

REVISTA FILOSÓFICA DE COIMBRA

vol. 30 - número 59 - março 2021

Publicação semestral
P.V.P. 11.00 € (Portugal); 15.00 € (Estrangeiro)



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**

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

Assistente Editorial/Editorial Assistant: **Rute David**

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 Nef** (École des hautes études en sciences sociale); **John Sallis** (Boston College); **José Barata-Moura** (Universidade de Lisboa); **José Luis Villacañas** (Universidad Complutense de Madrid); **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 Bienestock** (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 em **Acesso Livre/Open Access** na plataforma *Impactum* (UC)/The *Revista Filosófica de Coimbra* publishes in *Open Access* on Platform *Impactum* (UC) impactum-journals.uc.pt/rfc/

A *Revista Filosófica de Coimbra* está presente na *ReviewersCredits*.

Serviços de Indexação/Indexing Services: DOAJ – Directory of Open Access Journals, do “Philosopher’s Index” do “Philosopher’s Information Center, U.S.A.”, LATINDEX e PhilPapers.

REVISTA FILOSÓFICA DE COIMBRA

Publicação semestral

Vol. 30 • N.º 59 • março de 2021

ISSN: 0872-0851

DOI: https://doi.org/10.14195/0872-0851_59

<i>In Memoriam</i>	3
<i>Nota Editorial</i>	5
<i>Artigos</i>	
Cláudio Carvalho – <i>Robert Burton on The Society of Jesus and Coimbra</i>	9
Gonçalo Marcelo – <i>Racionalidade e Dialética Hermenêutica. De Hegel A Ricœur</i> <i>Rationality and Hermeneutical Dialectics. From Hegel to Ricœur</i>	53
Henrique Jales Ribeiro – <i>Karl Popper and Contemporary Argumentation Theory: the Case of Pragma-Dialectics</i>	71
Rui Gabriel S. Caldeira – <i>Uma Definição de Loucura. A Loucura nos Séculos XIX e XX e a Reprovação do Mito do Artista “Esquizofrénico”</i> <i>A Definition of Madness. Madness in the 19th and 20th Centuries, and the Rejection of the “Schizophrenic” Artist Myth</i>	99
<i>Dossier Temático</i>	
Diogo Falcão Ferrer – <i>Nota de Apresentação</i> <i>Brief Presentation</i>	147
Diogo Falcão Ferrer – <i>Hegel: o Filósofo da Liberdade. Entrevista a Klaus Vieweg</i> <i>Hegel: the Philosopher of Freedom. Interview to Klaus Vieweg</i>	149
Klaus Vieweg – <i>Filosofar Significa Aprender a Pensar e a Viver Livremente</i> <i>Philosophy Means Learning to Think and Live Freely</i>	157

Documento

- João Maria André – *Sobre Emmanuele Vimercati e Valentina Zaffino (Eds.), Nicholas of Cusa and the Aristotelian Tradition. A Philosophical and Theological Survey (Berlin, Walter de Gruyter, 2020)*
On Emmanuele Vimercati e Valentina Zaffino (Eds.), Nicholas of Cusa and the Aristotelian Tradition. A Philosophical and Theological Survey (Berlin, Walter De Gruyter, 2020)..... 169

Notícia

- António Manuel Martins – *Pierre Aubenque (1929-2020)*
In Memoriam..... 187

Recensões

- Maria Luísa Portocarrero – *Anatomía do pensar. O Discurso Filosófico e a sua Interpretação.....* 193
- Diogo Falcão Ferrer – *Uma Leitura da Filosofia Contemporânea: Figuras e Movimentos.....* 195

IN MEMORIAM

Com enorme pesar, sentida tristeza e profunda consternação, recebeu a Revista Filosófica de Coimbra a notícia dolorosa do falecimento do patrono e amigo generoso, o Sr. Doutor Fernando Aguiar Branco. Todos e cada um, o seu diretor, os membros do Conselho de Redação, os membros do Conselho Editorial, os membros do Secretariado, os autores e colaboradores, recolhem-se em silêncio de homenagem.

A Revista Filosófica de Coimbra está de luto. E nesta hora infausta, é a memória, a gratidão perene e o reconhecimento humilde que equilibra nos nossos espíritos a dor sentida no momento da partida de uma figura ímpar na sua generosidade e elevação, na sua distinção e sabedoria.

NOTA EDITORIAL

Inicia-se com o presente número a publicação do trigésimo volume da **Revista Filosófica de Coimbra**. Num momento sofrido, marcado pelo falecimento do seu patrono de sempre, é com renovado alento que a Revista Filosófica de Coimbra sai uma vez mais do prelo, para sempre guardando nas suas páginas a memória da figura ímpar do Doutor Fernando Aguiar Branco.

A secção de artigos, com a qual se abre costumeiramente cada novo número da nossa Revista, é desta vez inaugurada por um trabalho de Cláudio Carvalho com o título “Robert Burton on the Society of Jesus and Coimbra”. Investigador com vários trabalhos já publicados nas páginas da **Revista Filosófica de Coimbra**, Cláudio Carvalho propõe-se “explorar a atitude ambígua de Robert Burton face aos Jesuítas, centrando-se na sua leitura dos *Commentarii Collegii Conimbricensis Societatis Iesu*” e tomando como fio condutor a atenção prestada por Burton às perspectivas terapêutica e organizacional subjacentes ao ensino dos conimbricenses. Segue-se um texto de Gonçalo Marcelo, conhecido investigador da área da hermenêutica filosófica, com o título: “Racionalidade e Dialética Hermenêutica. De Hegel a Ricoeur”. Como se percebe imediatamente, o objetivo central deste trabalho é o de refletir, no contexto de uma investigação orientada pelo modelo hermenêutico de racionalidade, “sobre o que poderá ser uma dialética hermenêutica e mencionar algumas das suas características e domínios de aplicação”, nomeadamente, sobre o horizonte dos contributos de Hegel e Ricoeur. Do elenco de artigos que enriquecem a nossa secção inicial, avulta o texto de Henrique Jales Ribeiro. Nome por demais conhecido dos nossos leitores, oferece-nos o investigador um trabalho denso e original com o título “Karl Popper and Contemporary Argumentation Theory: the case of pragmatism-dialectics”. Porventura configurando uma análise nunca intentada até ao momento, o artigo é dedicado à influência incontornável de Popper sobre o horizonte da retórica e da argumentação. Estamos convencidos de que este texto encontrará vasto público de leitores atentos e será reconhecido pelo seu caráter pioneiro. O quarto artigo científico publicado nestas páginas é da autoria de Rui Gabriel Caldeira e tem por título “Uma Definição de Loucura: a Loucura nos séculos XIX e XX e a reprovação do mito do *artista esquizofrénico*”. No centro deste trabalho encontra-se um estudo

“histórico-filosófico e literário” sobre a questão da loucura, ao longo do qual nos são propostos vários diálogos importantes, desde logo com autores como Kant, Pinel, Hegel, Hölderlin, Nietzsche, Wittgenstein e Derrida.

Encerrada a secção de “Artigos”, apraz-nos registar que a **Revista Filosófica de Coimbra** assegura mais uma vez a publicação de um “Dossier Temático” que, neste número, é coordenado por Diogo Falcão Ferrer e dedicado ao trabalho de Klaus Vieweg. O *Dossier* pretende assinalar a publicação recente da nova biografia de Hegel, que Klaus Vieweg, autor incontornável dos estudos hegelianos, em boa hora apresentou ao público filosófico. É com entusiasmo que acolhemos nas páginas da **Revista Filosófica de Coimbra** uma entrevista ao autor, bem como um trabalho de tradução de páginas seleccionadas da sua obra recente, elaborado por Diogo Falcão Ferrer. É deste último, igualmente, a autoria da esclarecedora “Nota de Apresentação” que permite contextualizar o mencionado *Dossier Temático*.

Configurando um mosaico filosófico de grande interesse, segue-se neste número a secção de “Documentos”. Reaberta no número transato, acolhe agora um novo trabalho. O autor é João Maria André, nome cimeiro do pensamento contemporâneo português e reconhecido especialista de Filosofia do Renascimento, a quem a **Revista Filosófica de Coimbra** teve o gosto de dedicar um dos seus últimos números. O trabalho que agora se publica alberga uma leitura crítica detalhada da obra editada por Emmanuele Vimercati e Valentina Zaffino, intitulada *Nicholas of Cusa and the Aristotelian Tradition. A Philosophical and Theological Survey*. Mais do que uma simples recensão, o texto em questão enquadra um verdadeiro debate filosófico e deve ser lido como estudo introdutório à obra nomeada.

Antes da secção de “Recensões”, que mais uma vez encerra o presente número da nossa Revista, merece atenção a publicação de uma “Notícia” que, certamente, encontrará eco reconhecido em muitos dos nossos leitores. Nela, António Manuel Martins homenageia Pierre Aubenque. Um ano passado sobre o falecimento de Pierre Aubenque, intelectual de estatura inegável e obra de relevo, publicam-se aqui páginas de memória, com as quais a **Revista Filosófica de Coimbra** se congratula.

Luís António Umbelino

Diretor

DOI: https://doi.org/10.14195/0872-0851_59_0

ARTIGOS

ROBERT BURTON ON THE SOCIETY OF JESUS AND COIMBRA

CLÁUDIO CARVALHO¹

Abstract: This article explores the ambiguous attitude of Robert Burton towards the Jesuits, focusing on his peculiar reading of the *Commentarii Collegii Conimbricensis Societatis Iesu*. After a contextualization of the detraction of the Society of Jesus in *Philosophaster*, a lengthy teatral play, I will pass in review the Scholar's references to the articulation of melancholy in the Coimbra textbooks throughout the *Anatomy of Melancholy*. In order to recognize and understand the specificities of Burton's reading, marked by selective adaptations and imprecisions, I will essay a presentation of the Conimbricenses' doctrine on the temperaments. I argue that, despite its richness, whose echoes in Burton's famous work are a faintest testimony, Manuel de Góis approach remained an obliterated episode in the medical and intellectual history of melancholy. This path will enable an understanding of therapeutic and organizational framework that underlies (and supplements) the Coimbran teaching. As it will become clear, this valences and applications of the *Commentarii* were largely ignored by Burton. Ironically, a significant part of his knowledge of distant lands, his travelling by "map and card" and his socioeconomic views on China, essential for the transition from an observation of melancholy into a melancholic observation, as reflected on the resort to satire and utopia as therapeutic means, benefited from the Jesuit's mobilization of their pedagogic formation in overseas missions.

Keywords: Melancholy; Robert Burton; Conimbricensis; Therapy; Organization.

¹ Unidade I&D Instituto de Filosofia, Universidade do Porto. Email: kraftcasc@gmail.com. ORCID: 0000-0002-8981-6481

The present article is part of the research project on "melancholy and the constitution of the therapeutic medium", financed through a post-doctoral fellowship provided by the Portuguese Foundation for Science and Technology (FCT) with reference: SFRH/BPD/116555/2016. Some of the views here exposed, particularly on Burton's reading of the *Commentarii Collegii Conimbricensis Societatis Iesu*, were presented in a resumed version in the entry "Robert Burton and Coimbra" in *Conimbricenses.org Encyclopedia*, Eds. M. S. de Carvalho & S. Guidi (eds.), 2020.

<http://www.conimbricenses.org/encyclopedia/robert-burton-coimbra>

Resumo: O presente artigo explora a atitude ambígua de Robert Burton face aos Jesuítas, centrando-se na sua leitura dos *Commentarii Collegii Conimbricensis Societatis Iesu*. Depois de contextualizar a sua detracção da Companhia de Jesus em *Philosophaster*, uma longa peça teatral, passo em revista as referências do académico à articulação da melancolia nos manuais do curso conimbricense ao longo da *Anatomia da Melancolia*. Por forma a identificar e compreender as especificidades da sua leitura, pautada por adaptações selectivas e imprecisões, empreenderei uma apresentação da doutrina dos temperamentos dos Conimbricenses. Sustento que, apesar da sua riqueza, da qual os ecos na obra de Burton dão testemunho esmaecido, a abordagem de Manuel de Góis permaneceu como um episódio obliterado na história médica e intelectual da melancolia. Este percurso permitirá uma compreensão das perspectivas terapêutica e organizacional subjacentes ao (e complementares do) ensino conimbricense. Trata-se, como se tornará evidente, de valências e aplicações dos *Commentarii* que Burton ignora. Ironicamente, uma parte significativa do seu conhecimento das terras distantes, as suas viagens por “mapa e carta” e as suas perspectivas socioeconómicas sobre a China, aspectos centrais da transição de uma observação da melancolia para uma observação melancólica, bem patente no recurso à sátira e à utopia como vias terapêuticas, beneficia da articulação entre as capacidade formativa e a organização das missões jesuíticas.

Palavras-Chave: Melancolia; Robert Burton; Conimbricenses; Terapia; Organização.

Résumé: Cet article explore l’attitude ambiguë de Robert Burton envers les jésuites, en se concentrant sur sa lecture particulière du *Commentarii Collegii Conimbricensis Societatis Iesu*. Après une mise en contexte de la dégradation de la Compagnie de Jésus dans *Philosophaster*, une longue pièce théâtrale, je passerai en revue les références du savant à l’articulation de la mélancolie dans les manuels de Coimbra tout au long de *l’Anatomie de la mélancolie*. Afin de reconnaître et de comprendre les spécificités de la lecture de Burton, marquée par des adaptations sélectives et des imprécisions, je vais essayer une présentation de la doctrine des Conimbricenses sur les tempéraments. Je soutiens que, malgré sa richesse, dont les échos dans le célèbre travail de Burton sont un témoignage évanoui, l’approche de Manuel de Góis est restée un épisode obliteré dans l’histoire médicale et intellectuelle de la mélancolie. Ce parcours permettra de comprendre le cadre thérapeutique et organisationnel qui sous-tend (et complète) l’enseignement de Coimbra. Comme cela deviendra clair, ces valences et applications des *Commentarii* ont été largement ignorées par Burton. Ironiquement, une part importante de sa connaissance des contrées lointaines, de ses voyages par «mappe et carte» et de ses vues socio-économiques sur la Chine, essentielles pour la transition d’une observation de la mélancolie à une observation mélancolique, comme le reflète le recours à la satire et à l’utopie comme voie thérapeutique, a bénéficié de la mobilisation des jésuites de leur formation pédagogique dans les missions à l’étranger.

Mots clés: Mélancolie; Robert Burton; Conimbricenses; Thérapie; Organisation.

1. Introduction

Robert Burton (1577-1640) was an English scholar and Vicar that spend most of his secluded life at Christ's Church (Oxford), devoting himself to an extensive study of melancholy. Mostly due to the pedagogic and religious dimensions of his work, Burton's stance on the Jesuits has received some attention. Although his interspersed approval of the various Jesuits is widely recognized², more detained studies on Burton's understanding of the Society of Jesus stressed his negative attitude towards the scholastic methods of teaching and, in alignment with the national sentiment, his suspicions regarding its political aims³. Burton's observations on religious melancholy dismiss "man's invention of a community of love-and-hate"⁴, a "dissociable society" (*AM* III.4.1.2, p. 332). According to Burton, the Society of Jesus was founded on reverie and, through the dissemination of superstitious "popery", acted as an agent of political sedition⁵. Despite its considerable augmentation and revisions since its publication in 1621, in its latter editions the *Anatomy of Melancholy* preserves the echoes of those reproaches.

However, the Oxford scholar displays a double debt towards the Society of Jesus, in particular to the collective enterprise of the Conimbricenses.

The first one is inherent to a work composed in the first half of the seventeenth century, whose encyclopaedic ambition required the use or at least the mentioning of Jesuit's treatises and coursebooks, especially the *Commentarii*, conceived as a support for the Coimbra Jesuit Aristotelian Course [CJAC]. It is a testimony of the historiographic richness of Burton's *Anatomy*, an inquiry that, unveiling the filaments that compose the thread of melancholy, touches on everything that concerns the human being, including its organic, psychic

² Cf. e.g. Angus Gowland, *The worlds of Renaissance Melancholy: Robert Burton in context* (Cambridge: Cambridge University Press, 2006) and Mary Ann Lund, *Melancholy, Medicine and Religion in Early Modern England: Reading the Anatomy of Melancholy* (Cambridge: Cambridge University Press, 2010).

³ Cf. Kathryn Murphy, "Jesuits and Philosophasters: Robert Burton's Response to the Gunpowder Plot", *Journal of the Northern Renaissance*, 1 (2009). https://www.northernrenaissance.org/jesuits-and-philosophasters-robert-burtons-response-to-the-gunpowder-plot/#back_to_12

⁴ Ruth A. Fox, *The Tangled Chain: The Structure of Disorder in the Anatomy of Melancholy* (Berkeley: University of California Press 1976), 176.

⁵ In the context of the religious disputes that will culminate in the Thirty Years' War, since the second half of the fifteenth century, various states, particularly England, Ireland and the States of Holland, began passing legislation to ban Catholic cult and teaching, a proscription that extended to the suppression of its texts and symbols. Cf. e.g. Thomas M. McCoog, "Pre-suppression Jesuit Activity in the British Isles and Ireland", *Brill Research Perspectives in Jesuit Studies* 1.4 (2019), 1-115.

and spiritual dimensions. We must note how, among the Conimbricenses, melancholy figures in the discussions concerning the bodily dimension of the soul, referring, as it occurred in Aristotle, a certain inborn way to be affected and react. But in contrast with the other temperaments, not only is melancholy synonymous with a medical condition, it also reflects the temporal tension of human existence. In fact, the centrality of melancholy in the *Commentarii* can only be understood if we look beyond what seems a mere doxographic exposition, inserting its disputes in the vaster goals of the Society of Jesus, the therapeutic and the edificatory. Burton is perfectly aware of the theoretical framework of the Coimbran comments on Aristotle, however he appears to ignore both its therapeutic articulation of spiritual exercises and its contribution to the organized “activism”⁶ of the Jesuits. As to the edificatory face of the Society of Jesus, Burton acknowledges part of his debt, recognizing how, by exposing other forms of social organization, the geographic and ethnographic documents provided by the missions benefit his utopian proposals for the expurgation of melancholy from the body politic. But he seems oblivious of how that chapter the *scientia de Anima* devotes to the temperaments contributes, through a practical application whose roots go back to the founding of the Society of Jesus, to overcome various challenges posed in those overseas missions.

