segundo e terceiro capítulos formam uma apreciação do problema clássico do livre-arbítrio, enunciando a questão e as diversas possibilidades de resposta. A análise é detalhada e minuciosa e merece ser lida por todos aqueles que têm interesse neste problema.

O quarto capítulo tem início na página 72 e tem como título “The Debate over the Consequence Argument”. A estrutura do capítulo é a seguinte: (i) revisão do estado do debate entre os compatibilistas e os incompatibilistas previamente à introdução do argumento da consequência; (ii) apresentação de uma primeira formulação do argumento da consequência; (iii) apresentação das principais estratégias que os compatibilistas utilizam para resistir ao argumento anterior; (iv) reformulação do argumento da consequência; (v) análise da regra de transformação utilizada nesta segunda versão do argumento da consequência; (vi) revisão do debate suscitado por esta segunda versão do argumento da consequência. O argumento da consequência

é um dos principais desenvolvimentos contemporâneos do debate do livre-arbítrio e, em particular, o principal argumento avançado no sentido de defender a tese de que o livre-arbítrio é incompatível com o determinismo. Primeiramente proposto por Carl Ginet e David Wiggins pode ser formulado com Van Inwagen do seguinte modo: “Se o determinismo é verdadeiro, então os nossos atos são consequências das leis da natureza e de acontecimentos do passado remoto. Não depende de nós determinar quais são as leis da natureza nem os acontecimentos que sucederam antes de nascermos. Logo, as consequências destas coisas, entre as quais se encontram os nossos actos presentes, não estão sob o nosso controlo”.

Após a primeira enunciação do argumento os autores começam a preparar a sua análise mais detalhada e para aí chegarem passam em revista a contenda em torno da análise da capacidade do agente para agir de uma maneira diferente daquela que age. O aspeto que aqui está em questão é a eventual compatibilidade entre o determinismo e a capacidade do agente agir de um modo distinto. Os autores apresentam o argumento básico para a incompatibilidade entre o determinismo e esta capacidade:

- 1 – Se uma pessoa age livremente, então ela poderia ter agido de um modo distinto.
- 2 – Se o determinismo é verdadeiro, então ninguém pode agir de uma maneira diferente daquela que, realmente, age.
- 3 – Logo, se o determinismo é verdadeiro, ninguém age de uma maneira livre.

O argumento da consequência é, justamente, uma justificação ou fundamentação da premissa (2) do argumento acima exposto. Dito isto os autores propõem-se desenvolver uma versão modal do argumento da consequência. A opção mais simples para compreender o modo como o fazem é considerar o tipo de proposições característico da lógica e da matemática. Consideremos as proposições ‘se p , então p ’ ou ‘ $2+2=4$ ’. O valor de verdade destas proposições não está dependente da ação de nenhum agente. Assim a verdade das proposições lógico-matemáticas é, para o agente, necessária. Assim sendo, o modo como os autores reformulam o argumento da consequência é o seguinte:

- 1 – Não está no poder de nenhum agente decidir acerca da verdade dos factos ocorridos no passado remoto e das leis da natureza.
- 2 – Não está no poder de nenhum agente impedir que a conjunção dos factos ocorridos num passado remoto e das leis da natureza implique que apenas um futuro seja possível, ou seja, nenhum agente pode decidir acerca do valor de verdade do determinismo.
- 3 – Logo, não está no poder de nenhum agente decidir quais serão os factos que vão ocorrer no futuro.

Os dois elementos principais do argumento exposto são as leis da natureza e os factos que ocorreram num passado distante. A primeira proposição declara que nenhum agente pode decidir quais são as leis da natureza nem pode mudar o passado.

Uma vez que não está no poder de ninguém decidir se o determinismo é falso ou verdadeiro, segue-se que do mesmo modo ninguém pode determinar o que irá ocorrer no futuro. Os autores depois apresentam e discutem três propostas que visam opor-se à conclusão oferecida pelo argumento da consequência. O primeiro aspeto a ser contestado é a tese acerca da imutabilidade do passado. O que se argumenta é que o agente tinha a capacidade para agir e podia tê-lo feito se o tivesse desejado de uma maneira diferente no passado. O segundo aspeto a ser contestado é a tese segundo a qual as leis da natureza são fixas. Para isso a estratégia passa por sustentar que as leis da natureza não são mais do que certas regularidades observáveis entre eventos, de tal maneira que se a história do mundo fosse algo diferente, então seriam outras as regularidades a emergir. O terceiro aspeto a ser contestado é a validade da própria forma do argumento, ou seja, o que é sugerido é que embora as premissas do argumento possam ser verdadeiras a conclusão será falsa. Isto sucede porque o argumento da consequência transfere uma incapacidade do agente para alterar o passado remoto e as leis da natureza para um contexto que é fundamentalmente diferente, a saber, a própria ação futura do agente.

A apreciação do argumento da consequência constante deste capítulo é minuciosa e vai desde versões mais simples do argumento até versões muito mais complexas, recorrendo inclusivamente aos instrumentos da lógica formal. Justamente por isso seguramente este capítulo merece ser lido por todos aqueles que se ocupam do debate em torno do argumento da consequência.

O título do quinto capítulo é “Alternative Possibilities and Frankfurt Cases”, tem início na página 102 e anda em torno de outro dos principais desenvolvimentos contemporâneos do debate do livre-arbítrio, a saber, a tese sustentada por Harry Frankfurt no seu artigo de 1969 intitulado “Alternate Possibilities and Moral Responsibility”, segundo a qual a responsabilidade moral não requer a capacidade do agente para agir de maneira diferente daquela que realmente age. O argumento de Frankfurt envolve uma experiência imaginada na qual um agente considera a execução de uma determinada ação. O mencionado agente sinaliza antecipadamente qual será a sua escolha a um observador e possui um implante cerebral que manipula os processos neurológicos necessários para assegurar que o agente efectua a escolha que o observador pretende. No entanto, o observador nunca tem que intervir e recorrer ao implante uma vez que o agente opta autonomamente pela opção que o primeiro pretendia. O que o experimento pretende fazer é dissociar a responsabilidade moral da capacidade para agir de uma maneira diferente da qual efectivamente se age. No experimento descrito o agente é incapaz de agir de uma maneira diferente, mas nós sentimos que ele deve, ainda assim, ser responsabilizado pela sua escolha uma vez que no caso a escolha foi efetivamente dele e o observador nunca interveio. O experimento distingue ainda entre dois tipos de fatores: aqueles que devem ser invocados na explicação de uma ação, uma vez que são parte integrante das suas causas, e aqueles que tornam uma ação inevitável. No cenário construído as intenções do observador tornam a ação inevitável, mas uma vez que ele acaba por

não intervir não entram na explicação da ação do agente. Os autores prosseguem o capítulo com uma análise de pormenor do argumento de Frankfurt. Isso permite chegar à definição de livre-arbítrio exigida por aqueles que defendem que um agente apenas pode ser responsável quando possui vários cursos de ação possíveis. Neste caso uma ação é livre se o agente tem acesso a uma alternativa robusta a essa ação. Uma alternativa robusta é definida do seguinte modo: para qualquer ação imoral A um agente tem uma alternativa robusta a A se e só se o agente pode voluntariamente efectuar A ou abster-se de efectuar A. Caso se abstenha de efectuar a ação não lhe é imputável qualquer culpa.

O sexto capítulo tem como título “Strawsonian Compatibilism”, tem início na página 124 e é como o título revela e o parágrafo inicial proclama uma leitura do artigo “Freedom and Resentment” de P.F. Strawson. O artigo de Strawson, em conjunto com o argumento da consequência e o argumento de Frankfurt, constituem os principais avanços no debate contemporâneo do livre-arbítrio. O texto de Strawson pode ser entendido como defendendo uma tese compatibilista e envolve uma conceção de responsabilidade moral que integra essa tese. O que isto significa é que cada um de nós, segundo Strawson, ajuíza uma determinada ação como louvável ou reprovável mediante o sentido que ela adquire quando é integrada na totalidade das nossas vidas, em particular no modo como se relaciona com os sentimentos morais e as nossas práticas. Assim, aquilo que torna um ato louvável ou reprovável não se situa no próprio agente ou na sua ação, mas nas práticas e normas de uma comunidade moral. O capítulo termina com um confronto entre a contribuição de Strawson para o debate do livre-arbítrio, o argumento da consequência e o argumento de Frankfurt. O argumento de Strawson distingue-se dos seus predecessores uma vez que ele não diz respeito a um aspecto particular do debate, mas concebe uma forma original de pensar a totalidade da problemática do livre-arbítrio.

O título do sétimo capítulo é “Three Source Incompatibilist Arguments” e tem o seu início na página 146 e marca uma mudança no ritmo do livro. Até aqui os autores dedicaram-se, num primeiro momento, a apresentar e a clarificar os conceitos e a terminologia utilizados no debate do livre-arbítrio e, num segundo momento, a expor os avanços neste debate ocorridos na década de 60 do século XX. Este terceiro momento do livro pretende debruçar-se sobre o estado atual do debate do livre-arbítrio. Antes de mais o que os autores nos fazem pensar é a relação entre o argumento da consequência e o argumento de Frankfurt. Caso, como pretende Frankfurt, seja possível dissociar a responsabilidade moral da liberdade de se agir de uma maneira diferente da qual efectivamente se age, então o argumento da consequência torna-se irrelevante. O que seria verdadeiramente essencial para estabelecer a responsabilidade do agente seria o facto de ele ser o iniciador das suas próprias ações.

O oitavo capítulo tem como título “Contemporary Compatibilism – Seven Recent Views”, tem o seu início na página 178 e ocupa-se do modo como a questão da responsabilidade moral tem sido pensada a partir de um viés compatibilista. São sete as conceções aqui consideradas e a sua lista é a seguinte: (i) o compatibilismo

de perspectivas-múltiplas de Daniel Dennett, (ii) a perspectiva racionalista da Susan Wolf e a variante de Dana Nelkin, (iii) a teoria de ação de Alfred Mele, (iv) o compatibilismo contratualista de T.M. Scanlon, (v) o compatibilismo baseado na justiça de R. Jay Wallace, (vi) a abordagem inspirada em Strawson de Paul Russell e (vii) o compatibilismo de perspectiva de Hilary Bok. O aspeto fundamental comum a todas elas é o seguinte: uma vez que o agente se identifica com o resultado das suas ações, ele assume responsabilidade por esses resultados e adquire responsabilidade moral. O capítulo prossegue expondo os diferentes modos como o termo “responsabilidade” tem sido interpretado no contexto de diferentes propostas compatibilistas contemporâneas. Como se percebe o modo como essa interpretação é construída é decisivo para uma proposta que pretenda sustentar a compatibilidade entre o determinismo e a responsabilidade do agente.