Nonetheless, Burton’s use of the Jesuit’s knowledge exceeds their particular glossing of a topic of Ancient and Arabic Medicine that, due to its instantiation of the disputes over free-will vs determinism, the relation between the body and mind or the debate over the material constitution and immortality of the soul, was receiving renewed attention in early modern Philosophy. The experiential and apostolic dimensions of the Jesuitical project, well expressed in its major thinkers, some of them also missionaries in the East Indies, contribute to Burton’s oscillation between a conventional “observation of melancholy”, which examines its causes and explores possible paths of cure, and a more creative register of “melancholic observation” of his own society, part of the political discontent that remains latent in his major work. Burton’s veiled tribute may be considered a distant reflection of a project that, since its inception, considers self-knowledge and the perfecting of oneself to be a condition for the concretization of the larger transformative goals

⁶ Characterizing the Jesuitic missions with such anachronistic term is a way to recall Sloterdijk’s thesis according to which the Jesuits were the “first subjects of the Modern Age” Id., *In the World Interior of Capital*, trans. W. Hoban (Cambridge: Polity, 2013), 59. According to the philosopher of Karlsruhe, by introducing a forth vow concerning the readiness to serve, the Society of Jesus empreended an audacious affirmation of the primacy of practice over theory. Contrasting with other “quietist” movements of Counter-Reformation, such enterprise propiciated a new spontaneous and “dishinibited” subjectivity, cf. Id., *In the World Interior of Capital*, 59-61, 129-30.

of the *devotio moderna*, extending theoretical and religious contemplation to the service of the other.

2. Philosophastri

At first sight, Burton's attitude towards the Jesuits is one of utter despise, one that dismisses both his frequent resort to the satirical alibi of Democritus Junior and the more subtle manifestations of ironic scorn. In the decades that precede the publication of his views on religious melancholy in the third partition of the *Anatomy of Melancholy*, the Oxford scholar was fully aligned with the anti-Catholic sentiment that pervaded a large part of English society in the aftermath of episodes such as the Babington Plot (1586), the failed invasion of the Spanish Armada (1588) or the Gunpowder Plot (1605). Those vivid memories of a Catholic menace towards "English religion" and sovereignty were frequently rekindled as it occurred in the marriage treaty that united the leading protestant and catholic crowns, the so-called "Spanish match", in the aftermath of the war in the Palatinate.

In his second play, a lengthy Latin comedy entitled *Philosophaster* (1606, 1615), performed before James I in the occasion of his visit to Oxford, Burton exposes a debased image of the Jesuits, focusing on their relation to civic life and political power.

The play ridicules a new emergent type of academic philosopher that, in the words of Eugenio Garin is an ass "whose sole mission is to put other asses in circulation"⁷. That type serves Burton to point at two distinct targets. The first one is the Catholic domination of universities, and the preservation of scholastic methods of teaching and argumentation, as epitomized by the Jesuits' control of preaching and education⁸. This certainly explains the choice of the Iberian Peninsula as the place of action as well as the presentation of characters hard to identify in the English academia. But an internal critic is also at work, one that alludes to the causes of a growing sentiment of discontent, one of the "malcontent types" that emerge in English drama at the end of the sixteenth century⁹.

Burton was inspired by the founding of the Colegio-Universidad de la Purísima Concepción in 1548, an institution that according to its standards

⁷ Id., "Il filosofo e il mago", in *L'uomo del Rinascimento*, ed. Eugenio Garin (Torino: Editori Lacerza, 1988), 172.

⁸ See: Kathryn Murphy, "Jesuits and Philosophasters".

⁹ On these types, see the seminal work of Lawrence Babb: *The Elizabethan Malady: A Study of Melancholia in English Literature from 1580 to 1642*. East Lansing: Michigan State College Press, 1951.

and regulations aimed to be a peer with the renowned universities of Salamanca and Alcalá. The action of the play takes place in Osuna, a remote town of Andalusia where Duke Desiderius establishes the new-built University and attempts to settle a community of scholars and students to whom are “given not just benefits, but also an appropriate stipend and other necessities”¹⁰. Burton contrasts the munificence and pedagogic autonomy conceded to the Spanish scholars with the economic and pedagogic constraints experienced by him and his fellow academics. Wrongly counselled, in his uncontained generosity the Duke accepts all applicants who exhibit their specialty¹¹. Identified as a “jesuita” at the beginning of the play¹², Polupragmaticus, the leader of the Philosophasters, presents himself to the Duke as “a grammarian, a rhetorician, a geometrician, a painter, a wrestling coach, augur, rope walker, physician, magician. I know it all. Or if you prefer, I am a Jesuit. That sums it up”¹³. From this comic presentation of a mountebank’s act where a self-proclaimed dexterity replaces classical knowledge, Burton will retain the theme of disguise. This will allow him a deeper analogy with the Gunpowder Plot¹⁴. It refers a wicked usage of the mask that reduces its transformative powers to a means of dissimulating private enjoyment. A condemnation that will contrast with Burton’s literary holding of Democritus mask, a gesture made to allow a compulsive expression of truths. Aequivocus, the servant of Polupragmaticus, provides an account of his master’s behaviour: “Where does he not go? Here, there, everywhere he wanders at night, through every neighbourhood of the city. And at all hours of the night, now dressed as a man, now as a woman, putting on all sorts of disguises - those of a bawd, a midwife, sometimes even a soldier. I think Proteus is not more mutable than he nor a fox more cunning or clever”¹⁵. This idea of duplicity is recovered and reinforced throughout the *Anatomy* where the typical Jesuit is depicted as a “notorious Bawd, & famous Fornicator, lascivum pecus, a very goat” (*AM I*, p. 57). The public mask of the preacher of continence is abandoned and, disguised in their own habits or those of

¹⁰ Robert Burton, *Philosophaster*, ed. and trans. Connie Mcquillen (New York: Centre for Medieval and Early Renaissance Studies, 1993), 27.

¹¹ “Enroll them together and freely. May this prove good, propitious and prosperous for the state: I, Desiderius, Duke of Osuna, by the authority vested in me, do admit you one and all. I grant you immunity and privileges. I give to each of you the authority to read and to practice diligently the subject of which you are master” Burton, *Philosophaster*, 51.

¹² Burton, *Philosophaster*, 26.

¹³ Burton, *Philosophaster*, 47.

¹⁴ Murphy, “Jesuits and Philosophasters”, 12-3.

¹⁵ Burton, *Philosophaster*, 143.

“souldiers, courtiers, cittizens, Schollers, Gallants, and women themselves” they satisfy their secret desires¹⁶.

But along the subscription of the typical tropes and images of anti-catholic propaganda¹⁷, Burton points to a more subtle target. We may speculate on the lexical and phonic similarities between “Osuna” and “Oxonia” [Oxford] as a sign of a veiled critique to the intense transformations of the English universities. In their process of a larger population of students and the accommodation of new formative purposes lead to serious pedagogic and scientific changes. The play develops a (no-so veiled) critic to the King’s patronage and his professed commitment with the academics¹⁸. The new demands of teaching, reduced to an instrumental function of certification for court offices, culminate into a degradation of the social value of true scholarship and, inevitably, to the deterioration of working conditions of the academics. The presentation of the pseudo-learners, including not just the students but also the lecturers, anticipates Burton’s more reflective account of the impact of the “secularization” of the University in the *Anatomy of Melancholy*¹⁹.

Interestingly, similar complaints over the degradation of working conditions and the exhaustion of the teaching staff were common at the second half of the sixteenth century, also in Portugal²⁰. In Coimbra, along with the exponential increase of students, the situation was exacerbated by the “impe-rious need to send missionaries to the ultramarine nations”²¹.

3. Burton’s Anatomy of Melancholy.

Although influenced by Bacon’s denunciation of a “degenerate learning” occupied with “vermiculate questions”, Burton’s critique of scholasticism is

¹⁶ “Howsoever in publike they pretend much zeale, seeme to be very holy men, and bitterly preach against adultery, fornication; there are no verier Bawds or whoremasters in a country” (*AM* III.2.2.5, p. 129).

¹⁷ Which was enforced by King James himself, cf. Murphy, “Jesuits and Philosophasters”, 15-6.

¹⁸ Sarah Knight, “‘Et spes et ratio studiorum in Caesare tantum’: Robert Burton and Patronage”. In: *The Early Modern Cultures of Neo-Latin Drama*. Eds. Ph. Ford & A. Taylor (Leuven: Leuven University Press, 2013), 182-8.

¹⁹ One of the dimensions of Burton’s “melancholic observation” that I develop in *Robert Burton on the melancholic plague. A philosophical reflection on the social, political and economic bases of therapy* (2021, forthcoming).

²⁰ Francisco Rodrigues, *História da Companhia de Jesus na Assistência de Portugal*. T. 2, 2nd vol.: Acção crescente da província portuguesa: 1560-1615: nas letras, na corte, além-mar (Porto: Livraria Apostolado da Imprensa, 1938), 27-36.

²¹ *Ibidem*, 30.

primarily “stylistic”, a refusal of the monotony of logic exercises inspired by Petrarch, Erasmus and Juan Luis Vives, among others. Beyond the aridity of syllogistic disputations, Burton searches a finer style able to expose the passions of the soul unconstrained by the science “à la mode des Géomètres” (Montaigne, *Les Essais* II, 7). His humanism relies on a rediscovery of classical culture and the gospels, tendencies that, allied with the new challenges posed by the pedagogic and evangelising activities in eastern countries, were pervading the studium conimbrigense, most notably in the works of confrater Pedro da Fonseca, the Portuguese Aristotle²². Burton’s debt to the Conimbricensis’ understanding of melancholy and the Jesuit educative and apostolic missions that enable his safe traveling “in map or card” (*AM* I, p. 18)²³ – inspiring a comparative approach to the customs of different people –, is implicitly recognized in various places of his *magnum opus*.

The *Anatomy of Melancholy*, Burton’s monumental work, is mainly composed through laborious centos, weaving together an immense array of ancient and early modern scholarship. Burton claims that the erudite nature of the book must not obstruct its practical purpose, the cure or relief of the wide variety of symptoms he comprises under the general term “melancholy”. To satisfy that *desideratum*, his personal experience of the disease will enable an engaged reading of medical textbooks, both ancient and new, grating a live critique of their proposals. This lifelong project required from Burton a herculean effort to extend his expertise as a priest and a scholar of humanities

²² In Suárez: *Between Scholasticism & Modernity* (Milwaukee: Marquette University Press, 2006), José Pereira claims that “[t]he very originality of his thought made the Coimbra Jesuits wary of letting him participate in the writing of their *Cursus*, though that appears to have been the original plan” (52). On the possible reasons for Pedro da Fonseca’s sidestep from the project he started coordinating in the 1560’s, vide António M. Martins, “The Conimbricensis”. In: *Intellect et imagination dans la Philosophie Médiévale / Intellect and Imagination in Medieval Philosophy / Intelecto e Imaginação na Filosofia Medieval. Actes du XIe Congrès International de Philosophie Médiévale de la S.I.E.P.M. (Porto, du 26 au 31 août 2002)*, Eds. M^a C. Pacheco et J. Meirinhos. Turnhout: Brepols, 2006, pp. 101-117, 103-9. According to Katharine Park and Eckhard Kessler, in the context of the so-called ‘second scholastic’, we must note that “[n]either the Italian Averroism nor the Counter-Reformation Thomism of the late sixteenth century should be seen as medieval throwbacks; both incorporated the philological sophistication of the humanists and their appreciation of the powers of printing, as well as a good many of the new Greek sources” (“The Concept of Psychology.” In *Cambridge History of Renaissance Philosophy*, ed. C. B. Schmitt *et al.*. Cambridge: Cambridge University Press, 2007, 462).

²³ On Burton’s reliance on the cartographic and ethnographic material provided by overseas missions see Patricia Vicari’s *The View From Minerva’s Tower: Learning and Imagination in “The Anatomy of Melancholy”* (Toronto, Buffalo, and London: Univ. of Toronto Press, 1989).

-“by my profession a Divine, and by mine inclination a Physitian”- into a great diversity of disciplines convoked to the treatment of an ever-expanding melancholic constellation. Burton tends to conclude that, in view of the shortcomings of medical theories and the insanity of the world, the rectification of mental suffering was ultimately a question of personal effort and devotion. However, despite his recognition of the singularity of each “case”, the *Anatomy of Melancholy* supplies a pastoral plan of self-discovery and salvation in God’s law. Instead of a simple exposition of the ancient and current views on causes and cures of melancholic passions, theories and clinical histories of melancholy are part of a transformative dialogue with the reader, his “fellow traveller”. This is not without consequences to his historiographic method, marked by imprecise references, citations by heart and even corruption of the sources, errors that, most of the times, are subproducts of a rhetoric strategy of questioning.

Along the editions of the *Anatomy* the majority of the sections devoted to the analysis of the six non-naturals remained unchanged. The exception was the “perturbations of the mind”. The passional disturbances have a decisive role in the melancholic illness, altering the *krasis*. In accordance with the aristotelic-theophrastic tradition, after subsiding, some violent passions like shame, anxiety or anger provoke a sudden depletion of the vital heat of the heart, affecting the general quality of the animal and vital spirits. The same occurs with the two proverbial affections of melancholy – fear and sorrow²⁴ – psychic expressions of the cold and dry qualities of black bile. A vast constellation of passions and social conditions seem to be propitious to the acquisition of melancholic illness, what Burton terms its “adventitious” (opposed to “congenite”) forms. These include causes like education, calumnies, loss of liberty, poverty, and a “heap of other accidents”.

Moving beyond the Aristotelian hypothesis²⁵, Rufus of Ephesus pointed to intellectual efforts, especially those characterized by an incessant musing around a single subject, as causes of melancholy that affect those with excellent complexion²⁶. In his treatise on melancholy, Ishaq Ibn Imran, one of the Islamic guardians of ancient Greek medicine which contends that Rufus account of melancholy exceeds those of Hippocrates and Galen, will retain

²⁴ *Aphorism* VI. 23: “ἢν φόβος ἢ δυσθυμία πούλυν χρόνον διατελέη, μελαγχολικὸν τὸ τοιοῦτον”.

²⁵ See: Philip J. van der Eijk, “Rufus’ On Melancholy and its Philosophical Background”, in: *Rufus of Ephesus: On Melancholy*, P.E. Pormann (ed.) (Tübingen: Mohr Siebeck, 2008), 159-178.

²⁶ Rufus of Ephesus, *On Melancholy*. Ed. Peter E. Pormann (Tübingen: Mohr Siebeck, 2008), 47. Rufus provides the example of a young man obsessed with geometry, cf. *Ibidem*, 69 (fr. 68).

this idea of an overburden of the rational soul: “if doctors, mathematicians, or astronomers meditate, brood, memorize and investigate too much, they can fall prey to melancholy”²⁷, to which he will add the excessive yearning for God²⁸. Along with the excessive study and curiosity of the *literati*, mentioned by Constantine’s *De melancholia*²⁹, in great part a translation of the work of Ibn Imrān, and eliciting Ficino’s theorization of a professional illness in *De Vita*, Burton is particularly attentive to the imaginative distortion or fixations associated with erotic and mystical arousal, as causes of an excessive consumption of the vital spirits.

In the subsection on the “Passions and Perturbations of the Mind, how they cause Melancholy.” (I, 2, 3, 1), the Oxford scholar indicates Suárez as one of the authorities that showed how the imaginative magnification of some passions occasions durable changes in the corporeal part of the soul (“Imaginatio movet corpus, ad cuius motum excitantur humores, et spiritus vitales, quibus alteratur” (*AM* I.2.3.1, p. 252). This conviction is central to Burton’s understanding of the habitual (or acquired) melancholy and explains how some patterns of behaviour or thought can pervert the normal and healthy reactions to external and inner impressions. He points, with his characteristic imprecision, to the XVIII section of the *Disputationes metaphysicae* (18. s1, a.25), but that idea figures in the disputation devoted to the habits (XLIV), more precisely in the section XII where Doctor Eximius discusses the corruption of the habits (arts. 21-23) proceeding from the analysis of the role of “phantasmate” on the sensitive and intellective species (arts. 13-16). The possible degradation of the imaginative faculty is considered an accidental source of corruption of intellective habits as powers of the soul of the “intellectus possibilis”.

Suárez addresses the question of melancholy in his *De anima*, a treatise published posthumously, in the same year of the first edition of the *Anatomy of Melancholy*, which probably remained outside the scope of Burton’s reading. In that work, Suárez essays a confrontation between the current medical conceptions that, based on Galen, hold that black bile grows “sorrow, fear and desperation” (*De Anima*, V, c.5, a.18, p. 769), and the controversial view, originated from (pseudo) Aristotle’s *Problem XXX.1*, that melancholia “est apta ad ingenium” (*De Anima*, III, c.29, a.7, p. 702). Despite Pigeaud’s

²⁷ *Apud* Manfred Ullmann, *Islamic medicine* (Edinburgh: Edinburgh University Press, 1978), 74.

²⁸ Cf. Ishāq ibn Imrān, *Maqāla Fī L-Mālḥūliyā* (*Abhandlung über die Melancholie*) und Constantini Africani *Libri Duo de Melancholia*. Ed. Karl Garbers (Hamburg: Helmut Buske, 1977), 14.

²⁹ Constantinus Africanus. *De melancholia, libri duo*. In *Opera omnia*, 280–98. (Basel: 1536), 83-4.

tentative reading of poetical expressions of suffering, particularly grief and unrequited love, as sources of an “*émergence du se sentir soi même*”³⁰ supposed to convoke philosophical self-reflection, the association between the harms of black bile and philosophical achievements or revelations is absent. Today attributed to Theophrastus, that text contrasts with all the known definitions of the problems related with black bile in the Classical and Hellenistic periods, diverging from their medical terms³¹.

Supported in Averroes, Suárez rebukes the Galenic theory for assuming a direct transference of the external qualities of the black bile into the psychic dispositions. He essays an “organicistic” explanation to resolve the opposition, allowing for the possibility of genius. When heated to a moderate level, *atra bilis* loses its (natural) damaging qualities, promoting an “optimal diffusion of the animal spirits”³². Suárez is particularly attentive to the way the different temperaments affect sensitive perception, and how the transformation of the earthly qualities of black bile enables a heightened sense of touch, sign of greater intelligence³³, a thesis also reappraised in the Coimbran Commentary on *De Anima*³⁴. We must bear in mind that Suárez writes his *De Anima* between 1572 and 1575, around the period of composition of the Coimbran *Commentarii* whose final editing, under the new directives of the Superior General Claudio Acquaviva, was attributed to Manuel de Góis in 1580³⁵. Inscribing themselves in the hylemorphic tradition both Suárez and Góis address the two parts of the dispute and the nascent polemic around the innateness of talent [*ingenium*], in both cases articulating it with the use of the internal faculties of the soul.

The attention to the passions of the soul, not circumscribed to fear and sorrow but encompassing all of those that entail a reflexive self-affection, is decisive for Burton’s concept of acquired melancholy, overcoming what he will consider, along the successive editions of the *Anatomy*, a shortcoming of the contemporaries medical theories that, like Th. Bright’s *Treatise of Melancholie* (1586), only consider the material cause of melancholic illness, *ie.* the quantity and quality of black bile. In his book devoted to the *Passions of the*

³⁰ Jackie M. Pigeaud, *La maladie de l’âme: Étude sur la relation de l’âme et du corps dans la tradition médico-philosophique antique* (Paris: Les Belles Lettres, 1989 [1981]), 12.

³¹ Cf. Jacques Jouanna, “At the Roots of Melancholy: Is Greek Medicine Melancholic?” in: Id., *Greek Medicine from Hippocrates to Galen: Selected Papers* (Leiden: Brill, 2012), pp. 229-60, 243.

³² “sic ergo melancholia a propria natura extracta conducit ad ingenium, optime disponendo corpus ad diffusionem spirituum animalium” (*De Anima*, III, c.29, a.7, p. 702).

³³ José Á. García Cuadrado, “Suarez on Genius and Melancholy”. *Vestnik SPbSU. Philosophy and Conflict Studies* 33 (2), (2017), pp. 182-190.

³⁴ “Quinanque sunt duri carne, sunt inepti mente, Qui vero sunt molles carne, ii sunt ingeniosi, mente dextri” (AnIIc9exp215).

³⁵ Martins “The Conimbricenses”, 105-6.

Mind (1601) Thomas Wright, another Jesuit, provided a new understanding that explores how passions, particularly the magnification of the imagination, provokes bodily unbalances that retroact on the experience of illness³⁶.

In Burton, the personal experience of illness transcends the external observation of symptoms and accounts, enabling a “phenomenological” observation of its intentionality: “They get their knowledge by books, I mine by melancholizing” (I, 8). It implies a method of raising the observation of a phenomenon above an exterior description. A similar notion pervades the philosophical anthropology of the Conimbricenses, obeying Góis’ imperative: “probatur autem eius veritas tum ipsa experientia...” (Etd4q3a1p36). In the aristotelian-thomistic tradition, *experientia* of a given subject refers a certain conformation of the potencies of the soul to it, an activity which may be optimized³⁷. The Coimbraans take *experientia* as the mother of philosophy and come to explore its diverse acceptions in their pedagogic enterprise³⁸. Far from restricting it to personal experience, they consider *experientia* to be a necessary condition for the acquisition, testing and validation of scientific knowledge. This attitude leads to the revision of established assumptions of the tradition, especially in the fields of geography, cosmography and astronomy.

4. The “philosopher of Coimbra”.

A first reference to the Coimbra commentators appears in the initial partition of *The Anatomy of Melancholy*, in the context of an inquiry on the causes of melancholy which sustains that by “knowing them (...) [we] may better avoid the effects, or at least endure them with more patience” (*AM* I.3.3.1, p. 419). After his exposition of the causes of the three types of melancholy –head, hypochondriacal and general-, Burton mentions a symptom of all those forms; the obstinate attachment to the lost object, opportunity or person. However, there is a problem in his attempt of categorization. These symptoms, as it often occurs in melancholy, are also causes, since they provoke (or retroact in further) biopsychic disturbances³⁹. Stored in the memory

³⁶ Cf. e.g. Christopher Tilmouth, “Burton’s ‘Turning Picture’: Argument and Anxiety in *The Anatomy of Melancholy*”, *Review of English Studies* 56 (2005), 524-549.

³⁷ See: Paulo R. A. Pacheco, “Experiência como fator de conhecimento na psicologia-filosófica aristotélico-tomista da Companhia de Jesus (séculos XVI-XVII)”, *Memorandum*, 7 (2004), pp. 58-87.

³⁸ For a resume of the meaning and applications of the concept of *experientia* in the CJAC see the respective entry in Mário Santiago de Carvalho’s *Dicionário do Curso Filosófico Conimbricense*. (Coimbra: Palimage, 2020) pp. 194-196.

³⁹ Cf. John Miller, “Plotting a Cure: The Reader in Robert Burton’s *Anatomy of*

as an image, the impression of the ‘loved object’ is retained and rekindled through the imagination, occasioning a significant consumption of vital spirits: “Why students and lovers are so often melancholy and mad, the philosopher of *Conimbra* assigns this reason, *because by a vehement & continual meditation of that wherewith they are affected, they fetch up the spirits into the brain, and with the heat brought with them, they incend it beyond measure: and the cells of the inner senses dissolve their temperature, which being dissolved, they cannot perform their offices as they ought*”. To this excerpt, Burton adds a footnote: “*In pro. Li. de coelo. Vehemens et assidua cogitatio rei erga quam afficitur; spiritus in cerebrum evocat*” (AM I.3.3.1, p. 422)⁴⁰. Burton refers to the proemium to the Commentaries on *De Coelo*⁴¹, but the Latin citation belongs to the final paragraph of the *In Librum de Vita et Morte*, included in the *Commentarii Collegii Conimbricensis Societatis Iesu In libros Aristotelis, qui Parva Naturalia appellantur*: “vehemens, et assidua cogitatio rei, erga quam afficiuntur, spiritus in cerebrum euocat, et calore iis aduecto cerebrum, atque internorum sensuum officinas ultra modum accendit, earumque temperiem dissoluit, qua dissoluta nequeunt potentiae suis muneribus rite, ac recte fungi” (Vmc8a18p95).

Melancholy”, *Prose Studies* 20 (1997), pp. 42-71. This circularity is undoubtedly a consequence of the major role of perceptions and beliefs in the constitution of melancholic passions, an emotional reflexivity that distinguishes melancholy from other mental illnesses. In the words of Jeremy Schmidt: “[t]he emotional symptoms of mania were considered secondary: their cause was located entirely in the violent force of the confused animal spirits that were the evident cause of the primary symptoms of delirium and fury, whereas the fear and sadness of melancholy were introduced as primary symptoms themselves, resembling the emotions caused through the apparatus of perception and opinion rather than being related immediately to the diseased animal spirits” (“Melancholy and the Therapeutic Language of Moral Philosophy in Seventeenth-Century Thought” *Journal of the History of Ideas*, 65 (4), (2004), 596-597).

⁴⁰ A formulation possibly inspired by Arnau de Vilanova definition of heroic love in the *Tractatus de amore heroico*: “Dico igitur, nullis aliorum preiudicando sententiis, quod amor talis (videlicet qui dicitur heroes) est vehemens et assidua cogitatio supra rem desideratam cum confidentia obtinendi delectabile apprehensum ex ea...” (*Tractatus de amore heroico*. In: *Opera Medica Omnia*. Ed. M. R. Mcvaugh. vol. III. Barcelona: 1985, 46), cited in the third partition of the *Anatomy*, in order to explain “How Love tyranniseth over men” (AM III.2.1.2).

⁴¹ Although equivocal, the reference may not be casual. In the proemium to the commentaries in *Quatuor libros de Coelo*, the soul’s pleasures [voluptatem] derived from the contemplation of the design and beauties of God’s creation are mentioned alluding to Philo of Alexandria’s *De opificio mundi* (Copr2). Furthermore, as we will see, in the *Anatomy of Melancholy*, although implicitly, there is another reference to the commentaries on *De Coelo*, which may be proof of a direct contact with the work.

Revising Aristotle's cardiocentrism in accordance with the medical opinion that became dominant⁴², the closing comment on that little book of Aristotle essays a physiological answer to the question "why do lovers become demented" "*amantes amentes*". Love, as the other affections of the "spirited soul" has its origin in the heart [a corde oriuntur], grounded in the impression caused by the perception of the loved one – a *conversio ad phantasmata* –, or in a longing that re-enacts the phantasmata imprinted in the memory. When Phantasia lacks adequate action of the *ratio particularis* or the *vis aestimativa*, the imaginative construction of the loved individual, retained as a personal image formed of "*imago rei intelligendae*", is, in Burton's terms, "misconceived" or "amplified", occasioning a significant expenditure of vital heat. *The Commentarii* provide a description of the organic movements involved in the feelings associated with a particular affection, focusing on the physiological necessity of some bodily signs, for instance blushing and tears. However, their understanding requires the deductive analysis of the *scientia de anima* since "the organic potentiality has its ultimate expression in the soul"⁴³. Love and friendship are psychic expressions of those movements or impulses, whose species require the illumination of the agent intellect and the rules of the possible intellect⁴⁴. In the answer to the questions posed before the consideration on the insanity of lovers, this higher regulation of the efficient cause of the movements of the soul is considered to be active in social reflexivity, i.e. moralization, particularly in the evaluation of decency [*pudor*] of corporeal and perceptive changes (Vmc8a6p92). In that sense, the feeling of shame is an indicator of a noble soul that, instead of indifferent or resigned with his own defects, cares for his faults [*curam defectus*] and hopes to correct them (Vmc8a8p93). Their normative assumptions seem based on the Neoplatonism conception of love as a form of spiritual harmony, particularly in Ficino's *De Amore*, but here with the prevalence of memory as a potency that allows the intellectual appraisal of the singular.

Regarding the student [*scholastico*], object of reflexion in the commentary on *De memoria et reminiscencia*, a similar physiological explanation is offered. The increased agitation provoked by their excessive efforts, – ob assiduitatem in studiis, atque uigilias – originates a degradation of the spirits (Mrc9p16). Causing an excessive dryness of the brain, that condition prevents the use of

⁴² Cf. e.g. João Madeira, "Francisco Valles Covarrubias: o galenismo renascentista depois de Andreas Vesalius", *Veritas*, 54 (3), (2009), 82-6.

⁴³ Mário Santiago de Carvalho, "'Amantes amentes'. O papel da memória na antropologia das paixões, segundo o Curso Jesuíta Conimbricense" *Cauriensia* 7 (2012), 128.

⁴⁴ Cf. Leen Spruit, *Species Intelligibilis: From Perception to Knowledge. II: Renaissance Controversies, Later Scholasticism, and the Elimination of the Intelligible Species in Modern Philosophy* (Leiden/New York/Köln: E.J. Brill, 1995), 291-3.

the higher potencies of the soul, especially phantasy and a sound memory. A swift imagination, able to retrieve the images provided by the external and internal senses, a memory that stores and curates the images imprinted according to reason, are the requirements for the scholar's performance. Alluding to the commentaries on *De Anima*, Góis notes that phantasy and memory must not be conceived as "passive potencies", "destined by nature to receive the species", instead they intervene and transform the perceived species of the sensitive memory, creating new relations and forms (Soc2p39). This is why "the schools of philosophers" only admit students blessed with a "swift talent" [*celeri ingenio*] provides them with a fast and acute imagination, and fluent discourse, that is to say, those that "manage remarkably the functions of the estimative potency" (Soc2p39-40). However, *per se*, an innate talent is insufficient to excel in studies. In alignment with Ficino, a hygiene of the habits must be supplemented by continuous and oriented exercise⁴⁵.

If we take into account the precedent observations, we will see that it is hardly by chance that, in the next paragraph, Burton addresses a problem that, although mentioned, remains dormant throughout the *Anatomy*; "Why melancholy men are witty, which Aristotle hath long since maintained in his problems ; and that all learned men, famous philosophers, and lawgivers, *ad unum fere omnes melancholici*, have still been melancholy, is a problem much controverted." (AM I.3.3.1, p. 421). In fact, the *Commentarii Collegii Conimbricensis societatis Jesu* are far from ignoring the Aristotelian tradition inaugurated by the *Problemata Physica*: "constat eos, qui ingenio claruerunt, sive in philosophiae studijs, sive in Republica administranda, sive in carmine pangendo, aut artibus exercendis, malancholicos fuisse, ut Herculem, Aiace, Bellerophontem, Lysandrum, Empedoclem, Socratem, atque Platonem" (GcIIc8q4a2p462). They add Cicero's hesitant remark that, in light of such high achievements, perhaps he shouldn't be so harsh on himself on the occasions he was gloomier (*Tusc. Disp.* I, XXXIII). Such "*melancholicorum laus*", attributed to Ficino's *De triplici vita* and the commentaries of Tomás Rodrigues da Veiga (1513-1579)⁴⁶, contrast with the dominant medical doctrine which, following Galen and the late systematization of the temperaments proposed by physicians such as Francisco Vallés or Andrés Velásquez⁴⁷, praises sanguine complexion and refuses the hypothesis

⁴⁵ See: Cláudio A. S. Carvalho, "O tratamento da melancolia em Ficino". *Revista Filosófica de Coimbra*, 28 (2019).

⁴⁶ *Commentariorum in Claudii Galeni opera medicorum principis: complectens interpretationem Artis Medicae et librorum sex De locis affectis* (1564).

⁴⁷ Cf. v.g. Velásquez' Book of Melancholy [1585]: "las buenas habilidades vienen de necesidad del perfecto y buen temperamento, del corrompido y dañado no se esperan sino obras corrompidas y dañadas. Y assí tengo por impossible en buena philosophía (aunque

that innate abilities may directly derive from the humours, particularly from “melancholia naturalis”, which remains associated with animic torpor (GcIIc8q4a3p464).

However, in the cosmologic discussions over Saturn’s regency, where it is deemed the “star of the melancholic” [Saturni sydus melancholicos, & tetricos; caeteraque similiter] (CoIIc3q9a1p186), that theory according to which “duo esse melanchoricum genera” (GcIIc8q4a3p463) is suspended. Referring to the first part of Albertus Magnus’ *Summa de creaturis* (de quatuor coequeis), Ptolemy and Abu Ma’shar [Albumasar], they contrast the cold and dry of Saturn with the sanguine qualities of Jupiter, the warm and moist (CoIIc3q3a2p165)⁴⁸. The Conimbricenses seem convinced that, despite the contemplative favours of the most distanced among the errant stars, in consonance with William of Auvergne’s conjunction of Christian cosmology and Islamic astrology, the ability to “withdraw men from the pleasures of the body and the agitations of the world”⁴⁹, its associations with the solitary, the old and the miser, retained by Alain de Lille’s *Anticlaudianus* (IV, 8), prevail.

In discussing the physiological dimension of passional movements of the soul, still in the same section of the *Anatomy of Melancholy*, Burton makes another reference to the Conimbricenses, now regarding the *Tractatio aliquot problematum ad quinque Sensus Spectantium*. This proves that, along with the volumes already cited, Burton was acquainted with the *Commentaries in tres libros de Anima* which includes, along with the *Tractatus de Anima Separata* authored by Baltasar Alves, that Treatise written by Cosme de Magalhães. Burton quotes that: “the voice of such as are afraid, trembles, because the heart is shaken (*Conimb. prob. 6. sec. 3. de som.*)” (AM I.3.3.1, p. 422), but a complete quote would be: “why does the voice of the fearful and the wrathful trembles so as the chin? A[nswer]. Because the heart is severely shaken by the heat that emanates, and therefore many beats are produced,

gaste más papel en su Examen de ingenio el doctor Sant Juan en traer exemplos para probar su opinión) que pueda ningún melancólico hablar latín sin lo saber, ni philosophar sin lo haber aprendido.” (Velásquez, Andrés. *Libro de la Melancholía, en el qual se trata de la naturaleza desta enfermedad, assi llamada Melancholia, y de sus causas y sintomas. Y si el rustico puede hablar Latin ò philosophar, estando phrenetico ò maniaco, sin primero lo auer aprendido* (Viareggio and Lucca: M. Baroni, 2002), 127-8.

⁴⁸ Cf. e.g. Raymond Klibansky, Erwin Panofsky and Fritz Saxl, *Saturn and Melancholy: Studies in the History of Natural Philosophy, Religion, and Art*. London: Nelson, 1964, 130 ff. On the origin of the association of Saturn as a derivation from the tetrad scheme, see: Hellmut Flashar, *Melancholie und Melancholiker in den medizinischen Theorien der Antike* (Berlin: Walter de Gruyter, 1966), 136.

⁴⁹ *De universo*, II, 3. *Apud* Yves Hersant, *Mélancolies. De l’antiquité au XXème siècle* (Paris: Robert Laffont, 2005), 569

so as in the vocal chords”⁵⁰. The citation is evidence of a selective reading which emphasizes the emotional upheavals of the heart, trivializing the physiological effects on the vocal chords [*laxis chordis*]. In this free adaptation of the original text, so typical of the *Anatomy*, Burton also suppresses the mentioning on the wrathful [*iratorumque*], in order to identify fear as a passion typical of the melancholic temperament. Without relating them to melancholy, in the preceding paragraph Cosme de Magalhães had explored stammering and lisping, relating them to coldness affecting the organ of speech. According to the Coimbran commentator, while animals such as griffins and starlings twitter with different levels of agility, only humans, due to their resort on verbal language, experience stutter⁵¹. Curiously, right after the quotation, Burton identifies those speech difficulties as melancholic symptoms and, following Girolamo Mercuriale and Elias Montaltus, provides a similar explanation based on the oscillations of temperature and humidity⁵².