O nono capítulo tem como título “Contemporary Compatibilism – Mesh Theories, Reasons-Responsive Theories, and Leeway Theories”, começa na página 207 e apresenta três esquemas fundamentais de concepções compatibilistas contemporâneas: (i) aquelas que explicam o livre-arbítrio como decorrendo de uma harmonia existente entre as estruturas psíquicas do agente, (ii) aquelas que explicam o livre-arbítrio como situando-se no facto do agente ser sensível a razões quando toma uma decisão e (iii) aquelas que situam o livre-arbítrio na capacidade do agente em agir de várias maneiras.

O título do décimo capítulo é “Contemporary Incompatibilism”, tem início na página 232 e começa por apresentar os três tipos de libertarianismo que estão presentes no debate contemporâneo. Uma primeira modalidade é aquela para a qual as ações são entendidas como eventos, que pela sua própria natureza implicam a presença de um agente, e que mesmo quando são causados por eventos anteriores, como um desejo por parte do agente, envolvem necessariamente ainda um certo grau de indeterminismo, isto para que esteja presente o livre-arbítrio necessário para a atribuição de responsabilidade moral. Uma segunda modalidade é a que começa por afirmar uma ontologia na qual ocorre uma clara distinção entre eventos e substâncias. A causalidade que se verifica entre eventos é fundamentalmente diferente da que se verifica entre substâncias e eventos. O agente é tido como, justamente, uma substância. Uma vez que falamos de uma concepção libertária é ainda necessário que o agente não esteja, ele mesmo, causalmente determinado a causar o evento. Uma terceira modalidade de libertarianismo é a variedade não-causal. O que distingue este tipo é a sua ênfase na singularidade do que é especificamente humano, em particular da sua vida mental, e como este domínio é distinto e não está vinculado às mesmas leis que regem o mundo natural. Depois desta apresentação o resto do capítulo é dedicado a uma análise de pormenor de propostas representantes de cada uma destas variedades.

O décimo primeiro capítulo, que tem como título “Contemporary Incompatibilism – Skeptical Views”, tem início na página 262 e começa por descrever diversos percursos que levam a teses céticas no que respeita à existência de livre-arbítrio. O determinismo duro chega a esta conclusão a partir das suposições de que o determi-

nismo é verdadeiro e o livre-arbítrio é incompatível com aquele. Outros argumentam que mesmo que o indeterminismo seja verdadeiro ele será de um tipo que não permite a presença de livre-arbítrio. Por outro lado os que atacam estas concepções céticas sustentam que elas teriam como consequência a dissolução de uma visão do mundo que toma os seres humanos como agentes livres pelo que a própria moralidade seria algo incoerente.

Segue-se um momento no qual é exposto sumariamente o pensamento de alguns filósofos que sustentaram teses céticas em relação ao livre-arbítrio. São eles Espinosa e, nos nossos dias, Ted Honderich, Galen Strawson, Saul Smilansky, Richard Double, Alfred Mele, Derk Pereboom, Neil Levy e Tamler Sommers. Ainda que a maioria utilize considerações puramente filosóficas alguns, como Mele, vão convocar dados de outras disciplinas, no caso a neurociência, para fundamentar a sua tese. O capítulo termina com uma discussão do modo como a noção de responsabilidade moral pode ser reafirmada num contexto determinista.

O capítulo doze tem como título “Revisionism and Some Remaining Issues”, começa na página 286 e, como se percebe, o primeiro tema a ser tratado é o *revisionismo*, uma proposta avançada por Manuel Vargas, que consiste numa teoria híbrida entre o incompatibilismo, em particular uma versão cética do incompatibilismo, e o compatibilismo. Esta combinação pode ser conseguida porque a proposta de Vargas é constituída por dois elementos, a saber, uma descritiva, que é incompatibilista, e uma prescritiva, que é compatibilista. No momento descritivo reconhecesse que a concepção popular de responsabilidade moral implica que certas condições libertárias sejam satisfeitas, mas para Vargas é pouco provável que os agentes realmente satisfaçam esses requisitos. Assim, a conclusão que neste ponto se atinge é, essencialmente, cética. Os agentes não satisfazem as condições da nossa concepção popular de responsabilidade moral. Desta maneira, essa concepção deve ser reconsiderada e reformulada, removendo os seus elementos incompatibilistas.

Depois da descrição e discussão da proposta de Vargas os autores dedicam o resto do capítulo à apresentação breve de tendências que surgiram recentemente na reflexão em torno do livre-arbítrio. A primeira é a responsabilidade por omissão, que engloba não só a omissão de uma acção, ou seja, o agente decide não agir, mas também o caso em que o que se verifica é a omissão da própria decisão. A segunda é a relação entre a deliberação e o livre-arbítrio sendo que, como os autores nos notam, vultos como Inwagen e Hector-Neri Castañeda sustentam que é uma condição para qualquer deliberação a crença de que o futuro está, de alguma maneira, em aberto, pelo que o determinismo será falso. A terceira é a relação entre a filosofia experimental e o debate do livre-arbítrio, o que implica o recurso a pesquisas de opinião de modo a definir quais são as crenças populares em torno do livre-arbítrio e da responsabilidade. A quarta e última é a relação entre a religião e o livre-arbítrio. Como seria de esperar a questão que neste contexto é mais relevante é aquela que procura determinar se a presença de livre-arbítrio é compatível com a existência de um Deus providencial.

Chegados ao fim da leitura do texto conjunto de McKenna e Pereboom o juízo que se faz é que esta obra é incontornável para todo aquele que quiser pensar a questão do livre-arbítrio no modo em que ela se faz sentir na contemporaneidade. Uma vez que lida também com noções como a causalidade e o determinismo ele não deixa de ser importante para todo o estudioso cujo objeto de reflexão seja o domínio mais alargado da metafísica. Para lá disso, por exemplo, o seu tratamento do argumento da consequência é leitura obrigatória para quem quiser trabalhar seriamente o argumento em questão. A sua leitura é exigente, razão pela qual este não será o livro ideal para o debutante, antes apropriado para o leitor um pouco mais avançado, mas recompensadora, sugerindo ainda ao leitor pistas para leituras posteriores.

José Guilherme B. A. Sutil

Doutorando. Departamento de Filosofia, Comunicação e Informação
Faculdade de Letras da Universidade de Coimbra

jose_guilherme@sapo.pt

DOI: https://doi.org/10.14195/0872-0851_59_10

Roger Scruton, *Music as an Art*. London: Bloomsbury, 2018, 263 pp. ISBN: 978-1-4729-5571-5

Recently, Roger Scruton published a new book on music. *Music as an Art* joins the two other reflections made by the British philosopher, public commentator and author, on the subject of music: *Understanding Music*, published in 2009, and *The Aesthetics of Music*, published in 1997. Some of Scruton's books were translated to Portuguese, like the recent *Tolos, Impostores e Incendiários* (2018), *As Vantagens do Pessimismo* (2016), *Estética da Arquitectura* (2010) and *Beleza* (2009).

In the introduction to *Music as an Art* Roger Scruton claims to further pursue the lines of inquiry launched in *The Aesthetics of Music* and *Understanding Music*. The book is arranged in two parts: "Philosophical Investigations", containing six chapters on different subjects related to music, and "Critical Explorations", counting on eleven chapters centered on several composers, film music, opera, pop music and the music of the future.

The first philosophical investigation starts with the question "When is a tune?". Scruton tries to understand what distinguishes a "genuine melody" from a mere sequence of pitches. He finds out that a melody is a purely intentional object of musical perception and, as so, has an internal constraint exerted by every note on every other, as well as boundaries, this is, a beginning and an end. A melody must follow a direction, each note leading to its successor. One of the implications of such claim is that dodecaphonist and serialist composers end up making no real music, as they seem not to have a genuinely melodic thinking. In dodecaphonic or serial music "notes stand against each other", as Scruton puts it. Schönberg would agree with him about

it. What Schönberg wouldn't agree with is Scruton's position, which is implicit in this first investigation, about real music having to remain within the fields of tonality. Although Scruton makes a fair point in explaining when can a sequence of pitches be called a melody, he precipitates to the conclusion that music which has no "genuine melody" is not real music.

In the second philosophical investigation – "Music and Cognitive Science" – the author questions the cognitive sciences' approach to music and underlines that it cannot bring an answer to the philosophical questions about music. The most important question – whose answer Scruton finds lacking in evolutionary psychology, in the computational theory of the brain, as well as in the speculative cognitive sciences that claim to be a link between music and language – is "what makes an experience of sound into an experience of music?". Scruton's small step contribution to answer this philosophical question is inspired by Dmitri Tymoczko's *Geometry of Music* (2011), a treatise on tonal theory, history and analysis. He proposes an "imagined space of music", a purely *intentional* space of intentional objects without independent material reality at all. This space is constituted by the way we hear sound sequences as organized geometric metaphors. It is this geometrical organization of sounds that we perceive as music and that is absent in "modernist experiments" and in music which employs scales that defy harmonic order. For Scruton, sounds are music only when we perceive them as organized. However, this misses to explain in what extent are speech, scales or *Muzak* different than music. These two questions were already posed and addressed by Jerrold Levinson, in *Music, Art and Metaphysics* (1990) and Andy Hamilton, in *Aesthetics and Music* (2007).

The third philosophical investigation is titled "Music and the Moral Life". Its aim is to open the path to a theory for understanding musical expression. According to Scruton, expression in music is a manifestation of the moral life and expressive properties belong to the *meaning* of a work of music. He starts with the question "can musical idioms exhibit moral virtues and moral vices?". Although the use of the terms *vice* and *virtue* for describing musical idioms does not, in itself, signify anything about the moral impact or meaning of music in general, Scruton states that it can say something, about particular works of music, that can improve or impoverish the moral temper of humanity. This philosophical investigation on musical expression ends up claiming that listening to a noble work of music makes the listeners feel noble emotions and listening to a decadent work of music makes the listeners feel decadent emotions.