Paduan Aristotelianism was extending the scope of natural philosophy and psychology through the evidences resulting from dissection, analysed independently from the logic organization of the textual tradition. Burton, had a copy of Pomponazzi’s *De naturalium effectuum causis* (1556) and, at some points, seems to side with an heuristic circumscription to the material causes of the disease, suspending the questions that regard the immortal rational soul. But a similar tendency may be found in the Conimbricensis. Along with the references to Fracastorius’ *Turrius sive De Intellectione Dialogus* (1555), incursions on Vesalius’ anatomical studies on the referred *Treatise on the problems concerning the five senses*, are proof of a will to supplement the commentaries of the *De Anima*, where the experimental method is considered (Anllc11q1a1p254), with the new evidences provided by contemporary anatomy and physiology⁵³, part of an ongoing and prolonged revision of the humoralist paradigm.

⁵⁰ “Cur trepidantium, iratorumque vox tremula est, ac etiam mentum? Quia emigrante calore cor conquatur, unde ictus multi sunt, sicuti in *laxis chordis*” (Qss3a6p551).

⁵¹ Updating its terms but preserving the spirit of the text, we could say that speech impairments make clear that the human being has no language, he is in language.

⁵² An attribution that goes back to Rufus of Ephesus’ *Melancholy*, a lost work of two books recomposed from latter commentaries of greco-roman and arabic medicine. The association with stammering is consistent with the aristotelic depiction of the impulsive nature of the melancholic. In Rufus it appears as one of the symptoms of encephalic melancholy, resulting from the increase pressure of the pneuma in the head: “they generally speak fast, they lisp, and stammer, since they cannot control their tongue” Rufus of Ephesus, *On Melancholy*, ed. Peter E. Pormann (Tübingen: Mohr Siebeck, 2008), 35.

⁵³ Cf. Börje Bydén, “Introduction: The Study and Reception of Aristotle’s *Parva naturalia*”, in: *The Parva naturalia in Greek, Arabic and Latin Aristotelianism Supplementing the Science of the Soul*, eds. B. Bydén & F. Radovic (Cham: Springer, 2018), 25-6.

Burton praises the experimental incursions of Jesuits such as Giuseppe Biancani's [Josephus Blancanus] application of arithmetic to geography and astronomy (*AM* I.3.1.1; II.2.3.1) or Nicholas Cabeus's *Philosophia magnetica* (1629) on the healing properties of magnetism, particularly of loadstones (*AM* II.4.1.4). In the second partition of the *Anatomy of Melancholy*, devoted to "cure of melancholy", right at the beginning of his famous "Digression of the Air" Burton counts the "*Conimbricenses*" (*AM* II.2.2.3, p. 35) among the inquirers on the uses of magnetism, an expertise we can confirm in various points of the Commentaries on "practical physics"⁵⁴, particularly on *De generatione et corruptione* (GcIIc3q2a2p368). The geographic perplexities over the magnetic poles lead to a review of the greatest achievements of navigation. Latter in the same section, Burton mentions the "philosophers of Conimbra" as contributors to the clarification of the questions presented by Bodin in *Theatrum Universae Naturae* (1605), in the context of Ficino and Pico's Hermetic-Cabalist doctrine on the relation between the two worlds, macro and microcosmos. The Oxford scholar testifies a knowledge of the distinctive research of the Coimbra commentators on the influence of the "empyrean heavens" on the sublunar world (e.g. CoIIc5q2a1p214)⁵⁵, exposed in the commentaries *In Quatuor libros de Coelo Aristotelis Stagiritae*.

5. Conimbricensis on Melancholia.

The textual exegesis of the Conimbricences is guided by the *auctoritates*, but its frequent adoption of an apologetic style does not prevent them to address the medical, philosophical and theological problems of their own time. It is therefore unsurprising that, in the context of their exploration of Aristotle's natural philosophy and moral psychology, they positioned themselves in the "Intellectual Traditions of Melancholy"⁵⁶. Góis' "scientia de anima" recognizes three states of the soul –united with the body, separated from the body and in itself- (AnIprq1a2p7). However, the science of the soul is highly dependent on the study of Physics: "(...) since concerning a 'medicine of the soul' only it [such study] may indicate the faculties and their

⁵⁴ In the sense of Pierre Hadot, *What is Ancient Philosophy?* (Harvard: Harvard University Press, 2002), 172.

⁵⁵ According to M. Santiago de Carvalho although conceding some influence of the mouvement of the stars on human action, throughout the *Comentarii* the astrologues' ability to predict the future is deemed to be diminute and fortuitous, cf. *Dicionário do Curso Filosófico Conimbricense*, 101-2.

⁵⁶ Angus Gowland, "Burton's Anatomy and the Intellectual Traditions of Melancholy", *Babel*, 25 (2012), 221-257.

respective level of happiness in each of them (...)”⁵⁷. Burton recognized that project but only tangentially. More than four centuries later, that incursion which considers a physiological theory and its pragmatic application (Phprq3a1-3p25-7), remains little known. Although certainly grounded on the problems regarding the constitution and quantification of the body, it is never fully detached from a regimen of the soul.

Regarding melancholy, following authors such as Arnau de Vilanova and the school of Montpellier (Bernard de Gordon), the Coimbrans consider two main types of problems: 1) the natural tendencies of the melancholic constitution or temperament and 2) the contribution towards a best knowledge of oneself.

An important dispute in early modern medicine concerned the ontological grounding of the disease. For the Coimbrans it was clear that in melancholic disease the powers dependent upon the brain become unpaired, particularly the *sensus communis* and the imagination. But it was vital to know whether the excess and corruption of the humours, which affected the various “seats” of the soul, would prove the corruptibility of the immaterial soul.

D. Duarte’s manuscript on the affections – *Leal Conselheiro* (1435/38) –, particularly his personal experience of melancholy when facing the pressures of governance, is a landmark of the protohumanist culture in Portugal. But since it remained inaccessible, Duarte’s lively description of depression has no historiographic resonance in the Conimbricenses, but its reading enables a contrast with the more circumspect inspection of the passions that characterizes the latter. Regarding the remarkable similarities between Duarte’s and Burton’s phenomenological accounts⁵⁸, they are mainly explained by their proximity to modern forms of narrating a personal path of metanoia.

By supplementing the commentaries of Aristotle’s natural philosophy with contemporary medical themes, the Jesuitical textbooks were looking for a complete account the human being, including his “animal” functions. However, they are careful in maintain their discussions aligned with pivotal religious dogmas⁵⁹. While this is certainly the case with the Jesuits of Coimbra, their account of human physiology and anatomy entails, like the incursions

⁵⁷ Santiago de Carvalho, *Dicionário do Curso Filosófico Conimbricense*, p. 342.

⁵⁸ These affinities are all the more surprising if we take into account that almost two centuries separate the authors and that it was impossible for Burton to access the catamnesic testimony of the Portuguese monarch. Cf. Kimberley S. Roberts and Norman P. Sacks, “Dom Duarte and Robert Burton: Two Men of Melancholy”, *Journal of the History of Medicine and Allied Sciences*. 9 (1) (1954), pp. 21-37.

⁵⁹ On the purposes of the teaching of medicine in the Jesuit Colleges, see: Christoph Sander, “For Christ’s Sake. Pious Notions of the Human & Animal Body in Early Jesuit Philosophy & Theology”. In: *Human & Animal Cognition in Early Modern Philosophy & Medicine* (Pittsburgh, Pa.: University of Pittsburgh Press, 2017).

of D. Duarte and Burton in melancholy, a therapeutic dimension. However, it differs from those works in a significant manner. Its consideration of the “negative” affections and moods conforms to a sanitary procedure of self-improvement, an approach certainly influenced by *De habitu et constitutione...* (1561), the famous work of Levinus Lemnius (1506–1568) where the Dutch physician advised on the ways to improve one’s complexion through the “non-naturals”. Therefore, Góis refuses the indulgences so common in Duarte’s exploration of the delights associated to the ills of love⁶⁰ or the bittersweetness of Burton’s ‘melancholizing’, thereby satisfying both pedagogic and a theological resolutions⁶¹.

This similarity to a “catalogue of sins”, a rational categorization of the psychophysical states and attitudes, is certainly not casual. It fulfils a further purpose that attains to the administration and organization of the Society of Jesus, exposing, in the words of C. Casalini, the “real problem of the temperaments in the Society: the problem of government”⁶². This enabled the recognition of the aptitude of the (exceptional) melancholic towards charismatic positions of preaching and leadership. However, facing the late sixteenth century radicalization of the correlation between certain temperaments and the pedagogic requirements of each individual proposed by Juan Luis Vives’s *De Anima* (1538), the Jesuitical teaching, Coimbra included, followed Antonio Possevino’s *Cultura Ingeniorum* (1593), in its critique of a “positivistic” reading of the temperaments (*vide infra*). Along with its medical, therapeutic and theological goals, the theoretical discussion of the temperaments undertaken by the Coimbra Jesuits, may had a practical application deemed central to the strategy of the Society of Jesus⁶³. Their tweaking of a millennial doctrine, attentive to how the climatic, geographic and dietetic factors affect and mould individual constitution, a medical language which pervaded early modern “body politic”, could benefit the Society’s organization in a wide variety of social, political and cultural contexts.

⁶⁰ Mário Santiago de Carvalho, “‘Amantes amentes’. O papel da memória na antropologia das paixões, segundo o Curso Jesuíta Conimbricense” *Cauriensia* 7 (2012), 125.

⁶¹ Cf. Alison Simmons, “Jesuit Aristotelian Education: The *De anima* Commentaries”. In: *The Jesuits: Cultures, Sciences, and the Arts 1540–1773*. Eds. J. W. O’Malley et al. (Toronto: Toronto University Press, 1999).

⁶² Cristiano Casalini, “Umori, troppi umori. Temperamenti e malattie dell’anima nella formazione dei primi gesuiti”, *Rassegna di Pedagogia*, XLVII, 2(2013), 342; cf. Id. “Discerning Skills: Psychological Insight at the Core of Jesuit Identity” *Exploring Jesuit Distinctiveness. Interdisciplinary Perspectives on Ways of Proceeding within the Society of Jesus*. Ed. Robert A Maryks (Leiden/Boston: Brill, 2016), pp. 189-211.

⁶³ *Vide*: Fermín Sánchez Barea, “The practical application of psychobiological theory of the four humors in the Jesuit colleges of the Modern Age: a model of guidance for allocating government positions”. *Procedia - Social and Behavioral Sciences*, 30 (2011), 2335-2340.

Mobilizing much of the wisdom of the early fathers on spiritual guidance⁶⁴, especially the “conferential” model of Cassian, since their inception the spiritual exercises were adapted to age, condition and studies of each individual, but also to the “constitutional type”⁶⁵. *The Directorium in Exercitia Spiritualia* (1599) presents orientations based on nearly sixty years of observations on the application of the spiritual exercises by three general congregations and “a transregional network of Jesuit missionaries”. Therefore, it presents a “science of the self”⁶⁶ attentive to the *complexio*, in particular the cautions the spiritual directors must have towards the melancholic⁶⁷. In the following year, Claudio Acquaviva, also responsible for the regulation of the Jesuit colleges (the *ratio studiorum*), publishes *Industriae pro Superioribus Societatis Jesu ad curandos animae morbos* (1635 [1600]), which may be read as a complement for the *Directorium* drawing on the analogy between the bodily and spiritual diseases and their distinctive ways of treatment. Attentive to the monastic wisdom of Cassian and Saint Gregory, Acquaviva privileges a prophylactic approach that counters the epidemic character of some *animi perturbationes*. The identification of these – establishing a *modus indigandi morbum* (c.1, p.14) – is deemed decisive for the success of the missions.

Self-knowledge is an important goal of the exercises, achieved through the practice of self-examination complemented by the honest account of one’s worries, under the ideal of complete disclosure of the soul. This confessional practice is considered by Acquaviva as a medicine of the soul, but it is far from restricted to moral catharsis and comfort. From the outset, the interventions are conceived to optimize the Society’s operations, providing a careful selection of the personal traits of the Members more suitable to particular missions and assignments. In the final chapter of his book, devoted to the difficulties [*scrupuli*] of *melancholia*, Acquaviva begins by stating that given the abundance and quality of the writings on melancholy “it isn’t necessary to say more” (c.18, p. 116). However, recovering the monastic techniques to prevent or alleviate *acedia*, he recommends the directors to

⁶⁴ John O’Malley talks of a “scissors-and-paste composition” which is reflected on the lack of literary grace, see Id. *The First Jesuits*. Cambridge, MA: Harvard University Press, 1993, 37.

⁶⁵ Michelle J. Molina, *To Overcome Oneself. The Jesuit Ethic and Spirit of Global Expansion 1520–1767* (Berkeley: University Of California Press, 2013), 96.

⁶⁶ Molina, *To Overcome Oneself*, 37.

⁶⁷ “si qui essent natura melancholici, non debent nimium coartari, immo potius dilatandus est eis animus; et ideo opus est prudentia et descretionem” *Directorium in Exercitia Spiritualia*, c15a9, in *Institutum Societatis Iesu*, vol. III. *Regulae, ratio studiorum, ordinationes, instructiones, Industriae, Exercitia, Directorium* (Florentiae: Ex Typographia a SS Conceptione, 1893), 527.

prevent the isolation of the Member burden by the disease and the active support to enliven her faith (p. 117). Among the personal characteristics, the temperaments assume a central importance since they enable a reliable model to assess one's physical, cognitive and moral characteristics.

This is evident in the gathering and processing of the information of each Jesuit operation. Every three years each college or mission should send to the curia *catalogi*, a first [*Catalogous primus*] containing general information of each Member of the society –including provenance, age, health, studies and current function–, a second [*Catalogous secundus*] providing an account of the character and abilities of each Associate and a third one [*Catalogous Tertius*] reporting the economic situation of the mission. The *catalogous secundus*, also called “secretus” since it referred to each individual by a numerical identifier, is of central importance to understand the application of the doctrine of the temperaments. It required the assessment of various items: “ingeniousness, intellect, prudence, experience, ability to profit from studies, natural complexion and talents”⁶⁸.

Articulated with personal traits, the bodily temperaments provided a grid for the description of the Associates of the Society, particularly the missionaries, with a referential for a better way to appraise themselves⁶⁹. Loyola had already pointed not only to the importance of the awareness of the distinctive traits of one's temperament, but also to how these could help in the recognition of the character of the others with which the Jesuit interacts enabling the recognition of universal signs of the human genus, prelinguistic traits that would favour the understanding of the indigenous. That recognition enables the adaptation of one's behaviour to the character of the other, something that can be decisive in diplomatic and commercial relations⁷⁰. At the same time,

⁶⁸ As determined by the “Formula Scribendi” of the *Institutum Societatis Iesu*, first issued in 1565: “In secundo catalogo dotes et qualitates uniuscuiusque describantur, videlicet: ingenium, iudicium, prudentia, experientia rerum, profectus in litteris, naturalis complexio, et ad quae Societatis ministeria talentum habeat.” *Regulae, ratio studiorum*..., 45.

⁶⁹ Studing the Jesuit mission of Brasil, the historian Marina Massimi refers that “[f]rom 1598 onwards, the catalogues have a more detailed characterization of the Jesuits, mostly in what concerns the aspects indicated under the label ‘complexio’. By ‘complexio’ or complexion, are understood, in the culture of the time, the group of physical features and psychic dispositions of the subject, in accordance with the traditional referential of the humoral theory” Marina Massimi, “A teoria dos temperamentos na literatura jesuítica, nos séculos XVI e XVII”, *Revista Atalaia*. v. 6-7 (2000), pp. 223-236.

⁷⁰ “In dealing with men of position or influence, if you are to win their affection for the greater glory of God our Lord, look first to their disposition and accommodate yourselves to them. If they are of a lively temper, quick and merry of speech, follow their lead in your dealings with them when you talk of good and holy things, and do not be too serious, glum, and melancholic. If they are shy, slow to speak, serious and weighty in

the triennial catalogues displayed the ideals of self-observation and correction to which one should aim, in the words of P. Quattrone: “[c]hoosing these dimensions was a way of providing visibility to those aspects of the soul which were important in making the good ‘soldier’, the good teacher, the good ‘manager’: in short, the good Jesuit”⁷¹. The use of the temperaments is not circumscribed to managerial decisions on hierarchies or bureaucratic calculus of the fitness of each Member for a particular task. A considerable number of the Associates are aware of the importance of this “profiling” and, in their requests to change their assignments and/or roles, or in order to integrate particular missions, allude to their own complexion, articulating terms and assumptions that were pervading common language. In one of the numerous *indepta litterae* that came to us, M. Valladares indicates his melancholic ingenio, tormented by his present college studies, to justify his application to a more practical mission in Mexico⁷².

Since its inception, the Society remained cautious on the admissions of melancholic Members, but they were tolerated in various positions. In fact, according to M. Massimi: he “[w]ho possesses good wit associated with the prevalence of the choleric and melancholic humours is predisposed to functions more distinctive of the Jesuitical charisma, such as preaching, ruling and teaching”⁷³.

A prime example of their views is given in *Commentarii in duos libros Aristotelis De generatione et corruptione*. In the second book, they resume the discussion on the *vulgatis mundi elementis* initiated in the commentary in *quatuor libros de Cælo* (pp. 357ff). They sustain, in accordance with the critique moved by Hippocratic medicine to Ionian naturalism and Empedoclean speculation, that the traditional elements – air, fire, earth and water –, constitutive of the platonic cosmos (*Ti.* 86a ff), are not, by themselves sufficient to explain human complexions nor their decay. The Conimbricen-

their talk, use the same manner with them, because such ways will be gratifying to them. ‘I became all things to all men.’” Antonio T. de Nicolas, *Powers of Imagining: Ignatius de Loyola* (Albany, 1986), 323.

⁷¹ Paolo Quattrone, “Accounting for God: Accounting and Accountability Practices in the Society of Jesus (Italy, XVI-XVII Centuries)”. *Accounting, the social and the political: classics, contemporary and beyond*. Eds. Norman B. Macintosh and Trevor Hopper. Oxford: Elsevier, 2005. Cf. Paulo Carvalho da Silva, “Psicologia organizacional e exercício do desejo na Antiga Companhia de Jesus”, *Revista de Estudos da Religião*, 4 (2006), pp. 79-95.