In the fourth philosophical investigation – "Music and the Transcendental" – the author starts by denoting a difference between the *listening culture* of the 19th century, when the idea of music as giving access to the transcendental became popular in German Romanticism, and our present-day context of a *hearing culture*. Scruton's agenda is to defend the idea that some music presents the transcendental, that way giving access to the ineffable, criticizing Andy Hamilton's theory about the real essence of music being delivered by the physical activity of sound alone and its

attributes. Before condemning our hearing culture, which cannot grant access to the transcendental aesthetic experience, Scruton explains that the “sublime expressions of emotion” in music “endow empirical emotions with a completeness and purity that in everyday life they could never attain” (p. 84). As such, real music can present us with the ineffable, the transcendental.

The fifth philosophical investigation states a defense of tonality, defined as “the strict use of the diatonic scale and functional harmony as in the ‘common practice’ of Western art music. The features of the diatonic system are presented as what we recognize when we hear music, while the experimental avant-garde and serial music are again declined by Scruton for being incapable of “delivering anything comparable to what was given to us by the great tradition of tonal melody and harmony” (p. 102). Just before, Scruton had written that “we bring to the serial piece a ‘listening grammar’ shaped by tonal expectation” (p. 102). This would have to mean that the incapacity of avant-garde and serial music against tonal music is shared among its listeners’ expectations. But again, the author criticizes the experimental avant-garde for presupposing an existing audience, while, for instance, jazz, R&B, rock, pop, hip-hop, EDM, house and techno music create an audience, because they stand in natural diatonic fields. Scruton underlines that, since Schönberg’s proposal of a break with tonality (in the 1920), no “canon of acknowledged masterpieces, composed according to his principles and accepted into the repertoire” (p. 87) emerged. One could ask, nevertheless, how political, social, economic and institutional intricacies affect this entrance and acceptance of “modern music” in the repertoire, as well as what makes functional tonality – a practice that was constructed in the 17th and 18th centuries, theorized by Rameau in his 1722 *Treatise on Harmony* – an *a priori* privileged way of composing music.

In the sixth philosophical investigation – “German Idealism and the Philosophy of Music” – Scruton looks for the contribute of German Idealism to the Philosophy of Music. After discussing arguments by Leibniz, Kant, Fichte, Hegel and Schopenhauer he proposes a theory of musical understanding according to which “sounds become music when they are organized in such a way as to invite acousmatic listening” (p. 124), this is being heard as listener addressed. We hear music when we intentionally over-reach to “its claims”. In this philosophical investigation, Scruton elaborates over metaphysical claims of German Idealism – relating its conceptions to music – and presents the notion of “over-reaching intentionality of interpersonal attitudes” as a key issue in understanding music.

After the philosophical investigations, part two of the book begins with a series of critical explorations on composers Franz Schubert and his *Quartettsatz* from 1820, Jean-Philippe Rameau and his description of the topology of tonal space in 1722, Benjamin Britten and his song cycle *Serenade for Tenor, Horn and Strings* from 1943, and David Matthews. Roger Scruton pays tribute to these composers by pointing out the expressive character of their compositions, their melodic ability, their use of tonality, their treatment of dissonance, and their models of true musical

development (like Britten's polytonality or Matthews' "emancipation of consonance"). The fifth critical exploration delivers a critique on Philip Kitcher's book *Deaths in Venice* (2013), which presents a philosophical reading of Thomas Mann's novel, Benjamin Britten's opera and Luchino Visconti's film, by the US American philosopher.

The sixth critical exploration centers on Pierre Boulez (1925-2016) and his music. Scruton attests that Boulez' compositions are not music and accuses the dead French composer of manipulating the French subsidy, as well as of instigating "a false conception of music" (p. 177). In Scruton's provocative opinion, the founding of the *Institute de Recherche et Coordination Acoustique/Musique* (IRCAM), in 1977, was a "cultural *coup d'état*" (p. 174), depleting, since then, people's access to great music. The acoustic and compositional experiences promoted by Boulez and others at IRCAM don't express the "virtual causality" and "inner dynamic" that Scruton finds essential in great music. The only true historical significance of Pierre Boulez is then, according to Scruton, the fact that he is "a by-product of a disastrous war".

The two critical explorations that follow focus on film music and opera. In the first one a redemption of music composed for film is done. Scruton compares film and ballet music and praises such ways of promoting symphonic music. In the second one a critique is directed not towards opera music but to opera's "new style of production". Scruton criticizes public funding criteria for opera in Britain, as well as the "over-production" which "spoils" this art form. Opera is not an expensive art, says Scruton, it is the producers who are expensive.

After a brief account and rejection of Nietzsche's critique on Richard Wagner, in the ninth critical exploration, Scruton dedicates the last two chapters to "The Music of the Future" and "The Culture of Pop". The first of these final critical explorations is inspired by Wagner's essay *Das Kunstwerk der Zukunft* (*The Artwork of the Future*), first published in 1849. Scruton starts with a praise on Wagner's music and an explanation of the "radical break" that happened within Western Art Music in the first avant-garde of the 20th century. He elaborates a tough critique on the compulsion of this "new kind of music" to defy traditional *tonalism* and on the absence of melody in these "acoustical experiments". Four developments of 20th century music are slated by Scruton as responsible for "the growing gap between serious music and the audience on which it depends" (p. 220): 1) the attack on tonality made by Theodor W. Adorno; 2) the invention of serialism in the 1920s by Arnold Schönberg; 3) total or integral serialism that emerged in the 1950s with Pierre Boulez, Karlheinz Stockhausen and Luigi Nono; and 4) the replacement of tones by sounds started by Edgard Varèse and Pierre Schaeffer in the first half of the 20th century. Other than these four moments underlined by Scruton, two more aspects are described as placing obstacles in the search for the renewal of our musical tradition: on one side there is the ubiquitous presence of "easy music" in our every-day life; on the other, there is the despotism exerted by composers as Boulez plus institutional funding and support on behalf of "difficult music". In search for the music of the future, Scruton

makes a plea for tonality and for the classic concert hall music tradition which is being assaulted by the avant-garde. “It is only”, Scruton states, “the loved and repeated repertoire that will ensure the survival of music, and to be loved and repeated music requires a dedicated audience” (p. 214).

The last critical exploration appraises pop music and its culture. Scruton briefly introduces a critique on Adorno’s disavow on popular music, both stating that the Great American Songbook is previous to an imposed culture industry and that there is much to be valued in the “spontaneous taste of ordinary people” (p. 232). He then follows scolding some of the features of pop music: “beat” instead of an internal structure of rhythm; no melody, as described in the first chapter of the book; and a purely vertical harmony, without melodic construction of the chords. Other aspects of the culture of pop music are censured, such as the idolatry of the “pop star” and the fact that music appears to be secondary regarding this merchandized totemic role. Scruton concludes affirming that pop and rock music have remained the same, merely repeating themselves since the beginning of the century.

Although there is no closing or unifying statement in this book, which can more easily be understood as a series of essays, Scruton’s more general claims in *Music as an Art* lean on the most discussed themes in the Philosophy of Music. The ontological question is posed by describing the nature of the elements of musical works, such as melody and tonality, which Scruton finds essential in music. Understanding, value and the expression of emotions in music are presented in relation to each other. These are relevant and broadly considered themes in 21st century Philosophy of Music to which *Music as an Art* brings no novelty. In fact, Scruton finds himself recapping most of his old ideas from *The Aesthetics of Music* and *Understanding Music*, paying very little attention to what has since been debated. Most of the essays in *Music as an Art* are available online (at www.roger-scruton.com and www.futuresymphony.org) in slightly different versions.

In Scruton’s book, what seems noteworthy for the contemporary debate about Western Art Music is the reiterated acknowledgement of the split between art music and the audience. Though Scruton believes that “modern music” is responsible for this rupture, and for such reason public funding shouldn’t support it, which is a perspective that can and should be questioned, his probing both of the hearing culture and of the social and political matters related to art music today is significant for 21st century philosophical investigations on music.

Margarida Teixeira Neves

Instituto de Estudos Filosóficos – UI&D

Faculdade de Letras da Universidade de Coimbra

nevesmargarida87@gmail.com

DOI: https://doi.org/10.14195/0872-0851_59_11

Mafalda de Faria Blanc. *Estudos sobre Heidegger* (Lisboa: Guerra e Paz, 2018), 342 pp. ISBN: 978-989-702-437-5.

O livro *Estudos sobre Heidegger* de Mafalda Faria Blanc reúne os trabalhos dedicados pela Autora à filosofia heideggeriana entre os anos de 2012 e 2018, publicados de forma dispersa em diversos contextos e revistas científicas. Apesar de se tratar de uma coletânea de trabalhos publicados em sedes distintas, o livro apresenta uma singular unidade. Não se trata de simples recolha, mas da tradução de um diálogo coerente e fecundo com o filósofo cuja obra mais profundamente tem inspirado o seu trabalho. Ao longo dos dezassete ensaios que compõem o livro, a Autora expõe-nos uma visão abrangente do pensamento de Heidegger, percorrendo, de forma panorâmica, aquilo a que o próprio filósofo chamou o seu caminho de pensamento, o seu *Denkweg*. Partindo do modo como o próprio Heidegger auto-interpreta o seu pensamento, a Autora aborda o pensamento deste filósofo não pelas suas obras, mas pelos caminhos que percorre e permite abrir (*Wege – nicht Werke*). Segundo Heidegger, tais caminhos não são ocasionais nem acidentais, dependentes de uma mera subjectividade ocasional, mas decorrem antes de um desdobramento intrínseco a um pensar que pertence ao ser e é por ele apropriado e propiciado. Na linha de Heidegger, Mafalda Faria Blanc tem como primeira preocupação acompanhar um tal desdobramento imanente, mostrando, a partir dele, a unidade do pensamento heideggeriano.