⁷² Cf. Marina Massimi, “A descrição da complexão corporal em escritos autobiográficos da Idade Moderna”, *Filosofia e História da Biologia*, 7 (2), (2012), 276-7.

⁷³ Marina Massimi, “Engenho e temperamentos nos catálogos e no pensamento da Companhia de Jesus nos séculos XVII e XVIII”, *Revista latinoamericana de psicopatologia fundamental*, 11 (4) (2008), 685. See also: Casalini, “Discerning Skills”, 201.

sis subscribe the ancient doctrine of the right mixture of the elements in the organism, but instead of an instantiation of traditional elements, the creation and maturation of the human creature is materially dependent on the humours. The humours, whose hepatic secretion is discussed (GcIc5q4a1), retain the primal qualities of the traditional elements, and, in accordance with their respective quantity, they form the four main temperaments which, following the tradition inaugurated by Avicenna, can originate hybrid forms such as “melancolia sanguinea”.

Inspired in Isidore de Seville’s *De Natura Rerum*, the diagram “Mundus-Annus-Homo”⁷⁴, captures the relation of the typical complexions with the cosmic elements (aër, ignis, terra & aqua) the natural cycles (ver, aestas, autumnum & hiemem) and the stages of human life (pueritia, iuventutem, virilem ætatem & senectutem): sanguineous, choleric, melancholic and phlegmatic (e.g. GcIIc8q6-7p465-9)⁷⁵. This scheme retained by the Coimbrans, had already been adapted by the Roman College in their instructions. Inspired on the *Timaeus* and *De Coelo*, in works such as *De ordine universi et de principiis naturae ad imitationem Timaei Platonici* (Roma, 1585), Andréa Bacci (1524-1600) reiterated the relation between the macrocosmos and microcosmos, conceiving synoptic tables (engraved by Natale Bonifacio) on the influence exerted by the stars on all the worldly elements, including the humours. Following his iconographic research H. Saffrey stated that it is probable that “at a certain moment (...) the Jesuit professors of the Roman College (...) have adopted Bacci’s table as a pedagogical instrument for their teaching”⁷⁶.

The Coimbra commentators review the axes of the temperature (warm and cold) and humidity (wet and dry) stressing how their specific concretization, i.e. their mixture, in each humour, produces new virtual qualities (GcIIc3q2a2p376), something that will be accomplished with the speculations over the optimal proportion of the humours, including its ability to resurrect the body (GcIc4q24a3p174), and the composition of the holy complexion (GcIIc8q2a1p442-3). This is a fundamental aspect of the Aristotelian strand of humoral doctrine given that, instead of a static view of the passional and active dimensions of each temperament, they emphasize their inherent

⁷⁴ In: *De responsione mundi et de astrorum ordinatione* (Augsburg: Günther Zainer, 1472), fol. 7v.

⁷⁵ On the origin and consolidation of the humoral scheme see: Erich Schöner. *Das Viererschema in der antiken Humoralpathologie*. Südhoffs Archiv Beiheft 4 (Wiesbaden: Steiner, 1964).

⁷⁶ Henri Dominique Saffrey, “L’Homme-microcosme dans une estampe medico-philosophique du seizième siècle. *Journal of the Warburg and Courtauld Institutes*, 57 (1994), 101.

instability and reactivity. The strict concept of physical health is dependent on the maintenance of an equilibrium of the humoral mixture, which once disturbed, can be re-established according to the principle of *contraria contrariis curantur*.

However, like in Aristotle, the *Commentarii* exceed a physiological medicine and advance into the realm of ethical care of the self⁷⁷. The equilibrium in human complexion is the occasion to oppose the thesis according to which the (immaterial) soul is the sole source of disease⁷⁸, even if some analogies between and moral and bodily “character” can be established. In this context, the Coimbrans postulate the doctrine of the golden mean in passions and moral judgments as the condition for psychological and spiritual balance (e.g. GcIIc3q5-6). The commentaries on Ethics acknowledge how health provides a normative model for the kind of objectivity possible in ethical judgements. As stated in the second book of the Nicomachean Ethics, well-being and virtuous action consist in the achievement of a relative equilibrium, the first relying on the ideal correlation between complexion, environment and dietetics, the second on the contingent application of the golden mean, i.e. in temperance (*Eth.N.* 1006a 29 ff.; EtdIIc3a1p19).

In accordance with the doctrine of the six non-naturals, the presentation of each temperament centres on the contributions of Galen and Avicenna to the impact of dietetics in the vegetative and animal parts of the soul. The Coimbricenses are fully aware of the negative associations of the melancholic temperament. In their commentaries to *On Divination in Sleep* and *On Dreams*, where Aristotle is suspicious over the divinatory capacities attributed to the melancholic (*Insomn.* 460b 28 – 462a 7; *Div. Somn.* 462b), they subscribe those doubts, stating that, in the melancholic, the feats of prophecy are fortuitous. Instead of resulting from a divine prodigy, their clear and vivid dreams must be explained by a greater sensitivity of sense perception to the external movements [*κινήσεις*]. The comparison and synthesis of the impressions of the various senses operated by the *sensus communis*, the perceptive source of the soul, remains active, but is unable to distinguish between actual perception and its remnants. Therefore, *memoria sensitiva* and *phantasia* persist long after the external senses but, favoured by the quietness of the night, cease functioning, as it occurs in sleep (Dsc4p53-4).

⁷⁷ Cf. Sascha Salatowsky, *De Anima: Die Rezeption der aristotelischen Psychologie im 16. und 17. Jahrhundert*. Bochumer Studien zur Philosophie 43 (Amsterdam: B.R. Grüner, 2006), 150-6.

⁷⁸ According to Burton this idea was enunciated in the *Charmides*: “omnia corporis mala ab anima procedere” (AM I.2.3.1, pp. 250-1), although the account of the cure of Zamolxis shows an integrative approach: “For all that was good and evil, he said, in the body and in man altogether was sprung from the soul [ἐκ τῆς ψυχῆς] and flowed along from thence as it did from the head into the eyes” (156e-157a).

Medical and therapeutic tradition, Burton included, will retain the analogy between dreams and the mental delusions, pointing precisely to its involuntary retrieving of images, unreal or fictional, “products” of a *phantasia* whose light is insufficient to disperse the haze⁷⁹. As it becomes clear in their commentaries on the third book of *De Anima*, the Conimbricenses hold that, when limited to the *memoria sensitiva*, imagination lacks the regulating principles of the intellective faculties, including the conditions of assent (AnIIIc3exp295) and self-reflexivity (AnIIIc3exp298)⁸⁰. On the other hand, divine inspiration and revelation through dreams [*divina somnia*], visions or oracles, frequently relying in obscure symbols, should be carefully distinguished from the uncanny atmosphere of melancholic dream⁸¹, safeguarding a mode of communication with God (Soc4p41, Dsc3p51-2), essential in Loyola’s foundation of the Society of Jesus. However, in the context of the re-emergence of millenarian movements around the coming of the pastor angelicus, Loyola himself advised circumspection in order to distinguish between divine revelation in prophetic visions and the fruits of “confused understanding”⁸². These delusions originated in a damaged imagination were themselves a menace to the edificatory impulse for the *renovatio mundi* ordered by a pedagogic and therapeutic care of the soul⁸³. In that sense, spi-

⁷⁹ On the notion of illumination of the phantasm by the agent intellect on the *Commentarii on De Anima*, see: Spruit, *Species Intelligibilis*, 289-91. Regarding the specificity of the Conimbricenses’ understanding of the imagination as “enlightening”, cf. Mário Santiago de Carvalho, “Intellect et Imagination: La «Scientia De Anima» selon les ‘Commentaires du Collège des Jésuites de Coimbra’” In: *Intellect et imagination dans la Philosophie Médiévale / Intellect and Imagination in Medieval Philosophy / Intelecto e Imaginação na Filosofia Medieval. Actes du XIe Congrès International de Philosophie Médiévale de la S.I.E.P.M. (Porto, du 26 au 31 août 2002)*, Eds. M^a C. Pacheco et J. Meirinhos (Turnhout: Brepols, 2006), 148-150 and Id., “Imaginação, pensamento e conhecimento de si no Comentário Jesuíta Conimbricense à psicologia de Aristóteles”, *Revista Filosófica de Coimbra*, 19 (2010), 39-42, 51.

⁸⁰ Cf. Santiago de Carvalho, “Imaginação, pensamento e conhecimento de si”, 40-51.

⁸¹ “Nam ii quos melancholia infectat somniant tristia, ut funera, caliginem, tenebras” (Soc5p42).

⁸² Cf. Ignatio de Loyola, *Epistolae et instructiones*. In: *Monumenta Ignatiana*. Ex Autographis vel ex Antiquioribus Exemplis Collecta, vol. 12 (Madrid, 1911), 635ff. Accordingly, in the CJAC, since they reveal the mysteries of a transcendent reality, divine dreams are said to require a competent interpretation that deciphers their signs (Dsc4p54).

⁸³ In a letter of 1549 addressed to Francisco de Borgia (“Judicium de quibusdam opinionibus quae falso revelationes credebantur”) the founder of the Society of Jesus writes that: “Para facilitar su engaño haze también que como con indiscretos exerçios corporales y mentales tiene mal tratado su cuerpo (que acá entendimos dél echar sangre por la bocca y otras indisposiciones), asi temo y parece claro verlo, que tiene estragado el órgano de la imaginación y dañada la estimatiua ó cogitativa, en quien está el juicio de

ritual exercises and self-exam should avoid the escape into the uncontrollable domain of otherworldly revelations whose unfathomable designs were a continuous source of socio-political unrest. Instead of the lofty contemplation, inner search into oneself should lead into the humble assumption of the immediate responsibilities towards the world⁸⁴.

In their commentaries *On Sleep and Sleeplessness* and *On Divination in Sleep*, the Coimbrans had already considered the *atra bilis* to be the cause of digestive difficulties, which originate black vapours that ascend to the brain obstructing its functions. According to this explanatory model of hypochondriacal melancholy that Galen seems to have adapted from Rufus of Ephesus, once they reach to the brain, postulated as the seat of emotion and movement (instead of the heart), not only do those fumes induce sleep (SvC3p23 & Svc9p33-4), they also obscure the external and internal senses of the “mind’s eye” (Soc6q9p46). The commentaries on *De Generatione* and *De Anima* reiterate and expand these considerations highlighting how the cold and dry qualities of black bile, due to their reduction of the heart’s vital heat make the melancholic, by innate disposition or habit, prone to psychic affections of fear and sadness (“Etenim frigiditas melancholiae, sicuti corpus reddit torpidum ac languidum, ita ad tristitiam inclinatur” AnIc1q1a2p35-6).

The commentaries proceed from the inquiry on the kind of balance that propitiates the excellency of wit [Quodnam temperamento ad excellentiam ingeni, & mentis perspicaciam magis idoneum sit], identifying the one that enables the abstraction from the passivity to the sensitive and appetitive desires (GcIIc8q4a1p461). Hypothesizing over the ideal merits of each temperament, they will subscribe Ficino’s conjunction of the platonic idea that those of melancholic complexion are prone to divine frenzy and the Aristotelian-Theophrastic exploration of the psychophysical modulation of the black bile. They sustain that, when the black bile reaches an optimal temperature, through the ingestion of wine or when facing extreme probations, some melancholics are capable of the greatest achievements, particularly those that require memory and creative imagination: “ex atrabile calente attenuataque generant tenuissimos ac lucidissimos spiritus, qui ad ingenii mentis opera

los particulares, para discernir en ellos lo verdadero de lo falso y lo bueno de lo malo; y de la mala disposición de esta cogitativa suele proceder el delyrar, etc’; y podrá ser que quando ésta llegue, él aya dado (lo qual Dios no quiera) señales más ciertas en esta parte ó de mayores errores en [?] parte della” Id., *Epistolae et instructiones*, 641.

⁸⁴ Cf. Girolamo Imbruglia, *The Jesuit Missions of Paraguay and a Cultural History of Utopia (1568-1789)*, (Leiden: Brill, 2017), 75-89. Within the mystical movements this tension will be repeatedly denounced as a liquidation of the true devotion replaced by profane choirs, cf. Michel de Certeau, *The Mystic Fable*, trans. Michael B. Smith (Chicago: University of Chicago Press, 1992), 241ff.

mirifice obseruiant” (GcIIc8q4a3p462). The commentaries make clear that such a state is momentary and, due to the abrupt decrease of temperature that ensues, may lead to various forms of insanity.

But in the *Nicomachean Ethics* the melancholic does not conform to such oscillation between depressive and maniac conditions associated with that latter derivation of the peripatetic school⁸⁵. They are characterized as impulsive, those that are unable to contain their violent passions. The impairment of the deliberative capacity involved in this type of ἀκρασία is not to be attributed primarily to a dysfunction or corruption of reason, but of a propensity to follow φαντασία. This may explain why the Coimbrans consider the qualities of black bile to be disturbances to the *sensus internos*, and the pensive tendencies of the melancholics (Dsc4p53) may derive in obsessions, as manifest in the cases of “cogitationum tenacitas” (EtdIVq3a2p39).

The commentaries on *De Anima* proceed from the critic to the hypotheses that maintain the possibility to treat the affections of the soul [πάθηματα], *animi affectus seu perturbationes*, abstracting them entirely from the body. Running parallel to this resistance to insert the study of the soul in a metaphysical outlook (PhIIc1q4a2p229), the refusal of a naturalistic understanding, points to the recognition of the distinctive operations of the human soul. This singular positioning of the human soul, raised to the level of interpreter between the inferior and the superior, is in line with Renaissance discourses on the dignity of man⁸⁶.

In the context of the “interactivist” proclivity of early modern humoralism, the Coimbrans concentrate on the passions that are moulded by specific complexions (*Commentarii Collegii Conimbricensis Societatis Jesu, in tres libros de Anima, Aristotelis Stagiritae* (AnIc1exp15). In this context, they note the extreme “sensitivity” of the melancholic; “minimal causes” may provoke in him an overwhelming alarm. The specific definitions of the soul (and the attributions) of each science provide the occasion for the commentators to emphasize the limitations of physiologic and medical inquiries on the soul. This view is stated right at the beginning of the Prooemium which distinguishes between the goals of the physician, that applies remedies to the individual body, and those of the philosopher whose occupation with the “diseases of soul” assumes a civic, a political and a religious dimension: “sicuti

⁸⁵ Cf. Flashar, *Melancholie und Melancholiker*, 60-72; Cláudio A. S. Carvalho, “O problema xxx e o tratamento da condição melancólica em Aristóteles”. *Revista Filosófica de Coimbra* 24 (47) (2015), 27-78.

⁸⁶ “La singularité de l’âme ici ne tient pas uniquement à son indépendance de la matière, mais aussi au fait d’avoir une activité propre, ce qui nous invite à lire cet ouvrage en syntonie avec l’idéal de l’exaltation de l’Homme typique de la Renaissance” (Santiago de Carvalho, “Intellect et Imagination”, 142).

medici, qui remedia curandis corporibus adhibent, ut munere suo probe fungatur, in animorum cognitione multum operae colocant: ita ac multo potiori ratione philosopho civili, qui sanandis animi morbis studet, comperta esse debere, quae ad animi scientiam spectant” (Anprp1-2). A similar revision of the Galenic conflation between the physician and the philosopher appears in Burton, stressing how physiological, dietetic and pharmacological knowledge and intervention must be supplemented by the wisdom of the divines, particularly in order to identify, prevent and correct the development of recalcitrant appetites and vicious habits.

In the commentaries to *Nicomachean Ethics*, *Generation and Corruption* and *De Anima*, albeit unmentioned, the confrontation with Huarte de San Juan’s *Examen de Ingenios* (1575, 1594) is evidenced by the terminology used and the disputes treated. Inverting the model of the souls’ *Ἡγεμονικόν*⁸⁷, that famous work establishes a strict correspondence between the temperaments (their dryness or humidity), the inner faculties (memory, imagination and understanding) and their specific cognitive abilities. This leads to the radicalization of the correlation between certain temperaments and the pedagogic requirements of each individual proposed by Juan Luis Vives’s *De Anima* (1538). According to the Spanish physician, since the moment of conception, each individual has a particular temperament, ideally aligned with its social attributions, that is immutable. For the Coimbra commentators this “positivist” ideal of natural categorization and determinism was problematic since it abstracted from the psychic and spiritual dimensions of individual growth. Instead, following humanist ideals, some of them issued by Antonio Possevino in his *Cultura Ingeniorum* (1593), they consider that in the temperaments certain propensities -in a loose sense, *ingenious*- may (and should) be identified, but these should always be inserted in a relational process of self-determination: “voluntas non est res corporea, sed spiritalis”. Education is devoted to a continuous path of improvement that transcends the discovery of the pure and elusive potentiality of matter. Prior to the specialization in a certain discipline or work, *naturæ impetu* must be shaped by the requirements of the diverse fields of human sciences [*ars*] and, it is safe to say, by the specific challenges identified by the organization. Therefore, by working on the intersection between the definition of personal and social goals, the discussion regarding talent may be understood as a semantic echo of the advent of the functional differentiation of modern society. Through the efforts of moral and scientific discipline, predispositions and abilities may be

⁸⁷ On the medical and philosophical crossings of this concept, which elicited a revision of the stoic physiology of the soul, see: Cláudio A. S. Carvalho, *On the significance of Galen’s concept of Hegemonikon and its role in the therapy of passions* (Saarbrücken: Lambert Academic Publishing, 2016).

developed and, according to the needs, put into the service of the community. By establishing free will as the cardinal point of human individuation and action⁸⁸, the Coimbra demarcate from the Averroist doctrine of the unity of the intellect (AnIc1a6), and proceed to a critique of both the atheistic materialism and the Calvinist heresy of predestination.

Slight hints of neostoicism, particularly the rational exam of the affections and the constancy in public affairs, both required for the free pursuit of individual and social happiness, are noticeable. However, similarly to Burton, the doctrine of ἀπάθεια professed by the ancient stoics is deemed dangerous (Etd6q4a1p57). A full suppression of affections would render the Christian *caritas* unfeasible. An extreme purging of the passions could certainly avoid crude errors of the soul but, along with it, devotion and the interpersonal connection with the other, central for the pedagogic and formative processes, would be lost. Like the Conimbricensis, Burton follows the Augustinian cure or “management” of the most base or improper affections, a *metriopatheia* that “balance[s] our hearts with love, charity, meeknesse, patience, and counterpoise those irregular motions of envy, livor, spleene, hatred, with their opposite virtues” (AM II.3.6.1, p. 186).

For Burton’s project, the importance of the Jesuits’ explorations of the astral and humoral influences on the external and inner senses, including those interspersed in the *Commentarii*, is proportional to the growing prominence that the passions of the soul acquired in the understanding and treatment of melancholic syndromes. Still, a significant part of the references to the Jesuits concerns the political subtext of the *Anatomy of Melancholy*. They participate in his critique of the disfranchised condition of the scholar, his increasing distance towards the power, and his exam of the social and economic causes of melancholy. In the next section, we will see how he values their pragmatic application of humanist and Christian instruction⁸⁹.

6. Burton’s reading of the Jesuit missions in the East Indies.

Coinciding with the period of his lecturing at the University of Coimbra, in *De virtute et statu religionis* (1608-09), Suárez reflected on the founding *Constitutions* of the Society of Jesus. Right from the beginning, he underlies

⁸⁸ “Nec quasi astrerum vis, aut climatum natura, hominum animis hos aut illos mores per se imprimat: cum vitia, & virtutes (acquisitae scilicet) coparentur nostris actibus, qui non ab aliqua externa causa naturali, sed à libera voluntate eliciuntur, imperanturque” (GcIIc8q4a1p459).

⁸⁹ A contribution that will be important in his construction of a critical mirror to his own society, see my *Robert Burton on the melancholic plague*.

the communitarian dimension of the *caritas*: “non significare solius Dei cultum, sed etiam officium quod hominibus cognatis et affinis, vel alia quacumque ratione nobis conjuncti exhibemus.” (1.1.1.1, p. 3). Founded under the auspices of D. João III, that delegate in Simão Rodrigues the task of its edification⁹⁰, the Coimbra College of Jesus had a pivotal role in concretization of that practical goal, forming the missionaries to “dilate the Faith over all parts of the word”⁹¹.

Although he denounces Jesuitical practices on pedagogic, political and religious grounds, Burton comes to unwittingly praise some of their achievements, most of all regarding the way their apostolic missions contributed to the expansion of geographical knowledge and cartography and the acknowledgement of eastern forms of social organization⁹². Burton’s *Anatomy of Melancholy* is a major exemplar of an observation that, despite outside the complex circuit that binds the “overseas network of missionaries” and the “network of intellectual centres”⁹³, relatively autonomous centres of the Jesuit organization, benefits from the overflow of their accumulated knowledge and experience.

The more salient contribution of the Jesuit missions to the treatment of melancholy is the discovery of new minerals and plants that will update the large variety of electuaries of the “theatre of melancholy”⁹⁴. Among other alternatives to the traditional purgatives and humectants, Burton refers to the

⁹⁰ See: Francisco Rodrigues, *História da Companhia de Jesus na Assistência de Portugal*. T. 1, 1st vol.: A fundação da província portuguesa: 1540-1560: origens, formação, ministérios. (Porto: Livraria Apostolado da Imprensa, 1931), 259-61. An incumbency that Simão Rodrigues doubly laments. Upon his separation from Francisco Xavier that called him from overseas, the project prevented him to exert the “zeal that since long impelled him towards the conversion of the infidels”, *Ibidem*, 276.

⁹¹ Rodrigues, *História da Companhia...Acção Crescente*, 259.

⁹² Here again, we find a contradictory account with the typified view of the Jesuits as an occult and self-enclosed community, obeying a logic indifferent to mundane achievements to economic production, held in the same book. Drawing on the tradition of *acedia*, Burton argues that the austerities of religious ascetism, marked by fasting, isolation and silent meditation were considered not solely caused by black bile but also as causes of melancholic illnesses, see: Michael Heyd, ‘Be Sober and Reasonable’: *The Critique of Enthusiasm in the Seventeenth and Early Eighteenth Centuries* (Leiden: E. J. Brill, 1995), 69ff. However, what distinguishes the Jesuits is how their original apostolic mission will soon be supplemented by the founding of schools devoted to the instruction “of young laymen whose future lay not in the priesthood or a religious order but ‘in the world’” John W. O’Malley, “Introduction” in Casalini, *Aristotle in Coimbra*, vii.

⁹³ Steven J. Harris, “Mapping Jesuit Science: The Role of Travel in the Geography of Knowledge”. In: *The Jesuits: Cultures, Sciences, and the Arts 1540–1773*. Eds. J. W. O’Malley *et al.* (Toronto: Toronto University Press, 1999), 212-40.

⁹⁴ Cf. Jean Clair, “Un musée de la Mélancolie”. In: *Mélancolie: génie et folie en Occident. En hommage à Raymond Klibansky* (1905–2005). Jean Clair (org.), (Paris: Gallimard, 2005), 84-6.

“bezoar’s stone” (*AM* II.4.1.4) also called “Goa” or “cordial” stone, a remedy produced by Jesuit boticaries “in response to declining availability and quality of local bezoar stones”⁹⁵. Created by the lay Jesuit Gaspar Antonio, the secret recipe combined inert and organic elements and, like the natural stone (*Lapis Bezoar orientalis*), it promised the cure of epilepsy and melancholy. Its popularity persists until the late eighteenth century and, along with the renewed attempts to certify the authentic stone by the Jesuit dispensary of the St. Paul’s College of Macau⁹⁶, it will raise intense commercial battles to supply their European demand⁹⁷⁹⁸. In this context, Burton restates the admiration for the work of Garcius ab Horto’s (Garcia da Orta) -a Portuguese Jew formed in medicine at the universities of Salamanca and Alcalá, that set off for India to become a major figure of botanic and tropical medicine-, for his discovery of new plants whose substances could prevent and relieve grief.

But Burton’s usage of the contribution of the Jesuits goes much further. In fact, its major part relates with the insights gained in the establishment and maintenance of the dialogue with a different civilization. The Jesuit’s approval of the intrinsic merits of some of the Gentiles’ works, even when in the service of their own religion, is acknowledged in Burton’s discussion of religious melancholy (*AM* III.4. 2.6)⁹⁹. Their project is also considered compatible with his commended form of peaceful discovery and exchange with other civilizations, even if they sometimes may “make the trumpet of the gospel the trumpet of war” (*AM* III.1.1.1, p. 38), acting as “prætorian soldiers” or janissaries of the Church (*AM* III.4.1.2).

Dispensed from the Society of Jesus in 1580, due to a sermon reiterating the separation between divine and temporal powers, G. Botero is an important source of the *Anatomy*, particularly its resort on the metaphor of the poli-

⁹⁵ Christopher Duffin & Rachael Pymm, “A Survey of Artificial Pharmaceutical ‘Stones’- Part 1”. *Pharmaceutical Historia. British Society for the History of Pharmacy*, 45 (1), (2015), 2.

⁹⁶ Vide: Charles Borges, *The Economics of the Goa Jesuits, 1542–1759: An Explanation of Their Rise and Fall* (New Delhi: Oxford University Press, 1994), 87-8.

⁹⁷ Cf. Harold J. Cook, *Matters of Exchange. Commerce, Medicine, and Science in the Dutch Golden Age* (New Haven and London: Yale University Press, 2007), 191-203.

⁹⁸ Along with complex unguents and electuaries, various Jesuit works exalted the therapeutic qualities of more common Aztec drinks such as chocolate and tobacco. In the third book of his *De mentis potu, sive de cocolatis opificio*, the napolitan poet Tommaso Strozzi (1631-1701) commends the wonders of the chocolate drink to revert the epidemics of hypochondria. On this topic see: Yasmin Haskell, “Poetry or Pathology? Jesuit Hypochondria in Early Modern Naples”, *Early Science and Medicine* 12 (2007), pp. 187-213.

⁹⁹ “There be many Jesuits that follow these Calvinists in this behalf, Franciscus Buchsius Moguntinus, Andradius Consil. Trident, many schoolmen that out of the I Rom. v. 18. 19. are verily persuaded that those good works of the Gentiles did so far please God, that they might vitam æternam promereri, and be saved in the end” (*AM* III.4.2.6, p. 423).

tical body and the conception of economic initiative, shared by other precursors of economic liberalism like Martín de Azpilcueta Navarro (1492-1586), Luis de Molina (1535-1600) or Juan de Mariana (1536-1623). At the same time, albeit recognizing the need to release the religious shackles and adopt strategic action for the preservation of power, Botero's *Della ragion di Stato* emerges as a stronghold against Machiavelli's amoralization of the ruler's action. Along the *Anatomy*, the physical and spiritual health of the head of state is considered to be decisive for the preservation of the commonwealth.

Burton's idealized view of China draws on chronicles based on the accounts of Portuguese and Spanish travellers, but his main source is the Jesuit father Matteo Ricci, the major figure of the first catholic missions in China, whose journals had been recently translated and commented by Nicolas Trigault in *De Christiana expeditione apud Sinas* (Rome: 1615)¹⁰⁰. Burton praises a kind of social order that promotes industriousness, enabling "peaceful" and "flourishing kingdom". From Ricci's *Le lettere della Cina (1580-1610)*¹⁰¹ he draws the conviction that in China the selection of magistrates is not by birth but according with academic qualifications: "out of their philosophers and doctors they choose magistrates" (*AM* II.3.2.1, p. 140). However, closer to Ricci's treatise *On Friendship* (1595), Burton's encomium of the Chinese social and political organization obliterates a significant part of the missionary's account of his twenty-seven years of stay: the grim picture of its social mores and the severity of its local governors¹⁰². Burton's idealized view is influenced by his reading of the accounts provided by the geographer Richard Hakluyt, one of most ardent promoters of the Elizabethan politics of expansion. In his *The Principal Navigations* (1599), Hakluyt included a

¹⁰⁰ He also cites earlier books, including Botero's *Della Ragione di Stato*, a work deeply marked by the narrations provided by Juan G. Mendoza at *Historia de las cosas más notables, ritos y costumbres del gran reyno de la China* (1585) and by the unfinished *Decades (Ásia de Ioam de Barros, dos feitos que os Portuguezes fizeram na conquista e descobrimento dos mares e terras do Oriente*, 3 vols. (Lisbon: printed for Iorge Rodriguez, 1628 [1552-1563]), thereby called due to its historical treatment of events in periods of ten years that was inspired by Titus Livius's *Ab Urbe Condita Libri*, a project latter completed by João Baptista Lavanha and resumed by Damião de Góis and João de Barros. Another source was the major work of the Portuguese Cicero, Hieronymus Osorius: *De Rebus, Emmanuelis regis Lusitaniae invictissimi virtute et auspici ...* (1597), which relied in earlier accounts of the travellers of the Manueline period, vide: Vicari, *The View From Minerva's Tower*, 50-5.

¹⁰¹ Pietro Tacchi Venturi found the original manuscripts in the Archivum Romanum Societatis Iesu and edited them in: *Opere storiche del P. Matteo Ricci*, 2 vols. (Macerata, 1911-1913).

¹⁰² Ricardo Padrón, "Sinophobia vs. Sinophilia in the 16th Century Iberian World", *RC. International Edition*, 46 (2014), pp. 94-107.

translation of chapter 33 of *De Missione Legatorum Iaponensium ad Romanam Curiam* (1590), probably the second book printed by an European press in Macau, written (or at least translated in to Latin) by the rector of the St. Paul College, Duarte de Sande¹⁰³. As the prefaces of Alessandre Valignano and Claudio Acquaviva make clear, its “mission” was double: the Latin instruction of those enrolled in the Seminar courses and, along with it, the presentation of the achievements of European religion and civilization to the Japanese learners. It was in the sequence of the English attack and sack of the spoils of the Portuguese ship *Madre de Deus*, in 1592, in the context of the naval war between England and Spain¹⁰⁴, that Hakluyt obtained access to the book. Like the other chapters of *De Missione*, the one translated by Hakluyt as “An excellent treatise of the kingdome of China, and of the estate and gouernment thereof”, consists in a colloquia between four envoys of Japanese Lords [*daimyo*] to Europe. Their travel from Lisbon to Rome and backwards enables a credible account of various aspects of the European countries, contributing to the intensification of contacts between the two peoples¹⁰⁵. The so-called Tenshō embassy presents one of the first written accounts of the European culture observed by the eyes of a “discovered” people. Here, it is also interesting to observe how the descriptions rely, at least partially, in eastern categories that can present the “other” civilization.

Since its beginning, the Jesuit mission in the East Indies aimed for a knowledge of the other that, already in the pioneering work of Francis Xavier in the 1550's, assumes a “encyclopaedic character”¹⁰⁶. Michael (Miguel), one of the “samurai boys” that participated on the journey to Europe (1582-90), presented in the *De Missione*, describes China as a nation “indued with excellent wit and dexterity for the attaining of all artes, and, being very constant in their owne customes, they lightly regard the customes or fashions of other people”. These praises extend to social hierarchy and a laborious industry “to be discerned in manuary artes and occupations, and therein the

¹⁰³ The question of the authorship of the work, its commissioning and goals are object of debate. Some, like Joseph F. Moran, argue that its real author was the General Claudio Acquaviva, cf. Id. “The Real Author of *De Missione Legatorum Iaponensium Ad Romanam Curiam*”, *Bulletin of Portuguese/Japanese Studies*, vol 2 (Lisbon: Universidade Nova de Lisboa, 2001), pp. 7-21. Cf. also: Charles Burnett, “Humanism and the Jesuit Mission to China: the case of Duarte de Sande (1547-1599)”, *Euphrosyne*, new ser. 24 (1995).

¹⁰⁴ The attack on *Madre de Deus*, the greatest ship of its time, took place by the Azores in 1592, a period when the Philippine Dynasty had the Portuguese crown.

¹⁰⁵ See: Derek Massarella, “The Japanese Embassy to Europe (1582–1590)”, *The Journal of the Hakluyt Society* (2013), pp. 1-12.

¹⁰⁶ Jacques Marx, “La Mission de Chine: une transaction humaniste de l’altérité” *Monthly Review of Philosophy and Culture*, 434 (2010), 12-3.

Chinians do surpass most of these Easterly nations”¹⁰⁷. It is highly improbable that Burton himself believed in such bright picture, and, we must bear in mind that one of the intents of *De Missione* was to convince the Japanese seminarians of the superiority of the “European” religion over that of their Chinese neighbours.

Both his extensive reading of European missions in the Far East and the tendency for mirroring various opinions on a subject show that, here again, Burton is twisting his observation in order to make a point. He even compares the Jesuit missions in China and Japan with the cure by contact or perception of sacred artefacts: “Read Lippomanus, or that golden legend of Jacobus de Voragine, you shall have infinite stories, or those new relations of our Jesuits in Japan and China, of Mat. Riccius, Acosta, Loyola, Xaverius’s life, &c. Jasper Belga, a Jesuit, cured a mad woman by hanging St. John’s gospel about her neck, and many such. Holy water did as much in Japan, &c. Nothing so familiar in their works, as such examples” (*AM* II.1.3.1, p. 13).

7. Final remarks.

The philosophical repercussion of the *Cursus Conimbricensis* in the formation of major authors of continental Europe has been object of various studies. But its late and, at first, feeble, impact in England¹⁰⁸, undoubtedly a result of the social and political factors that obstructed its dissemination on the British Isles, received considerably less attention.

Burton was certainly aware of his ambiguous stance on the Jesuits. On the one hand, he sees their method as obsolete and its diffusion as a menace. On the other, their practical application proves invaluable, providing a cartography of the Far East and accounts of cultures and civilizations whose economic and political organization he so admires.

A more extensive study is required in order to get a more precise understanding of Burton’s framing of the contribution of the Jesuits for the candent discussion of melancholy in its medical, pedagogic, religious and political dimensions. It presents an opportunity to see how international perception of the contribution of Portuguese doctors such as Tomás da Veiga, Elias Montalvo and Amatus Lusitanus, to the understanding and relief of conditions related to (or caused by) the distemper of the black bile, must be supplemented by the Coimbran Jesuits.

¹⁰⁷ Richard Hakluyt, *Collection of the early voyages, travels, and discoveries. Of the English nation. A new edition, with additions*, vol. II. (London: 1810 [1599]), 573.

¹⁰⁸ Restricted to the *Brevissimum totius Conimbricensis logicae compendium of Hieronymum de Paiva lusitanum*, cf. Cristiano Casalini, *Aristotle in Coimbra: The Cursus Conimbricensis and the education at the College of Arts* (Abingdon: Routledge, 2017), 159.

Our prospective reading indicates an evolving appraisal of the scientific, moral, and pedagogic value of the Society of Jesus which may be more than the expression of Burton's eclectic propensity. This is clear if we consider the transition from a detrimental depiction of the typified figure of the Iberian Jesuit in his early plays, combining patriotism with a stereotyped view of scholasticism, and his explicit approval of individual and collective works produced by Jesuits. Although it seems unlikely that he consistently used the *Commentari* as sourcebooks, Burton shares with the Conimbricensis a substantial amount of the medical, moral, pedagogic and religious references, mobilized for his understanding and cure of individual and social forms of melancholy.

The CJAC proceeds from the aristotelic-thomistic interrelation of physiology and moral psychology, taking part in a larger relation between medical, philosophical and religious concepts of therapy which goes back to the Hippocratic and Platonic views on health, extending the tradition of the spiritual exercises whose specific character resonates in the contemporary conception of "*Cura Personalis*".