No primeiro e mais extenso estudo do volume, intitulado *Um Programa Filosófico*, a Autora sugere a possibilidade de surpreender, no percurso de pensamento de Heidegger, três momentos que correspondem não a fases ou etapas no desenvolvimento deste pensamento, mas a vias abertas pelos envios do próprio ser no seu endereçar-se ao pensar. O primeiro momento, explicitamente identificado por Heidegger, consiste na via transcendental da análise *existenciária* do ser-aí. Esta, que encontra nos cursos de Marburgo o seu desenvolvimento e culmina na publicação de *Ser e Tempo* em 1927, parte do carácter ôntico-ontológico do ser-aí e encontra na análise da sua temporalidade finita o acesso essencial para a abordagem da temporalidade do ser. Mafalda Faria Blanc mostra bem de que forma o projeto de constituição daquilo a que Heidegger chamou ontologia fundamental não pode deixar de partir desta via, movendo-se da temporalidade do ser-aí (*Zeitlichkeit*) para a temporalidade do ser (*Temporalität*), num percurso que ultrapassa a própria ontologia e, num movimento de regresso a que Heidegger chama “viragem” (*Kehre*), prevê a possibilidade do desenvolvimento metontológico de ônticas regionais.

Do segundo ao sexto estudo do livro, a Autora aborda com detalhe as características fundamentais desse primeiro acesso ao ser mediante a analítica existenciária do ser-aí. A abordagem é completa e detalhada. Vemos aqui surgir, de forma muito sólida e clara, o retrato do modo como Heidegger se confronta com a sua herança católica, o neokantismo em que é formado sob a orientação de Rickert e a fenomenologia de Husserl, do mesmo modo que se descreve a forma como se situa – diferenciando desde logo o seu projecto de uma refundação da metafísica – face à inspiração sobre ele exercida pelos estudos de Dilthey conducentes à fundamentação epistemológica da história como “ciência do espírito”. A abordagem da via de análise existenciária

culmina num amplo estudo – o sexto – que se centra no cruzamento dos conceitos de existência, ipseidade e ser em *Ser e Tempo*. O conceito de ipseidade, que é aqui o eixo central, permite à Autora tratar articuladamente os conceitos fundamentais que Heidegger explora nas duas secções da primeira parte de *Ser e Tempo* (a parte publicada da obra), abordando o ser-aí como uma “pertença a si” (*Jemeinigkeit*) marcada pelo *estar-lançado* do seu *ser-no-mundo* (*In-der-Welt-sein*).

Encontrando na análise existenciária do ser-aí a “experiência da singularidade” aberta pela angústia, cuja súbita emergência o leva ao abandono da tagarelice quotidiana em que quase sempre se encontra imerso na vida pública de uma mediania impessoal, a Autora mostra como esta remete para a finitude que desperta o apelo para se assumir como ser que está já sempre em falta (*Schuldigsein*). É este apelo que, situando-o na abertura do horizonte finito do ser para a morte (*Sein zum Tode*), o faz emergir no seu ser próprio ou autêntico como ser-possível, exigindo-lhe uma confrontação pensante com uma metafísica que, medindo o ser como algo que simplesmente está aí diante (*Vorhandensein*), esqueceu o seu próprio modo de ser. O tema da “desconstrução” ou a “desmontagem” (*Destruktion*) é abordado como preparação de um projecto de refundação da metafísica. A Autora defende a linha de interpretação segundo a qual, apesar de o plano inicial de *Ser e Tempo* ter sido interrompido, a terceira secção da primeira parte da obra encontra uma sua elaboração nas lições do Semestre de Verão de 1927, *Problemas Fundamentais da Fenomenologia*. Os quatro problemas fundamentais identificados por Heidegger – a tese kantiana de que o ser não é um predicado real, a tese aristotélica-medieval da articulação interna do ser entre *essentia* e *existentia*, a tese moderna de que o ser se divide nos modos do espírito (*res cogitans*) e natureza (*res extensa*) e o carácter veritativo do ser na sua função de cópula no enunciado – são abordados neste sentido. Com breves referências ao livro *Kant e o Problema da Metafísica* (1929), mostra-se também aqui como, segundo Heidegger, é possível surpreender em Kant o vislumbre de uma análise existenciária que recua diante da temporalidade finita do ser-aí e volta a cair numa metafísica do sujeito.

O segundo momento da filosofia de Heidegger a que a Autora dedica a sua atenção consiste naquilo a que chama a “via onto-histórica” no acesso ao ser. Trata-se do pensar da história do ser (*seynsgeschichtliches Denken*) que Heidegger elabora na década de 1930, após o seu regresso à Universidade de Freiburg. O que caracteriza esta via é o recuo do acesso transcendental ao ser através de uma análise existenciária da temporalidade do ser-aí e o aprofundamento da temporalidade do próprio ser, a que corresponde uma radicalização da finitude no próprio ser e a sua precedência face à finitude do seu próprio “aí”. Neste âmbito, no sétimo estudo, a Autora mostra como um jogo de doação e retenção se instala no próprio ser enquanto finitude, numa articulação interna que lhe permite emergir como o “início” (*Anfang*) da história, um início que, longe de se esgotar como um mero começo (*Beginn*), permanece como apelo à sua retomada. E, na sequência, nos dois estudos seguintes, dedica a sua atenção ao modo como Heidegger se confronta com Aristóteles e com Hegel. Por um lado, mostra-se como a interpretação de Aristóteles, presente desde os cursos da primeira fase de leccionação em Freiburg, o conduz à desobstrução de um acesso que permita ver nele, particularmente no seu conceito de potência (*dúnamis*), um sentido

mais originário da *phúsis*. Por outro, faz-se ver como a confrontação com Hegel lhe permite pensar a temporalidade e a finitude do próprio ser, a sua negatividade originária, como algo irredutível à negação que o absoluto da Ideia permitiria, no idealismo hegeliano, resolver e superar.

O décimo estudo – intitulado *História, Sentido e Escatologia* – introduz um momento de recapitulação, balanço e retoma de todo o “programa” heideggeriano, ao mesmo tempo que se anuncia aquilo a que a Autora chama a terceira via do pensamento de Heidegger. A Autora chama-lhe a “via da origem”. Se a distinção entre a via transcendental da análise existenciária do ser-ai para a via onto-historial é explicitamente abordada por Heidegger, a emergência daquilo a que a Autora chama “via da origem” como uma terceira via de elaboração da questão do ser é menos clara que a transição anterior. A própria Autora admite que pode “parecer artificial a separação entre a via onto-historial e aquela que apelidámos de via da Origem” (p. 48), embora a evocação desta via seja fundamental para aludir ao modo como o ser não se sedimenta num fundamento, mas, ao dar-se retraindo-se, constituindo um fundo sem fundo, um abismo, acontece num “acontecimento de apropriação” (*Ereignis*) em que ser e ser-ai se co-pertencem. É este ser – um ser que é o seu dar-se como espaço-tempo retraindo-se sobre si mesmo – que constitui a origem, o início para o qual o homem é chamado a executar um salto (*Sprung*). É na tentativa de pensar até ao fundo este salto, abordado a partir do décimo terceiro estudo tal como aparece nas *Contribuições para a Filosofia*, que culmina o livro de Mafalda de Faria Blanc. Esta colecção de estudos está destinada a ser uma peça fundamental na bibliografia dedicada aos estudos heideggerianos em língua portuguesa.

Alexandre Franco de Sá

Departamento de Filosofia, Comunicação e Informação
Faculdade de Letras da Universidade de Coimbra
alexandre_sa@sapo.pt

DOI: https://doi.org/10.14195/0872-0851_59_12

OBRAS ENVIADAS À REDAÇÃO
BOOKS SENT TO THE EDITORIAL BOARD

Mafalda de faria Blanc, *Estudos sobre Heidegger* (Lisboa: Guerra e Paz, 2018), pp. 342. ISBN 978-989-702-437-5.

Ricardo Petracca, *Música e Alteridade. Uma abordagem bakhtiniana* (Curitiba: Appris Editora, 2018), pp.166. ISBN 978-85-473-1825-3.

Vera Marques, *O “Vício” de Pensar* (Lisboa: Chiado Books, 2019), pp.139. ISBN 978-989-52-4945-9.

马 里 奥 . 卡 瓦 略 [Mário Carvalho]- « 西方灵魂论传统: 导论 » [Xīfāng línghún lùn chuán liàn: Dǎolùn = “Western Theory on the Soul: An Introduction”], [Translated by Qi Feizhi], 西学东渐研究. 第七辑 西方灵魂论进展 [Xīxué dōng jiān yánjiū. Dì qī jí, Xīfāng línghún lùn jìnzhǎn = *Research on Western Learning Eastward* (Seventh Series): *The Development of Western Soul Theory*], Beijing: The Commercial Press, 2018, pp. 1-25 [ISBN: 978-7-100-16136-7].

ÍNDICE ONOMÁSTICO DO VOLUME XXVIII

ÍNDICE ONOMÁSTICO

- Adorjáni, Z. – 115.
Adorno, T. W. – 86.
Agamben, Giorgio – 327, 350.
Agostinho, Santo – 207, 213-4, 223, 229.
Ahrens, H. L. – 187.
Ahsby, William R. – 47, 60, 70.
Albiac, Gabriel – 380, 390.
Alexanderson, B. – 182.
Alexiou, E. – 114-5.
Alkalay, Abraham – 384, 391.
Allan, R. J. – 154.
Altmann, Alexander – 385, 390.
Álvarez Falcon, Luis – 3, 73, 86.
Alves, P. M. S. – 86.
Anaxágoras – 164.
Andócides – 116, 128.
Anselmo, Santo – 213.
Antifonte – 166.
António Vieira – 375, 392.
Apelt, O. – 188.
Archelaos – 164.
Aristarco – 174.
Aristófanés – 116, 138, 166, 174.
Aristóteles – 17, 20, 50, 98, 128, 138, 292, 307, 321, 350, 380, 381, 398, 411, 414, 428, 429, 430, 466, 483, 516.
Arnott, W. G. – 173.
Arrighetti, G. – 113.
Arthur, W. Brian – 60, 70.
Asper, M. – 115, 196.
Assmann, Selvino J. – 327, 350.
Austin, N. – 114.
Austin, W. – 114.
Authenrieth, G. – 157.
Avezzù, G. – 137.
Azevedo, Lúcio de – 372, 390.
Babbage, Charles – 47, 70.
Babut, D. – 193.
Bach, J. S. – 14, 28.
Bachelard, Gaston – 47-8, 70.
Bader, Günther – 328, 350.
Baer, Isaac – 374, 390.
Bailly, C. – 161.
Balsemão, Pires – 35, 70.
Barbosa, D. – 212, 229.
Barnow, J. – 156.
Baron, Naomi S. – 67, 70.
Barret, W. S. – 140.
Barthes, Roland – 420, 429.
Basto, Artur de Magalhães – 380, 390.
Battezzato, L. – 115.
Bayfield, M. A. – 154.
Bayreuther, Rüdiger – 26, 32.
Beardsley, Monroe C. – 61.
Becker, O. – 145.
Beckmann, Johann – 46-7, 70.
Bees, R. – 147, 195.
Beethoven, L. – 14, 27.
Begheyn, Paul – 414, 429.
Belardinelli, A. M. – 114.
Bell, James – 14, 32.
Benardete, S. – 126, 136.
Benassar, Bartolomé 373, 390.
Benedict, T. F. – 149, 151.
Benjamin, Walter – 31, 32.
Benstock, Shari – 444-5, 454.
Berg, Temma – 447, 454.
Bergmann, F. W. – 112.