In the manner of the Flemish Jesuit Leonhard Lessius, Burton delineates two complementary courses for the amendment of melancholy: "animam per corpus" and "corpus per animam" (*AM* I, p. 37)¹⁰⁹. If there would be any doubt of Burton's superficial knowledge of the Conimbricensis it would be dissolved by the absence of references to the central place that the *cura animarum* assumed in their enterprise. Also a topic of the CJAC, the greater susceptibility of black bile to demonic possession, specific impairment of the higher faculties, and the respective ways to guard against it, were considered by Burton but without reference to the course of Coimbra. This may again be explained by the limited reproduction of the CJAC in England, contrasting with their institution as textbooks of major continental universities.

The Society of Jesus and the Coimbra *Comentarii*, although not deepen, contribute to Burton's double project of an "observation of melancholy", with the scholastic discussions and synthesis of Hippocratic, Aristotelian and Galenic texts, and a "melancholic observation", providing a glimpse of modes of social organization nurturing an utopian exercise that proceeds from the diagnosis of the decay of British society in the first half of the seventeenth century.

¹⁰⁹ Mary Ann Lund pointed that "[t]he use of this source in a serious context might seem surprising since earlier in the same paragraph he has referred mockingly to those Jesuits who are also 'Chirurgians, Panders, Bawdes, and Midwives'" *Melancholy, Medicine and Religion in Early Modern England*, 117.

Bibliography

Primary Sources:

(Abbreviations used in the text¹¹⁰):

AM: Robert Burton, *The Anatomy of Melancholy*, ed. Holbrook Jackson, 3 vols. London: J.M. Dent, 1932.

An: Collegium Conimbricense. *Commentarii Collegii Conimbricensis Societatis Iesu, in tres libros de Anima, Aristotelis Stagiritae*. Coimbra: António de Mariz, 1598.

Co: Collegium Conimbricense. *Commentarii Collegii Conimbricensis Societatis Iesu in Quatuor libros de Coelo Aristotelis Stagiritae*. Lisbon: 1593.

Ds = *In librum de divinatione per Somnum*, in *Commentarii Collegii Conimbricensis Societatis Iesu In libros Aristotelis, qui Parva Naturalia appellantur*. Lisboa 1593, 48-54.

Et: Collegium Conimbricense. *In libros Ethicorum Aristotelis ad Nicomachum, aliquot Conimbricensis Cursus Disputationes in quibus praecipua quaedam Ethicae disciplinae capita continentur*. Lisbon 1593.

Gc: Collegium Conimbricense. *Commentarii Collegii Conimbricensis Societatis Iesu in duos libros Aristotelis De generatione et corruptione*. Coimbra, 1597.

Mr: *In librum de Memoria et Reminiscentia*, in *Commentarii Collegii Conimbricensis Societatis Iesu In libros Aristotelis, qui Parva Naturalia appellantur*. Lisboa, 1593, 3-19.

Ph = *Commentarii Collegii Conimbricensis Societatis Iesu, In Octo Libros Physicorum Aristotelis Stagiritae*. Coimbra, 1592.

Pn: Collegium Conimbricense. *Commentarii Collegii Conimbricensis Societatis Iesu In libros Aristotelis, qui Parva Naturalia appellantur*. Lisbon: Simões Lopes, 1593.

Qs = *Tractatio aliquot Problematum ad quinque sensus spectantium per totidem sectiones distributa*, in *Commentarii Collegii Conimbricensis Societatis Iesu, In tres libros de Anima Aristotelis Stagiritae*. Coimbra, 1598, 533-558.

So: *In librum de Somniis*, in *Commentarii Collegii Conimbricensis Societatis Iesu In libros Aristotelis, qui Parva Naturalia appellantur*. Lisboa 1593, 36-47.

Sv: *In librum de Somno et Vigilia*, in *Commentarii Collegii Conimbricensis Societatis Iesu In libros Aristotelis, qui Parva Naturalia appellantur*. Lisboa, 1593, 20-35.

Vm: *In librum de Vita et Morte*, in *Commentarii Collegii Conimbricensis Societatis Iesu In libros Aristotelis, qui Parva Naturalia appellantur*. Lisboa, 1593, 81-94.

Claudii Aquavivae, *Societatis Iesu Praepositi Generalis, Industriae pro superioribus eiusdem Societatis: Ad curandos Animae morbos*. Antuerpy: Apud Ioannem Mevrsiym, 1635 [1600].

¹¹⁰ When citing the *Commentarii Collegii Conimbricensis Societatis Iesu*, I follow the abbreviations and citation method recently established by M. Santiago de Carvalho in the *Dicionário do Curso Filosófico Conimbricense*, 37-41.

- Aristotle, *Problems II*, trans. W. S. Hett, Loeb Classical Library. London / Cambridge: William Heinemann / Harvard University Press, 1957.
- Bacci, Andréa *De ordine universi et de principiis naturae ad imitationem Timaei Platonici*. Roma, 1585.
- Burton, Robert *The Anatomy of Melancholy*, ed. by Thomas C. Faulkner, Nicolas K. Kiessling, and Rhonda L. Blair, intro. J.B. Bamborough, 6 vols. (Oxford: Oxford University Press, 1989-2000).
- Burton, Robert *Philosophaster*, ed. and trans. Connie Mcquillen. New York: Centre for Medieval and Early Renaissance Studies, 1993.
- Constantinus Africanus. *De melancholia, libri duo*. In *Opera omnia*, 280–98. Basel: 1536.
- Hakluyt, Richard, *Collection of the early voyages, travels, and discoveries. Of the English nation. A new edition, with additions*, vol. II. London: 1810 [1599].
- Ignatio de Loyola, *Epistolae et instructiones*. In: *Monumenta Ignatiana*. Ex Auto-graphis vel ex Antiquioribus Exemplis Collecta, vol. 12. Madrid, 1911.
- Ishāq ibn Imrān, *Maqāla Fī L-Mālīhūliyā (Abhandlung über die Melancholie)* und Constantini Africani *Libri Duo de Melancholia*. Ed. Karl Garbers. Hamburg: Helmut Buske, 1977.
- Institutum Societatis Iesu*, vol. III. *Regulae, ratio studiorum, ordinationes, instructiones, Industriae, Exercitia, Directorium*. Florentiae: Ex Typographia a SS Conceptione, 1893.
- Levinus Lemnius. *De habitu et constitutione corporis, quam Graeci Κρᾶσιν, Triviales complexionem vocant, Libr. II*. Antwerp: Guilielmus Simonis: 1561.
- Rufus of Ephesus, *On Melancholy*. Ed. Peter E. Pormann. Tübingen: Mohr Siebeck, 2008.
- Suárez, Francisco *De virtute et statu religionis*. Lyon: Sumptibus Horatii Cardon, 1609.
- Suárez, Francisco *De Anima*. In: *Opera Omnia*. T. 3. Paris: Vivès, 1856.
- Velásquez, Andrés *Libro de la Melancholía, en el qual se trata de la naturaleza desta enfermedad, assi llamada Melancholia, y de sus causas y symptomas. Y si el rustico puede hablar Latin ò philosophar, estando phrenetico ò maniaco, sin primero lo auer aprendido*. Viareggio and Lucca: M. Baroni, 2002.
- Arnau de Vilanova, *Tractatus de amore heroico*. In: *Opera Medica Omnia*. Ed. M. R. Mcvaugh. Vol. III. Barcelona: 1985.

Secondary sources:

- Babb, Lawrence *The Elizabethan Malady: A Study of Melancholia in English Literature from 1580 to 1642*. East Lansing: Michigan State College Press, 1951.
- Barea, Fermín Sánchez “The practical application of psychobiological theory of the four humors in the Jesuit colleges of the Modern Age: a model of guidance for allocating government positions”. *Procedia - Social and Behavioral Sciences* 30 (2011) 2335-2340.
- Bydén, Börje “Introduction: The Study and Reception of Aristotle’s *Parva naturalia*”, in: *The Parva naturalia in Greek, Arabic and Latin Aristotelianism Supplementing the Science of the Soul*, Eds. B. Bydén & F. Radovic. Cham: Springer, 2018.

- Borges, Charles *The Economics of the Goa Jesuits, 1542–1759: An Explanation of Their Rise and Fall*. New Delhi: Oxford University Press, 1994.
- Burnett, Charles “Humanism and the Jesuit Mission to China: the case of Duarte de Sande (1547-1599)”, *Euphrosyne*, new ser. 24 (1995).
- Carvalho, Cláudio A. S. “O problema xxx e o tratamento da condição melancólica em Aristóteles”, *Revista Filosófica de Coimbra* 24 (47), (2015), pp. 27-78.
- _____. *On the significance of Galen’s concept of Hegemonikon and its role in the therapy of passions*. Saarbrücken: Lambert Academic Publishing, 2016.
- _____. “O tratamento da melancolia em Ficino”, *Revista Filosófica de Coimbra*, 28 (56) (2019), pp. 297-354.
- _____. “Robert Burton and Coimbra”, *Conimbricenses.org Encyclopedia*, Eds. M. S. de Carvalho & S. Guidi (eds.), 2020. <http://www.conimbricenses.org/encyclopedia/robert-burton-coimbra>
- _____. *Robert Burton on the melancholic plague. A philosophical reflection on the social, political and economic bases of therapy*. Forthcoming, 2021.
- Carvalho, Mário Santiago de “Intellect Et Imagination: La «Scientia De Anima» selon les ‘Commentaires du Collège des Jésuites de Coimbra’ In: *Intellect et imagination dans la Philosophie Médiévale / Intellect and Imagination in Medieval Philosophy / Intelecto e Imaginação na Filosofia Medieval. Actes du XIe Congrès International de Philosophie Médiévale de la S.I.E.P.M. (Porto, du 26 au 31 août 2002)*, Eds. M^a C. Pacheco et J. Meirinhos. Turnhout: Brepols, 2006, pp. 119-157.
- _____. *O Curso Aristotélico Jesuíta*. Coimbra: Imprensa da Universidade de Coimbra, 2008.
- _____. “Imaginação, pensamento e conhecimento de si no Comentário Jesuíta Conimbricense à psicologia de Aristóteles”, *Revista Filosófica de Coimbra*, 19 (2010), pp. 25-52.
- _____. “‘Amantes amentes’. O papel da memória na antropologia das paixões, segundo o Curso Jesuíta Conimbricense” *Cauriensia* 7 (2012), pp. 121-139.
- _____. *Dicionário do Curso Filosófico Conimbricense*. Coimbra: Palimage, 2020.
- Casalini, Cristiano “Disputa sugli ingegni. L’educazione dell’individuo in Huarte, Possevino, Persio e altri”. *EDUCAZIONE. Giornale di pedagogia critica*, 1 (2012), pp. 29-51.
- _____. “Umori, troppi umori. Temperamenti e malattie dell’anima nella formazione dei primi gesuiti”, *Rassegna di Pedagogia*, XLVII, 2(2013), pp. 331-350.
- _____. “Discerning Skills: Psychological Insight at the Core of Jesuit Identity” *Exploring Jesuit Distinctiveness. Interdisciplinary Perspectives on Ways of Proceeding within the Society of Jesus*. Ed. Robert A Maryks. Leiden/Boston: Brill, 2016, pp. 189-211.
- _____. *Aristotle in Coimbra: The Cursus Conimbricensis and the education at the College of Arts*. Abingdon: Routledge, 2017.
- Certeau, Michel de *The Mystic Fable*, trans. Michael B. Smith. Chicago: University of Chicago Press, 1992.
- Clair, Jean “Un musée de la Mélancolie”. In: *Mélancolie: génie et folie en Occident. En hommage à Raymond Klibansky (1905–2005)*. Jean Clair (org.), Paris: Gallimard, 2005, pp. 82-8.

- Cook, Harold J. *Matters of Exchange. Commerce, Medicine, and Science in the Dutch Golden Age*. New Haven and London: Yale University Press, 2007.
- Dinis, Alfredo “Tradição E Transição No Curso Conimbricense”. *Revista Portuguesa de Filosofia*, 47 (4), (1991), pp. 535-560.
- Duffin, Christopher & Pymm, Rachael “A Survey of Artificial Pharmaceutical ‘Stones’- Part 1”. *Pharmaceutical Historia. British Society for the History of Pharmacy*, 45 (1), (2015), pp. 2-9.
- Flashar, Hellmut *Melancholie und Melancholiker in den medizinischen Theorien der Antike*. Berlin: Walter de Gruyter, 1966.
- Fox, Ruth A. *The Tangled Chain: The Structure of Disorder in the Anatomy of Melancholy*. Berkeley: University of California Press, 1976.
- Garin, Eugenio “Il filosofo e il mago”. In: *L'uomo del Rinascimento*, ed. Eugenio Garin, Torino: Editori Lacerza, 1988.
- Cuadrado, José Á. Garcia “Suarez on Genius and Melancholy”. *Vestnik SPbSU. Philosophy and Conflict Studies* 33 (2), (2017), pp. 182-190.
- Gowland, Angus *The worlds of Renaissance Melancholy: Robert Burton in context* (Cambridge: Cambridge University Press, 2006).
- “‘As Hunters find their Game by the Trace’. Reading to Discover in *The Anatomy of Melancholy*”, *The Review of English Studies*, 295 (2008), pp. 437-466.
- “Burton’s Anatomy and the Intellectual Traditions of Melancholy”, *Babel*, 25 (2012), pp. 221-257.
- Hadot, Pierre *What is Ancient Philosophy?* Harvard: Harvard University Press, 2002.
- Haskell, Yasmin “Poetry or Pathology? Jesuit Hypochondria in Early Modern Naples”. *Early Science and Medicine* 12 (2007), pp. 187–213.
- Harris, Steven J. “Mapping Jesuit Science: The Role of Travel in the Geography of Knowledge”. In: *The Jesuits: Cultures, Sciences, and the Arts 1540–1773*. Eds. J. W. O’Malley et al.. Toronto: Toronto University Press, 1999, pp. 212-40.
- Hersant, Yves *Mélancolies. De l’antiquité au XXème siècle*. Paris: Robert Laffont, 2005.
- Heyd, Michael *‘Be Sober and Reasonable’: The Critique of Enthusiasm in the Seventeenth and Early Eighteenth Centuries*. Leiden: E. J. Brill, 1995.
- Imbruglia, Girolamo *The Jesuit Missions of Paraguay and a Cultural History of Utopia (1568-1789)*. Leiden: Brill, 2017.
- Jouanna, Jacques “At the Roots of Melancholy: Is Greek Medicine Melancholic?”, in Id., *Greek Medicine from Hippocrates to Galen: Selected Papers* (Leiden: Brill, 2012), pp. 229–60.
- Klibansky, Raymond Erwin Panofsky and Fritz Saxl, *Saturn and Melancholy: Studies in the History of Natural Philosophy, Religion, and Art*. London: Nelson, 1964.
- Knight, Sarah “‘Et spes et ratio studiorum in Caesare tantum’: Robert Burton and Patronage”. In: *The Early Modern Cultures of Neo-Latin Drama*. Eds. Ph. Ford & A. Taylor, Leuven: Leuven University Press, 2013.
- Lund, Mary Ann *Melancholy, Medicine and Religion in Early Modern England: Reading the Anatomy of Melancholy*. Cambridge: Cambridge University Press, 2010.

- Madeira, João “Francisco Valles Covarrubias: o galenismo renascentista depois de Andreas Vesalius”, *Veritas*, 54 (3), (2009), pp. 71-89.
- Martins, António M. “The Conimbricenses”. In: *Intellect et imagination dans la Philosophie Médiévale / Intellect and Imagination in Medieval Philosophy / Intellecto e Imaginação na Filosofia Medieval. Actes du XIe Congrès International de Philosophie Médiévale de la S.I.E.P.M. (Porto, du 26 au 31 août 2002)*, Eds. M^a C. Pacheco et J. Meirinhos. Turnhout: Brepols, 2006, pp. 101-117.
- Massarella, Derek “The Japanese Embassy to Europe (1582–1590)”, *The Journal of the Hakluyt Society* (2013), pp. 1-12.
- Massimi, Marina “A teoria dos temperamentos na literatura jesuítica, nos séculos XVI e XVII”, *Revista Atalaia*. v. 6-7 (2000), pp. 223-236.
- “A Psicologia dos Jesuítas: Uma Contribuição à História das Idéias Psicológicas”. *Psicologia: Reflexão e Crítica*, 14 (3), (2001).
- “Engenho e temperamentos nos catálogos e no pensamento da Companhia de Jesus nos séculos XVII e XVIII”, *Revista latinoamericana de psicopatologia fundamental*, 11 (4) (2008), pp. 675-687.
- “A descrição da complexão corporal em escritos autobiográficos da Idade Moderna”, *Filosofia e História da Biologia*, 7 (2), (2012), pp. 263-280.
- Marx, Jacques “La Mission de Chine: une transaction humaniste de l’altérité” *Monthly Review of Philosophy and Culture*, 434 (2010), pp. 3-31.
- McCoog, Thomas M. “Pre-suppression Jesuit Activity in the British Isles and Ireland”, *Brill Research Perspectives in Jesuit Studies* 1.4 (2019), pp. 1–115.
- Miller, John “Plotting a Cure: The Reader in Robert Burton’s Anatomy of Melancholy”, *Prose Studies* 20 (1997), pp. 42-71.
- Molina, Michelle J. *To Overcome Oneself. The Jesuit Ethic and Spirit of Global Expansion 1520–1767*. Berkeley: University Of California Press, 2013.
- Moran, Joseph F. “The Real Author of De Missione Legatorum Iaponensium Ad Romanam Curiam”, *Bulletin of Portuguese/Japanese Studies*, vol 2. Lisbon: Universidade Nova de Lisboa, 2001, pp. 7-21.
- Murphy, Kathryn “Jesuits and Philosophasters: Robert Burton’s Response to the Gunpowder Plot”, *Journal of the Northern Renaissance*, 1 (2009). https://www.northernrenaissance.org/jesuits-and-philosophasters-robert-burtons-response-to-the-gunpowder-plot/#back_to_12
- O’Malley, John W. *The First Jesuits*. Cambridge, MA: Harvard University Press, 1993.
- “Introduction” in Casalini, *Aristotle in Coimbra* (2017).
- Pacheco, Paulo R. A. “Experiência como fator de conhecimento na psicologia-filosófica aristotélico-tomista da Companhia de Jesus (séculos XVI-XVII)”, *Memorandum*, 7 (2004), pp. 58-87.
- Katharine Park and Eckhard Kessler, “The Concept of Psychology.” In *Cambridge History of Renaissance Philosophy*, ed. C. B. Schmitt *et al.*. Cambridge: Cambridge University Press, 2007.
- Padrón, Ricardo “Sinophobia vs. Sinophilia in the 16th Century Iberian World”, *RC. International Edition*, 46 (2014), pp. 94-107.
- Pereira, José Suárez: *Between Scholasticism & Modernity*. Milwaukee: Marquette University Press, 2006.