- Berkeley, George – 425, 429.
 Bernard, C. – 59.
 Bernhardt, G. – 154.
 Bienenstock, Myriam – 4.
 Bierl, A. – 114.
 Bileter, G. – 188.
 Bingen, J. – 193.
 Biran, Maine de – 4.
 Blanchot, Maurice – 437, 449, 454.
 Blaydes, F. H. M. – 135, 151, 154.
 Blayfield, M. A. – 157, 161.
 Blundell, S. – 194.
 Boas, G. – 189-90.
 Bodéüs, R. – 126, 194.
 Boer, W. den – 193.
 Bogart, Kenneth – 414, 429.
 Böhme, H. – 184.
 Bollace, M. – 127.
 Bollack, J. – 147.
 Bologna, M. P. – 144, 188.
 Bolter, Jay D. – 67, 70.
 Bona, G. – 126.
 Bonadeo, G. R. – 126, 149.
 Borges-Duarte, Irene – 32.
 Bos, F. H. – 151.
 Bosley, Keith – 170.
 Bourgne, R. – 147.
 Bowie, E. – 114.
 Bowra, C. M. – 112-3, 118, 125, 179.
 Bradshaw, A. T. von S. – 125.
 Brann, Noel L. – 322, 324, 329, 331, 350.
 Bréal, M. – 156.
 Breitenbach, H. R. – 146.
 Breitenbach, W. – 139.
 Bremer, F. J. M. – 192.
 Brentano, F. – 212, 229.
 Brès, Y. – 127.
 Briault, Thierry – 436.
 Brisson, L. – 192, 196.
 Brown, A. – 152, 156, 168.
 Bruhn, E. – 139, 153, 157, 161, 179, 185.
 Buchheim, T. – 147.
 Bundy, E. L. – 112-3.
 Bunge, Gabriel – 328, 350.
 Burket, W. – 195.
 Burnett, B. A. – 113.
 Burton, R. W. B. – 119, 126, 158.
 Burton, Robert – 305, 349, 350.
 Burzachini, G. – 113.
 Bush, Vanevar – 66, 71.
 Byl, S. – 127, 147.
 Cabrera, José P. – 22, 32.
 Cairns, D. L. – 119, 128, 135, 149-50, 152, 182.
 Calame, C. – 147.
 Cambiano, G. – 192.
 Camerer, L. – 146.
 Campbel, Murray – 14.
 Campbell, L. – 153, 156-8.
 Camps, Maria da Conceição – 413, 419, 423, 429, 431.
 Cantarella, R. – 192.
 Capelle, C. – 143.
 Carnot, Lazare – 47, 71.
 Carrol, Lewis – 208, 230.
 Carvalho, Cláudio – 291, 297, 321, 350.
 Carvalho, Mário Jorge de – 4, 105, 174, 196.
 Carvalho, Mário Santiago de – 329, 350, 380, 390, 411, 413-4, 419, 423, 427, 429-30, 519.
 Carvalho, Mário Vieira – 4.
 Cary, H. – 124.
 Casanova, Marco A. – 19, 30, 32.
 Casertano, G. – 192.
 Cassirer, Ernst – 302, 350.
 Castellote, Salvador – 413, 430, 432.
 Castilho, Fausto – 9, 19, 32.
 Castillo, José Maria – 414, 430.
 Castillo, Ramón del – 356, 369.
 Castro, Eugénio de – 415, 430.
 Cebrán, R. B. – 156.
 Cerchiai, L. – 184.
 Cerri, G. – 184.
 Chaignet, A.-E. – 145.
 Chandler, Daniel – 67, 70.
 Chantraine, P. – 126, 144, 146.
 Cherniss, H. – 190.
 Cheyns, A. – 156.
 Chiasson, C. – 115.
 Cixous, Hélène – 447, 454, 455.
 Clark, John – 301, 303, 305-6, 309, 310-11, 314, 336-8, 350.

- Classen, C. J. – 160.
 Clay, J. S. – 194.
 Coheen, R. F. – 137.
 Cohen, Hermann – 4.
 Cole, T. – 191.
 Coleman, R. – 119, 126, 159, 182.
 Collins, J. C. – 128, 132.
 Colloud-Streit, M. – 196.
 Colombe, P Judet de la – 147.
 Conacher, D. J. – 180, 193.
 Copenhaver, Brian – 317, 350.
 Coray, M. – 127, 144, 147, 149, 195.
 Corcella, A. – 147.
 Cosme de Magalhães – 411-413, 419, 422, 431.
 Cotton, Nicholas – 292, 433, 454.
 Couto, Sebastião do – 411-413, 415-16, 420-422, 425-26, 430.
 Craik, E. M. – 126.
 Crane, G. – 119, 127-8, 194.
 Crocker, Richard L. – 12, 33.
 Crubellier, Michel – 416, 430.
 Crusius, O. – 112.
 Cuénin, M. – 198, 230.
 Culler, Jonathan – 453, 455.
 Cuny, D. – 119.
 Curi, U. – 127.
 Curtius, G. – 144.
 Cyrino, M. S. – 140.
 D'Ooge, M. L. – 161.
 Dahlmann, J. H. – 189.
 Darbo-Peschanki, C. – 195.
 Dastur, Françoise – 29, 32.
 Davidson, J. – 121, 141.
 Davies, M. – 113-4.
 Davies, M. – 194.
 Dawe, R. D. – 136.
 Debray, Régis – 67, 71.
 Debrunner, A. – 143.
 Deichgräber, K. – 146.
 Delatte, L. – 195.
 Demócrito – 164.
 Demógenes – 112.
 Demont, P. – 195.
 Demóstenes – 116.
 Derrida, Jacques – 62, 399, 433-436, 441-453, 455.
 Descartes, René – 75, 95.
 Dessauer, Freiderich – 52, 56.
 Detienne, M. – 146.
 Détienne, M. – 156.
 Deuse, Werner – 309, 350.
 Devarieux, Anne – 4.
 Dewey, John – 355-358, 360-369.
 Di Benedetto, V. – 146.
 Diano, C. – 191.
 Dias, Abraham M. Vaz – 377, 379, 383, 390.
 Dickermann, S. O. – 188.
 Diderot, Denis – 27, 423, 430.
 Diels, H. – 20.
 Dierauer, U. – 193.
 Diggle, J. – 113.
 Dinarco – 128.
 Dindorf, G. – 143, 152, 156.
 Dirlmeier, F. – 126, 189.
 Distilo, N. – 136.
 Ditmars, E. van Nes – 150.
 Dobree, P. P. – 124.
 Dodds, E. R. – 112, 192.
 Doederlein, L. – 143.
 Dölle-Oelmüller, R. – 195.
 Donald, Merlin – 62.
 Donaldson, J. W. – 167-8.
 Döring, K. – 193.
 Dornseiff, F. – 112, 139.
 Dorschner, Johann – 425, 430.
 Dover, K. J. – 146.
 Doxiasdis, A. – 115.
 Drachmann, A. B. – 124.
 Drerup, E. – 112.
 Drucker, Claudia – 3, 7.
 Duarte, Irene Borges – 22, 33.
 Dümmler, F. – 188.
 Dunn, F. – 196.
 Duns Escoto – 213-4, 230.
 Duren, Brian – 445, 447, 456.
 Ebeleing, H. – 156.
 Edelstein, L. – 191.
 Edmunds, L. – 113, 192.
 Edwards, M. J. – 195.
 Egli, F. – 196.
 Ehrenberg, V. – 125, 184.

- Eichholtz, P. – 188.
 Ellendt, F. – 143.
 Ellent, F. – 124, 156.
 Else, G. F. – 135.
 Engelbart, Douglas – 66, 71.
 Erfurdt, C. G. A. – 152, 168.
 Ernout, A. – 157.
 Erren, M. – 193.
 Escher, M. C. – 167.
 Espinas, Alfred – 46, 71.
 Ésquilo – 117, 121-3, 129, 131-2, 137, 164, 171.
 Ester, D. A. – 182.
 Eurípides – 116, 140, 164, 166, 174, 183.
 Évágrio Póntico – 350.
 Fabrini, P. – 193.
 Faraone, C. A. – 114, 127.
 Farinelli, Arturo – 373, 390.
 Fatouros, G. – 114.
 Fehling, D. – 139.
 Ferraguto, Federico – 4.
 Ferro, Nuno – 4, 197.
 Fischman, Talya – 390.
 Foa, Anna – 373, 390.
 Foucault, Michel – 62, 307, 352.
 Francisco de Toledo – 292, 411-414, 417-419, 428, 431-2.
 Francisco Petrarca – 422, 432.
 Francisco Suárez – 292, 411-6, 420, 428, 432.
 Frankael, E. – 113, 116.
 Fränkel, H. – 112, 139, 190-1.
 Frère, Jean – 428, 430.
 Freud, Sigmund – 95, 201, 433, 447, 456.
 Frey, D. – 92, 96, 103.
 Friedländer, P. – 118, 125, 132, 175.
 Frisone, F. – 184.
 Fritz, K. von – 146.
 Fuks, Leo – 385, 390.
 Fulda, A. – 156.
 Gadamer, Hans-Georg – 23, 26, 191.
 Galilei, Vincenzo – 13, 27.
 Gallo, I. – 195.
 Ganss, George E – 412, 424, 431.
 Gardner, R. – 141.
 Gareli, J. – 86.
 Garin, Eugenio – 300, 306, 352.
 Garland, R. – 184.
 Garner, R. – 119.
 Garnier, K. von – 143, 157.
 Gatti, M. L. – 147.
 Gatz, B. – 191.
 Gaukroger, Stephen – 301, 352.
 Gebauer, G. – 124.
 Geiger, Abraham – 384-5, 390.
 Gera, D. L. – 154, 196.
 Gerber, W. D. E. – 113.
 Gerhardt, C. I. – 218.
 Gethmann-Siefert, Anne-Marie – 24-5, 33.
 Giannott, G. F. – 113.
 Gigon, O. – 190.
 Gil, Fernando – 431.
 Gilli, G. A. – 194.
 Goethe, J. – 53.
 Goheen, R. F. – 118, 125, 144.
 Golden, L. – 191.
 Golvers, Noël – 415, 431.
 Gomes, Pinharanda – 383, 391.
 Gomperz, T. – 188.
 Gonçalves, Joaquim Cerqueira – 421, 431.
 Goodwin, W. W. – 153.
 Goody, Jack – 62, 71.
 Górgias – 164, 174.
 Gouinlock, James – 367, 369.
 Gowland, Angus – 323, 331, 352.
 Graeser, A. – 191.
 Gratwick, A. – 127.
 Griffith, M. – 110, 114, 141, 158, 182.
 Groningen, B. A. van – 139.
 Gros, Frédéric – 4.
 Grusin, Richard – 67.
 Guardasole, A. – 175.
 Guenyeveau, André – 47, 71.
 Gundert, H. – 126, 158, 179.
 Guthrie, W. K. C. – 190, 192.
 Hadot, Pierre – 412, 431.
 Hallik, S. – 114.
 Hanegraaff, Wouter J.
 Hankins, James – 300, 302, 330, 347, 351.
 Harder, A. – 147.
 Harris, E. M. – 182.
 Hartmann, Edouard – 51.
 Haupt, M. – 139.

- Häusle, H – 184.
 Havelock, Eric A. – 61, 71, 190.
 Hegel, Georg Wilhelm Friedrich – 23-25, 27-29, 31, 33, 46.
 Heidegger, Martin – 3, 7, 9-12, 14-33, 55-6, 71, 86, 97-8, 125-6, 168.
 Heidel, W. A. – 189.
 Heiden, B. 113.
 Heider, Daniel – 414, 431.
 Heinemann, F. – 190, 191-2.
 Helmholtz, Hermann von – 13-15.
 Henrich, E. – 139.
 Henrichs, A. – 113.
 Henry, Michel – 4.
 Heráclito – 20.
 Hering, W. – 158.
 Herington, C. J. – 114.
 Hermann, G. – 167.
 Heródoto – 40, 116, 132.
 Herter, H. – 191.
 Hesíodo – 119, 140-1, 150, 164.
 Heydenreich, T. – 192.
 Hiroshi Hirai – 338, 352.
 Hoffmann, J. B. – 139.
 Hoffmann, K. F. – 195.
 Hofinger, M. – 144, 156.
 Hölderlin, J. C. F – 21-2, 28-9, 31, 107.
 Hollerbach, H.-R. – 191.
 Hollmann, A. – 148.
 Holt, P. – 182.
 Holtmark, E. B. – 113, 125.
 Homero – 149, 150.
 Hoppe, A. – 150-1.
 Hose, M. – 114, 196.
 Howlett, Sophia – 331, 342, 352.
 Huart, P. – 126, 146, 148, 188.
 Hubbard, T. K. – 113.
 Humbert, J. – 144, 154.
 Hummel, P. – 127.
 Humphreys, M. W. – 161.
 Hunter, R. – 115.
 Husserl, Edmund – 75-6, 83-87, 98, 421, 431.
 Huxley, Aldous – 222-3, 230.
 Ingarden, Roman – 24.
 Isaacus Reggio – 386, 392.
 Isacoff, Stuart – 12, 14, 33.
 Isaeus – 128.
 Isócrates – 116, 128, 164, 183.
 Israel, Jonathan I. – 382, 391.
 Jacoby, F. – 129.
 Jansen – 214.
 Jardim, Antônio – 22, 33.
 Javier Melloni, S.J. – 414, 432.
 Jay, Martin – 18, 33.
 Jebb, R. C. – 141, 153, 155-6, 158, 161, 167-8.
 Jens, W. – 125, 184.
 João da Cruz, Santo – 215.
 Johansen, H. Friis – 112, 119, 191.
 Johnson, W. A. – 114.
 Joly, H. – 192.
 Jong, I. J. F. de – 154.
 Joos, Paul – 125, 136, 141, 144, 154, 160, 178-9, 185, 190.
 Jordan, B. – 182.
 Jori, A. – 195.
 Joseph Giménez Melià, S.J. – 415, 432.
 Jouanna, J. – 153, 158, 175, 184, 195.
 Jousse, Marcel – 52, 61, 71.
 Jünger, Ernest – 53, 71.
 Jünger, Freidrich G. – 53, 71.
 Kaetzler, J. – 146.
 Kahl, Wilhelm – 301, 351.
 Kahn, C. H. – 193.
 Kahn, L. – 146.
 Kaibel, G. – 183.
 Kaiser, K. H. – 151.
 Kamerbeek, J. C. – 113, 126, 135, 146, 149-50, 153-4, 156, 158, 160, 168, 177-8.
 Kant, Immanuel – 27, 91.
 Kapp, Ernest – 49-51, 53-55, 71.
 Kaske, Carol – 301, 303, 305-6, 309, 311, 314, 336-338, 351.
 Kaufmann, W. – 126.
 Keats, J. – 107.
 Kélessidou, A. – 147.
 Kemmer, E. – 139.
 Kemmer, S. – 154.
 Kerchensteiner, J. – 192.
 Kerényi, K. – 190.
 Kerferd, G. B. – 190, 192.

- Kirby, J. T. – 113.
 Kittler, Friedrich – 62-63, 66, 67, 71.
 Kitzinger, M. R. – 158-9, 177, 182.
 Klausen, R. H. – 135.
 Kleingünther, A. – 189.
 Klibansky, Raymond – 303, 309, 311, 318-9, 323-325, 336-7, 351.
 Knapp, C. – 125, 148s.
 Knox, B. M. W. – 126, 163, 168.
 Kollwitz, J. – 183.
 Korais, A. – 152.
 Krafft, F. – 146.
 Krämer-Bardoni, Rudolph – 29.
 Krantz, W. – 20, 118.
 Kremmer, M. – 188.
 Kreutzer, Conradin – 31.
 Krischer, T. – 113.
 Kristeller, Paul O. – 300-1, 304, 308, 310, 340, 351.
 Kröhling, W. – 112.
 Kube, O. – 191.
 Kurke, L. – 196.
 La Penna, A. – 114.
 La Rochefoucauld, François de – 4, 197-205, 207-8, 210-12, 214-30.
 La Rue, J. A. – 113.
 Lafitte, Jacques – 47, 48, 57-59, 66, 71.
 Lafonde, J. – 198.
 Lambert, Madame de – 217, 230.
 Lami, A. – 193.
 Lämmlli, F. – 191.
 Lana, I. – 190, 192.
 Landgrebe, Ludwig – 76, 87.
 Lardinois, P. M. H. – 127, 134, 138, 144, 150, 159, 168-9, 182.
 Lauffer, S. – 190.
 Leão, Emanuel C. – 22, 30, 32.
 Leclerc, M.-C. – 135, 137, 153-4, 195.
 Leibniz, G. W. – 199-202, 218.
 Lenoir, Frédéric – 101.
 Leonardo da Vinci – 47.
 Leroi-Gourhan – 49.
 Leshner, J. H. – 194.
 Lesky, A. – 126.
 Leuman, M. – 144.
 Leumann, M. – 157.
 Lewis, Clive S. – 61.
 Liapis, V. – 182.
 Licata, Giovanni, 392.
 Limborch, Philippi a – 376, 378-9, 391.
 Lindenlauf, A. – 182.
 Lines, David – 300, 301, 352.
 Linforth, Ivan M. – 119, 178-9, 185.
 Lipiner, Elias – 373, 391.
 Lisias – 128.
 Lisse, Michel – 445, 453-4, 456.
 Littré, É. – 175.
 Lloyd, G. E. R. – 139.
 Lloyd-Jones, H. – 136, 160, 180.
 Locke, John – 199, 206-7, 230.
 Loenen, D. – 189.
 Loenen, J. H. – 190.
 Loid, Albert – 60.
 Løkke, Håvard – 10, 33.
 Long, A. A. – 148.
 Longo, O. – 135, 150.
 Lonsdale, David – 415, 428, 431.
 Loraux, N. – 146.
 Lovejoy, A. O. – 189.
 Lovejoy, Arthur – 306, 352.
 Lubinbühl, M. – 195.
 Luckács, Ladislau – 412, 431.
 Luhmann, Niklas – 65.
 Lumpe, A. – 190.
 Luzzatto, Aldo – 384, 391.
 Lyotard, Jean-François – 442, 448, 456.
 Magnien, V. – 143, 156.
 Magris, A. – 194.
 Maguire, J. P. – 192.
 Major, R. – 155.
 Malcovati, E. – 189.
 Maldevitt, A. S. – 126.
 Maldiney, Henry – 87.
 Malinowski, Bronislaw – 49.
 Mandeville, B. – 223, 230.
 Mangan, Anne – 67, 71.
 Manuel de Góis – 292, 411-414, 418-9, 422, 424, 428-9, 431.
 Manuwald, B. – 193, 195.
 Marcocci, Giuseppe – 372, 374, 391.
 Maréchal, Joseph – 428, 431.
 Marg, W. – 192.
 Marivaux, Pierre – 221, 224, 230.
 Marshall, McLuhann – 49.

- Marsilio Ficino – 299, 301-304, 307-8, 325, 350, 351.
- Martin, R. P. – 146, 194.
- Martínez-Fernández, A. – 175.
- Martins, António M. – 3.
- Marx, Karl. – 46, 57, 71.
- Marzullo, B. – 147, 166, 195.
- Mathews, V. J. – 144.
- Matthiä, A. – 154-6.
- Mau, A. – 183.
- Mayer, Edouard v. – 53-55, 71.
- Mazzarino, S. – 191.
- McClure, George W. – 300, 352.
- McCulloch, Warren S. – 60.
- McLuhan, Eric – 64, 71.
- McLuhan, Marshall – 62-65.
- Medeiros, Filipa – 423, 430.
- Meerwaldt, J. D. – 139.
- Mehl, A. – 194.
- Meier, C. – 193.
- Meillet, A. – 157.
- Meineke, A. – 136.
- Melero, A. – 196.
- Melville, Herman – 202.
- Mercier, R. – 198, 230.
- Merleau-Ponty, Maurice – 76, 79, 87-8, 97.
- Messing, G. M. – 154.
- Mette, H. J. – 153.
- Meulder, M. – 147.
- Meurer, Flávio Paulo – 33.
- Meyer, W. – 189.
- Milesi, Laurent – 447, 456.
- Miller, A. M. – 113.
- Miller, C. L. – 193.
- Miller, H. W. – 190.
- Miller, Richard – 420, 429.
- Moati, Raoul – 436-7, 441-2, 456.
- Modena, Leone – 371-2, 384-387, 390-1.
- Mondolfo, R. – 190.
- Monro, D. B. – 143.
- Montiglio, S. – 127.
- Moorhouse, A. C. – 153-4.
- Morrison, J. S. – 189.
- Morujão, C. – 88.
- Moschion – 164.
- Motte, A. – 194.
- Mozart, W. A. – 28.
- Müller, C. W. – 191.
- Müller, D. – 146.
- Müller, G. – 119, 125, 136, 144, 148, 151, 154, 157, 159, 168.
- Müller, Johannem – 377, 378, 391.
- Müller, K. E. – 192.
- Müller, R. – 127, 191, 193-4, 196.
- Nabert, J. – 95.
- Nancy, C. – 146, 454, 456.
- Nascimento, Edna M. M do – 291, 355, 361-2, 369.
- Nascimento, Marcos Bulcão 358, 360-1, 368-9.
- Nauck, A. – 148.
- Ndoye, M. – 144.
- Nelson, Theodore – 66.
- Nestle, W. – 188-9.
- Neuhäuser, Ralph – 425, 430.
- Nietzsche, Freiderich – 8, 9, 18, 26, 68, 92, 228, 230.
- Nietzsche, Friedrich – 414, 432.
- Nikolau, N. – 147.
- Norden, E. – 188-9.
- Noussia-Fantouze, M. – 127.
- Nuchelmans, J. C. F. – 143.
- Nussbaum, M. C. – 127.
- O'Brien, M. J. – 146, 191, 194.
- Oelher, R. – 112.
- Ong, Walter J. – 62, 72.
- Orinsky, K. – 145.
- Otterlo, W. A. A. von – 112, 118.
- Oudemans, T. C. N. – 127, 134, 138, 144, 150, 159, 168-9, 182.
- Padel, R. – 150.
- Page, D. – 112.
- Paiva, José Pedro – 372, 391.
- Panofsky, Erwin – 303-4, 321, 343, 351-2.
- Parker, J. W. – 151.
- Parker, R. C. T. – 182.
- Parmentier, B. – 198, 230.
- Parow, F. – 157.
- Parry, Milman – 60.
- Parsons, Talcott – 65.
- Pascal, Blaise – 217, 222.

- Paulo, Santo – 216.
 Pedroso, Filipa – 33.
 Peeters, Benoît – 438, 440, 450-1, 456.
 Pellegrini, Pierre – 416, 430.
 Pellicia, H. – 114, 157.
 Pessoa, Fernando – 170.
 Petersmann, H. – 188.
 Petrarca, Ricardo – 4.
 Petro da Fonseca (Pedro da Fonseca) – 425, 430.
 Pettersen, Bruno Batista – 369.
 Pfeiffer, R. – 145.
 Pfligersdorffer, G. – 190.
 Piette, A. – 194.
 Pigeaut, J. – 194.
 Pimouguet-Pedarras, I. – 147.
 Pinsent, J. – 119, 126.
 Pinto, Paulo Roberto Margutti – 368, 369.
 Pirandello, Luigi – 227.
 Pires, Edmundo Balsemão – 3, 35.
 Plantier, J. – 214, 230.
 Platão – 23, 37-41, 44-46, 52, 61, 65, 85, 121, 128, 138, 147, 161, 164, 174, 179-80, 182, 213, 216, 303, 310, 316, 321-2, 325, 341, 347, 349, 352, 398, 405-6, 408, 466, 483.
 Platt, A. – 136.
 Pohlenz, M. – 183, 188.
 Pöhlmann, E. – 192, 194.
 Pöltner, Günther – 22, 33.
 Ponge, Francis – 446, 457.
 Porges, Nathan – 386, 391.
 Portocarrero, Maria Luísa – 4, 89.
 Porzig, W. – 125.
 Praechter, K. – 189.
 Proietti, Omero – 375-381, 383-385, 387-392.
 Protágoras – 164, 179.
 Pseudo-Plutarco – 182.
 Pucci, P. – 196.
 Quine, Willard Van Omar – 291, 355-369, 398, 401-403, 406-7, 409.
 Race, H. – 112, 113-4.
 Radden, Jennifer – 315, 352.
 Rahner, Karl – 427-8, 432.
 Rameau, J. – 13.
 Ramond, Charles – 435, 442, 457.
 Reinhardt, K. – 189-90.
 Releaux, Franz – 47, 48, 50, 57, 72.
 Renaud, J.-M. – 196.
 Révah, Israel Salvator – 291, 371-374, 380-1, 391-2.
 Richelet, P. – 217, 230.
 Richir, Marc – 4, 74, 88.
 Ricoeur, Paul – 4, 89-104.
 Ridon, Jean-Xavier – 438, 444, 457.
 Riemann, O. – 153.
 Riemer, P. – 163, 196.
 Rijksbaron, A. – 154.
 Rivera de Rosales, J. Y. Lopez Saenz, M^a C. – 88.
 Rode, J. – 185.
 Rodighiero, A. – 114-5, 140.
 Rodrigues, Manuel Augusto – 415, 432.
 Rohr, G. – 189.
 Roller, R. – 189.
 Romily, J. de – 157, 191.
 Ronnet, G. – 125, 158, 171.
 Rose, H. J. – 129, 144.
 Rose, P. W. – 193.
 Rosendo, A. P. Morujão – 88.
 Rosenzweig, Franz – 4.
 Rosivach, V. J. – 182.
 Rosseau, J. J. – 13, 27.
 Rousselot, Pierre – 428, 432.
 Rudberg, G. – 189.
 Ruiz Pérez, F.J. – 414, 426, 432.
 Russell, Paul – 310, 352, 360, 398, 400, 508.
 Sachambach, C. – 160.
 Saïd, S. – 146.
 Saint Augustine (Agostinho, Santo) – 429.
 Salem, J. – 195.
 Salomon, Herman P. – 373, 377, 387, 390, 392.
 San Martín, J. J. – 88.
 Sanches, A. N. Ribeiro 375, 392.
 Sánchez Ortiz de Urbina, Ricardo – 3, 74, 88.
 Sano, Y. – 196.
 Sartre, Jean-Paul – 208-11, 214, 230.
 Saxonhouse, A. W. – 127.
 Schadewaldt, W. – 112, 118, 125, 146, 153, 158.

- Schäfer, C. – 127, 195.
 Schafer, Raymond Murray – 11, 33.
 Schelling, F. W. J. – 4, 53.
 Schindler, C. – 168.
 Schipperges, Heinrich – 301, 352.
 Schlegel, A. W. – 85.
 Schlegel, Freidrich – 53.
 Schleiner, Winfried – 308, 352.
 Schlesinger, E. – 125.
 Schmid, V. – 113.
 Schmid, W. – 145, 155, 166, 189-90.
 Schmidt, J. H. H. – 124, 148, 157.
 Schmitt, A. – 184.
 Schnauffer, A. – 183.
 Schneider, C. G. W. – 156.
 Schneider, H. – 147, 194.
 Schneidewin, F. W. – 148, 153, 161, 167-8.
 Scholz, A. – 135.
 Schöne, G. – 136.
 Schopenhauer, A. – 8, 18, 27.
 Schottländer, R. – 126.
 Schrijvers, P. J. – 154.
 Schulze, W. – 188.
 Schüssler, Ingeborg – 31, 34.
 Schuurmsma, A. – 148, 187.
 Schweighäuser, J. – 145.
 Schwinge, E. R. – 184.
 Schwyzer, E. – 143, 154.
 Scoele, A. – 191.
 Segal, C. P. – 125, 127, 148, 183, 195.
 Seiler, E. E. – 156.
 Sellier, Ph. – 205, 230.
 Semerari, F. – 221, 230.
 Séneca – 222.
 Setler, E. P. – 143.
 Seyffert, M. – 162.
 Shanske, D. – 127.
 Shaw, James – 333, 352.
 Sheppard, J. T. – 125.
 Shey, H. J. – 113.
 Shorey, P. – 189.
 Shuback, Márcia – 9, 19, 20, 34.
 Siacoros, M. – 115.
 Sier, K. – 119.
 Sihvola, J. – 194.
 Sikes, E. E. – 188-9.
 Silva, Samuel da – 371, 377-8, 387-8, 390, 392.
 Simondon, Gilbert – 60, 72.
 Smereka, J. – 125.
 Smith, Adam – 46.
 Smyth, H. W. – 153-4.
 Snell, B. – 144-5.
 Sócrates – 20, 23, 37-40.
 Sófocles – 22, 105-7, 111, 116-7, 120-2, 129, 132, 137-8, 140, 152, 154, 164, 166, 172, 175, 183-4.
 Solmsen, F. – 145, 190-1.
 Sorvinou-Inwood, C. – 184.
 Souza, José C. – 21, 34.
 Spencer, Herbert – 46.
 Spengler, Oswald – 53-56, 72.
 Spoerri, W. – 191, 193.
 Stählin, O. – 166, 190.
 Staley, G. A. – 119, 121, 126, 150-1.
 Stanley, T. – 117.
 Starkey, J. S. – 128.
 Stefanelli, R. – 144, 156.
 Steiner, D. T. – 156.
 Steiner, F. – 116.
 Steinmetz, P. – 191.
 Stengler, J. – 114.
 Stevens, P. T. – 187.
 Stinton, T. C. W. – 113, 126, 129.
 Stommel, E. – 183.
 Straus, E. – 88.
 Stravínsky, Igor – 28.
 Sullivan, S. Darcus – 129, 144, 149-50, 156.
 Susanetti, D. – 153.
 Svenbro, J. – 156.
 Swift, Jonathan – 165.
 Taillardat, J. – 146.
 Tarkow, T. A. – 113.
 Tate, J. – 189.
 Teognis – 150.
 Teresa de Ávila – 215, 230.
 Théâtre, C. – 195.
 Thesleff, H. – 144.
 Theunissen, Michael – 302, 329, 353.
 Thomas Aquinas (Aquino, Santo) – 412, 415-6, 427, 429.

- Thommasset, A. – 98, 104.
 Thompson, F. E. – 153.
 Thomson, G. – 189.
 Thorsen, S. Bouvrie – 113, 180.
 Thraede, K. – 146, 191.
 Todorov, T. – 198, 230.
 Tomás de Aquino, Santo – 212, 214.
 Treu, M. – 144.
 Triantaphyllopoulos, J. – 182.
 Truesdell, C. – 14.
 Tucídides – 116, 166.
 Tulin, A. – 195.
 Turto, F. – 193.
 Ulmer, Gregory L. – 447, 457.
 Ungar, Steven – 450, 457.
 Untersteiner, W. – 125.
 Uriel da Costa – 291, 371-2, 374-392.
 Urielis Acosta – 378, 390.
 Utzinger, C. – 127-8, 136, 144, 150, 196.
 Uxkull-Gyllenband, W. Graf – 189.
 Vahlen, J. – 139.
 Valckenaer, L. C. – 117.
 Vasconcellos, Carolina Michaëlis de – 380, 383, 392.
 Vegeti, M. – 193.
 Verdenius, W. J. – 139-40, 144, 147, 190.
 Vergados, A. – 144.
 Vernant, J.-P. – 146, 156.
 Vidal-Naquet, P. – 193.
 Viketos, E. – 127.
 Vincent, G. – 101, 104.
 Vischer, R. – 191.
 Vlastos, G. – 190.
 Vogt, E. – 191.
 Voit, L. – 125.
 Voiture, Vincent – 217, 230.
 Vollgraff, M. – 160.
 Volpi, Franco – 17, 34.
 Vries, Hent de – 434, 436, 455.
 Wackernagel, J. – 143.
 Wagner, Richard – 27.
 Walker, Daniel – 343, 344, 353.
 Walter-Karydi, E. – 184.
 Wanner, H. – 189.
 Wathelet, P. – 196.
 Watt, James – 47, 48.
 Webster, T. B. L. – 191.
 Wecline, N. – 136.
 Wehrli, F. – 191-2.
 Welch, Evelyn – 333, 352.
 Welwei, K.-W. – 184.
 Wendling, E. – 188.
 Werle, Marco Aurélio – 34.
 West, M. L. – 114, 119, 193.
 Wheeler, E. L. – 127, 147, 149.
 White, S. – 180.
 Whitehorn, J. E. G. – 182.
 Wijnpersse, W. M. A. van – 160, 167-8.
 Wilamowitz-Moellendorff, U. von – 118, 125, 189.
 Wills, David – 445-6, 451, 456-7.
 Wills, G. – 113.
 Wilson, N. G. – 136, 160.
 Wimsatt, William K. – 61.
 Witzscher, A. – 118.
 Wolff, G. – 136.
 Woodbury, L. E. – 113, 191.
 Woolf, W. – 106-7.
 Wunderus, E. – 136, 168.
 Wüst, E. – 189.
 Xenófanes – 164.
 Xenofonte – 128, 182.
 Yates, Frances A. – 302, 342, 353.
 Yerushalmi, Yosef Hayim – 372, 376, 392.
 Zanier, Giancarlo – 302, 353.
 Zanusso, V. – 137.
 Zarlino, Gioseffo – 12.
 Ziegler, Joseph – 312, 353.
 Zucker, A. – 195.
 Zumbach, O. – 144.

INSTRUÇÕES AOS AUTORES

Os artigos podem ser enviados para avaliação para a sede da redação da Revista no endereço abaixo indicado.

Os artigos não solicitados pela direção da Revista serão submetidos, sob anonimato, à apreciação de académicos que funcionarão, para esse efeito, como avaliadores independentes.

Os artigos a submeter a apreciação devem ser textos originais. Não serão considerados: traduções dos mesmos textos em outra língua, textos já publicados, em partes de livros, ou sob forma de artigo, em outros periódicos científicos, nacionais ou estrangeiros.

Os artigos submetidos a avaliação devem ser enviados para o Diretor da Revista, em duplicado. Só numa das cópias deve constar o nome do autor, juntamente com o título e a data do termo da redação do texto.

Os textos enviados devem ser acompanhados de um resumo com cerca de 100 palavras, em três idiomas, com as respetivas palavras-chave. As notas de rodapé devem ser reduzidas ao mínimo e as citações identificadas de acordo com as Normas de Publicação divulgadas na página web (http://www.uc.pt/fluc/dfci/normas_publicacao). No fim do documento deve colocar-se uma lista das peças bibliográficas citadas.

Os avaliadores podem propor alterações aos textos submetidos.

Uma vez aprovados os artigos para publicação os autores devem providenciar os textos em formato eletrónico, enviando-os por anexo em correio eletrónico para o endereço eletrónico da Revista, ou através da Plataforma *Impactum* (UC).

Os autores terão de corrigir as provas tipográficas correspondentes aos seus artigos e o envio destas será combinado posteriormente entre a Redação da Revista e os autores. Durante as provas, as correções entretanto introduzidas pelos autores em relação ao original aprovado para publicação não devem ser de tal modo profundas que alterem a expressão do pensamento e o sentido primitivo do artigo.

Aos autores serão enviadas separatas dos artigos publicados, posteriormente à edição da Revista, em data a combinar.

Endereço

REVISTA FILOSÓFICA DE COIMBRA

Departamento de Filosofia, Comunicação e Informação

Faculdade de Letras da Universidade de Coimbra

Largo da Porta Férrea

P-3004-530 Coimbra

Portugal

E-mail: revistafilcoimbra@gmail.com

Plataforma *Impactum* (UC) – <https://impactum.uc.pt>

INFORMATION FOR CONTRIBUTORS

The Journal accepts non solicited texts when proposed by its authors for independent evaluation by referees, chosen by the Director. The Journal will accept texts in Portuguese, Spanish, English, French or German.

Texts may be sent to *Revista Filosófica de Coimbra* at the address below.

The articles submitted for evaluation shall be original texts. Translations from previous texts or work published in chapters or parts of books or in other scientific periodicals, in Portugal or abroad, are excluded.

The submitted articles shall be sent in two copies. Only one of them shall mention the name of the author, the title and the date.

Texts should be submitted together with an abstract of around 100 words, in three different languages with their respective keywords. Footnotes should be kept to a minimum and references should follow the Publication Guidelines (Normas de Publicação) published on the website (http://www.uc.pt/fluc/dpci/normas_publicacao).

The referees may propose changes to the submitted texts.

Authors whose work is accepted for publication are requested to supply the texts on electronic support, or by Platform *Impactum* (UC).

After evaluation and acceptance the authors are responsible for correcting proofs. During this process corrections that deviate substantially from the initial meaning of the evaluated texts will not be tolerated.

In due time, after the publication of the Journal, the authors will receive free offprints of their texts.

Address

REVISTA FILOSÓFICA DE COIMBRA

Departamento de Filosofia, Comunicação e Informação

Faculdade de Letras da Universidade de Coimbra

Largo da Porta Férrea

P-3004-530 Coimbra

Portugal

E-mail: revistafilcoimbra@gmail.com

Platform *Impactum* (UC) – <https://impactum.uc.pt>

A *Revista Filosófica de Coimbra* foi fundada em 1992, no seio do Instituto de Estudos Filosóficos da Faculdade de Letras da Universidade de Coimbra, tendo já feito parte do seu Conselho de Redação Francisco Vieira Jordão†, Miguel Baptista Pereira†, Alexandre Fradique Morujão†, J.M. da Cruz Pontes, Amândio A. Coxito†, Marina Ramos Themudo†, José Encarnação Reis, Fernanda Bernardo, Henrique Jales Ribeiro, Anselmo Borges e J. Neves Vicente.

As opiniões expressas são da exclusiva responsabilidade dos Autores

Toda a colaboração é solicitada.

As obras para recensão devem ser remetidas em duplicado para a Redação.

Os trabalhos originais enviados para a Redação serão avaliados e os autores serão notificados do resultado da avaliação em tempo útil.

Distribuição e assinaturas:

Fundação Eng. António de Almeida
Rua Tenente Valadim, 331
P-4100 Porto
Tel. 226067418; Fax 226004314

Redação:

Revista Filosófica de Coimbra
Departamento de Filosofia,
Comunicação e Informação
Faculdade de Letras
P-3004-530 Coimbra
Tel. 239859900; Fax 239836733
E-mail: revistafilcoimbra@gmail.com

Preço (IVA incluído):

Assinatura anual: 20,00 € (Portugal) • 27,50 € (Estrangeiro)
Número avulso: 11,00 € (Portugal) • 15,00 € (Estrangeiro)
Sócios da Associação de Professores de Filosofia: 5,00 €

REVISTA PATROCINADA PELA FUNDAÇÃO ENG. ANTÓNIO DE ALMEIDA



Rua Tenente Valadim, 325
4100-479 Porto
Telef. 226 067 418 – Fax 226 004 314
E-mail: fundacao@feaa.pt
www.feaa.pt

Execução gráfica
da
TIPOGRAFIA LOUSANENSE, LDA.

Depósito legal n.º 51135/92

ISSN 0872-0851

Cláudio Alexandre S. Carvalho

Edna Mascimento

Emanuele Landi

Henrique Jales Ribeiro

Mário Santiago de Carvalho

Nicholas Cotton