- Pigeaud, Jackie M. *La maladie de l'âme: Étude sur la relation de l'âme et du corps dans la tradition médico-philosophique antique*. Paris: Les Belles Lettres, 1989 [1981].
- Gomes, Jesué Pinharanda *Os Conimbricenses*. Lisbon: Instituto de Cultura e Língua Portuguesa, 1992.
- Quattrone, Paolo "Accounting for God: Accounting and Accountability Practices in the Society of Jesus (Italy, XVI-XVII Centuries)". *Accounting, the social and the political: classics, contemporary and beyond*. Eds. Norman B. Macintosh Trevor Hopper. Oxford: Elsevier, 2005.
- Rodrigues, Francisco, *História da Companhia de Jesus na Assistência de Portugal*. T. 1, 1st vol.: A fundação da província portuguesa: 1540-1560: origens, formação, ministérios. Porto: Livraria Apostolado da Imprensa, 1931.
- _____. *História da Companhia de Jesus na Assistência de Portugal*. T. 2, 2nd vol.: Acção crescente da província portuguesa: 1560-1615: nas letras, na corte, além-mar. Porto: Livraria Apostolado da Imprensa, 1938.
- Roberts, Kimberley S. and Sacks, Norman P., "Dom Duarte and Robert Burton: Two Men of Melancholy". *Journal of the History of Medicine and Allied Sciences*. 9 (1) (1954), pp. 21-37.
- Saffrey, Henri Dominique "L'Homme-microcosme dans une estampe medico-philosophique du seizième siècle". *Journal of the Warburg and Courtauld Institutes*, 57 (1994), pp. 89-122.
- Salatowsky, Sascha *De Anima: Die Rezeption der aristotelischen Psychologie im 16. und 17. Jahrhundert*. Bochumer Studien zur Philosophie 43. Amsterdam: B.R. Grüner, 2006.
- Sander, Christoph "For Christ's Sake. Pious Notions of the Human & Animal Body in Early Jesuit Philosophy & Theology". In: *Human & Animal Cognition in Early Modern Philosophy & Medicine* Pittsburgh, Pa.: University of Pittsburgh Press, 2017.
- Silva, Paulo Carvalho da "Psicologia organizacional e exercício do desejo na Antiga Companhia de Jesus", *Revista de Estudos da Religião*, 4 (2006), pp. 79-95.
- Schmidt, Jeremy "Melancholy and the Therapeutic Language of Moral Philosophy in Seventeenth-Century Thought" *Journal of the History of Ideas*, 65 (4), (2004), pp. 583-601.
- _____. *Melancholy and the Care of the Soul: Religion, Moral Philosophy and Madness in Early Modern England*. Aldershot: Ashgate, 2007.
- Schöner, Erich *Das Viererschema in der antiken Humoralpathologie*. Südhoffs Archiv Beiheft 4. Wiesbaden: Steiner, 1964.
- Simmons, Alison "Jesuit Aristotelian Education: The De anima Commentaries". In: *The Jesuits: Cultures, Sciences, and the Arts 1540–1773*. Eds. J. W. O'Malley et al.. Toronto: Toronto University Press, 1999.
- Sloterdijk, Peter, *In the World Interior of Capital*. Trans. W. Hoban, Cambridge: Polity, 2013.
- Spruit, Leen *Species Intelligibilis: From Perception to Knowledge. II: Renaissance Controversies, Later Scholasticism, and the Elimination of the Intelligible Species in Modern Philosophy*. Leiden New York Köln, E.J. Brill, 1995.

- Tilmouth, Christopher “Burton’s ‘Turning Picture’: Argument and Anxiety in *The Anatomy of Melancholy*”, *Review of English Studies* 56 (2005), 524-549.
- Ullmann, Manfred *Islamic medicine*. Edinburgh: Edinburgh University Press, 1978.
- van der Eijk, Philip J. “‘Rufus’ On Melancholy and its Philosophical Background”, in P.E. Pormann (ed.), *Rufus of Ephesus: On Melancholy*. Tübingen: Mohr Siebeck, 2008, pp. 159-178.
- Vicari, Patricia *The View From Minerva’s Tower: Learning and Imagination in “The Anatomy of Melancholy”*. Toronto, Buffalo, and London: Univ. of Toronto Press, 1989.

RACIONALIDADE E DIALÉTICA HERMENÊUTICA. DE HEGEL A RICŒUR

RATIONALITY AND HERMENEUTICAL DIALECTICS.
FROM HEGEL TO RICŒUR

GONÇALO MARCELO¹

Abstract: The aim of this paper is to reflect, in the context of an investigation on rationality, on what could be something such as a hermeneutical dialectics and to mention some of its traits and domains of application. The paper analyzes the concepts of dialectics and hermeneutics, presenting the strong version of dialectics such as it appears in Hegel and showing in which way, from a reading of ricœurian hermeneutics, it is possible to grasp the specificity of hermeneutical dialectics and how it can expand the notion of rationality.

Keywords: Dialectics; Hegel; Hermeneutics; Rationality; Ricœur

Resumo: O objetivo deste artigo é o de refletir, no contexto de uma investigação sobre a racionalidade, sobre o que poderá ser uma dialética hermenêutica e mencionar algumas das suas características e domínios de aplicação. O artigo analisa os conceitos de dialética e de hermenêutica, apresentando a versão forte da dialética tal como ela aparece em Hegel e mencionando de que forma, a partir de uma leitura da hermenêutica ricœuriana, é possível compreender a especificidade da dialética hermenêutica e os efeitos que ela tem no alargamento da noção de racionalidade.

Palavras-chave: Dialética; Hegel; Hermenêutica; Racionalidade; Ricœur

Résumé: Cet article vise réfléchir, dans le cadre d'une enquête sur la rationalité, sur ce que pourrait être une dialectique herméneutique, et mentionner ses caractéristiques et domaines d'application. L'article analyse les concepts de dialectique et d'herméneutique, présente la version forte de la dialectique hégélienne et montre de quelle manière, à partir d'une lecture de l'herméneutique ricœurienne, il est possible de comprendre la spécificité de la dialectique herméneutique et comment elle peut élargir la notion de rationalité.

Mots-clés: Dialectique; Hegel, Herméneutique; Rationalité; Ricœur

¹ Unidade I&D CECH, Universidade de Coimbra. Católica Porto Business School. e-mail: goncalomarclo@gmail.com. ORCID: 0000-0002-7779-4190.

Este trabalho foi financiado por fundos nacionais através da Fundação para a Ciência e a Tecnologia: Bolsa de Pós-Doutoramento (SFRH/BPD/102949/2014), contrato de norma transitória assinado ao abrigo do DL57/2016 e projeto estratégico do CECH (UIDB/00196/2020).

1. Introdução

O objetivo deste artigo é o de refletir, no contexto de uma investigação sobre a racionalidade, sobre o que poderá ser uma *dialética hermenêutica* e mencionar algumas das suas características e domínios de aplicação. Ao fazê-lo, o artigo recorre, portanto, a conceitos com uma carga semântica simultaneamente muito extensa e muito precisa, e com ampla presença na história da filosofia. Assim, antes de enfrentar diretamente a possível definição de tal projeto, importa relembrar, de forma sucinta, algumas das características principais dos conceitos de dialética e de hermenêutica. Fazê-lo seria sem dúvida uma tarefa que excederia os limites de um breve artigo, caso não se concentrasse sobretudo na apropriação particular que deles é feita por dois autores maiores da história da filosofia, a saber, G. W. F. Hegel e Paul Ricœur, cujas filosofias considerarei aqui como sendo paradigmáticas dos modelos de racionalidade (dialética e hermenêutica) que aqui são discutidos.

Uma das minhas teses, parcialmente desenvolvida na senda de Ricœur, consistirá em afirmar que, a ser possível um projeto dialético, hoje, esse projeto terá de ser hermenêutico. Mas para que isso possa ser entendido teremos de partir de uma delimitação negativa apoiada por uma breve exploração semântica. E, no que diz respeito à dialética o caminho do possível terá que ser traçado, ponhamo-lo nestes termos, após uma travessia do impossível.

Assim sendo e após esta introdução, a segunda parte do artigo introduz, de forma muito breve, a relevância da discussão sobre os modelos de racionalidade. Parte do objetivo é de o enfatizar a importância de reconhecer a pluralidade semântica das noções de “razão” ou de “racionalidade” para as compreender de uma forma que vá para lá das concepções dominantes hoje em dia, e que tendem a reduzir a racionalidade às suas instanciações científicas ou económicas. A terceira secção foca-se na noção de dialética, tecendo algumas breves considerações sobre a forma como era compreendida na tradição filosófica antes de Hegel para, depois, apresentar a dialética hegeliana, sobretudo como ela aparece na *Enciclopédia*. Na quarta secção do artigo, é feita uma apresentação sucinta da noção de hermenêutica, sobretudo a partir da forma como ela é apropriada por Ricœur, e de alguns dos seus traços e ramificações, incluindo a sua ligação com o perspectivismo. Na quinta secção, tendo como pano de fundo a questão da finitude da compreensão, mostro o projeto hermenêutico como sendo, fundamentalmente, uma afirmação da finitude de alguma forma colocada *contra* Hegel e a possibilidade de uma dialética como movimento da totalidade até ao saber absoluto. Nesta secção apresenta-se o projeto de uma “dialética hermenêutica” como transformação possível da dialética, enfraquecendo as suas pretensões de totalidade mas, ao mesmo tempo, abrindo-a à pluralidade perspectivista do conflito de interpre-

tações. Finalmente, na sexta secção do artigo, tiram-se as consequências da passagem da noção de racionalidade no crivo da dialética hermenêutica e, em seguida, apresentam-se as breves conclusões do artigo.

2. A pluralidade semântica da racionalidade

A filosofia está intrinsecamente relacionada com o exercício e a definição de algo como a racionalidade, como é evidente pelo menos desde Platão. Que essa definição exige um esforço de depuração e análise crítica, também isso é impossível de ignorar, pelo menos desde Kant. Contudo, seria inocente pensar que, de cada vez que falamos de “razão” ou “racionalidade” o sentido a que aludimos tem o mesmo referente, ou mesmo que haja, ou possa haver, consenso absoluto sobre o sentido destes termos. Na verdade, aquilo a que chamamos “razão” ou “racionalidade”, e que definimos por contraposição ao “irracional” – seja isso, de forma genérica, o “sem-sentido” ou, no domínio da consciência, o “inconsciente” ou “pulsional” ou ainda, no domínio da ação, a violência ou o comportamento aparentemente sem motivo subjacente – tem não só sentidos diferentes, como também uma história na qual se digladiam diferentes possibilidades.

Em relação a este complexo de problemas importa sublinhar, para se tornar claro aquilo de que falamos quando invocamos a racionalidade, que é preciso definir da forma mais rigorosa possível aquilo que por ela entendemos; mas também importa ou pelo menos é essa uma das minhas teses, importa respeitar um certo grau de indeterminação desta noção. Isto é, e contra qualquer tentativa demasiado positivista de ancorar a noção numa alegada objetividade inescapável, é preciso lembrar que a racionalidade admite definições alternativas e que estas divergem em relação aos âmbitos em que incidem (teórico ou prático, individual ou social, etc.), aos objetivos que se lhes deparam (alcance epistémico, orientação da ação individual, possibilidade do vínculo intersubjetivo nas suas diversas modalidades, da racionalidade discursiva à coordenação da ação...) e aos valores de que se reclamam (certeza epistémica, eficácia / eficiência, maximização da utilidade esperada, por um lado; ou, por outro, consenso ou acordo intersubjetivo, emancipação / libertação da opressão... as possibilidades são múltiplas). Aquilo para que aqui chamo a atenção, entenda-se, é para a existência de uma pluralidade semântica não só *de facto* mas também por direito, quase inelutável.

Ora, uma das consequências desta pluralidade semântica, bem como do reconhecimento de que a racionalidade tem uma história e que alguns dos seus sentidos podem apontar para objetivos diferentes e por vezes mesmo antitéticos, é a de combater o fechamento ilegítimo do seu sentido (como

se ele fosse unívoco e totalmente objetivo) sem, no entanto, fazer dela uma noção tão extensa que esse sentido inevitavelmente se diluiria. Por um lado, tem de se impedir que a racionalidade se torne omnienglobante e funde projetos ilusórios; mas, por outro, também não se pode deixar que ela seja capturada por usos demasiado estreitos que se pretendam absolutos.

O segundo aspeto, o da reificação de aspetos unilaterais de possíveis definições de racionalidade que se pretendam exclusivas, é algo que pretendo combater com estas observações sobre a historicidade e pluralidade semântica desta noção. De forma mais concreta, e apoiando-me na tradição da teoria crítica, gostaria também de lembrar que, ao longo da história, algumas definições da razão podem tornar-se tão dominantes que tendem a obnubilar as suas alternativas possíveis, e que isso tem consequências sociais perniciosas. É esse o caso da onnipresença da razão instrumental, a qual acaba por se tornar fonte de dominação a vários níveis. Parte do meu objetivo geral é o de lembrar que existem hoje dois usos socialmente dominantes da noção de racionalidade, e que a reduzem ou aos resultados da tecnociência, ou à compreensão do comportamento como sendo auto-interessado, sobretudo na esfera económica, e que é preciso mostrar até que ponto estes dois usos não são suficientes para abarcar tudo o que de relevante se pode compreender como sendo “racional”.

Voltarei a esta problemática na última secção do artigo. Para a enfrentar de forma mais adequada, é preciso ter em conta dois aspetos. Primeiro, a forma como estes usos dominantes da razão se naturalizam e pretendem ser exclusivos. Segundo, um método possível para os desnaturalizar e restaurar à noção de racionalidade a abertura à pluralidade semântica que lhe deve pertencer por direito. É que ela não é, em si, evidente. E neste artigo estou a sugerir que algo como uma dialética hermenêutica pode ser uma via adequada para levar a cabo essa desnaturalização. Até porque ambas estas noções remetem, à sua maneira, para outros tantos modelos de racionalidade – i.e., respetivamente, para uma racionalidade dialética, e para uma racionalidade hermenêutica, sendo que cada uma delas visa um objetivo ambicioso, ora a totalidade sistemática (no caso da versão forte da dialética, a hegeliana-marxista) ora um horizonte fugidio de sentido que se pretende aberto e plural.

Ao mesmo tempo, é preciso evitar a senda ilusória de um possível projeto racional, o que também corresponde a outro sentido da dialética presente na história da filosofia. Por conseguinte, ao investigar uma “dialética hermenêutica” o artigo mostra como a dialética que eventualmente vise a totalidade tem de poder ser tornada simultaneamente mais modesta mas não menos produtiva ao passar pelo crivo hermenêutico; e tentar-se-á argumentar, posteriormente, em que medida isto é benéfico para a nossa compreensão da multiplicidade semântica da racionalidade. Mas comecemos, então, pela dialética.

3. Dialética

A noção de dialética tem uma longa história na filosofia. Assume contornos diversos em diferentes autores. Para resumir de forma simplificada, apontemos três dos seus sentidos mais correntes: a dialética como arte do diálogo (quer a ênfase esteja na competição agónica ou no diálogo como plataforma de cooperação e entendimento), a dialética como arte da ilusão, e a dialética como produção criativa resultante da autodeterminação recíproca de elementos contrários, quer isto seja entendido como um processo fragmentário e contingente, ou como o desenvolvimento necessário de uma totalidade que se expressa e se torna consciente, conhecendo-se a si mesma em virtude do próprio movimento dialético.

Se fizermos fé na versão apresentada por Aristóteles nos *Tópicos*, a dialética é pelo menos tão antiga quanto Zenão de Eleia (embora Giorgi Colli² avance a hipótese de que já estaria em Parménides), onde aparece precisamente como arte competitiva da discussão; desde o início, a este sentido fraco da dialética como discussão estava associada à possibilidade de um significado ontológico forte; se há dialética em Parménides e Zenão, ela não pode ser dissociada da possibilidade de pensar duas vias, a do Ser e a do não-ser e, mesmo que se opte pelo caminho do Ser, há que ter em conta a pensabilidade do próprio não-ser no seio do Ser³. A conotação metafísica da dialética ou, se preferirmos, do conflito e das suas expressões metafóricas (como por exemplo a metáfora da *discórdia*) aparece de forma totalmente explícita em Heraclito, quando afirma que a guerra (o *polemos*) é mãe e rainha de todas as coisas e quando faz depender o equilíbrio do universo do próprio conflito⁴. No *Fedro* de Platão ela aparece como a arte do discurso, sendo que o bom dialético é aquele que sabe compor o discurso, cortando ou acrescentando onde é preciso⁵; nos Sofistas, e sobretudo em Górgias⁶, o aspeto conflitual,

² Giorgi Colli, *O Nascimento da Filosofia*, trad. Artur Morão (Lisboa: Edições 70, 1998), 66.

³ Parménides, *Da Natureza*, trad. José Trindade Santos (Queluz: Alda Editores, 1997).

⁴ Não existe consenso sobre o que faria verdadeiramente parte dos escritos (ou sobre o que, tendo sido legado pela tradição, é na verdade apócrifo) de Heraclito nem qual a forma de os organizar. Neste caso, sigo a tradução de Charles Kahn, *The Art and Thought of Heraclitus. An edition of the fragments with translation and commentary* (Cambridge: Cambridge University Press, 1981) e, nomeadamente aos fragmentos LXXXII e LXXXIII. Nestes fragmentos, como argumenta Kahn, existe uma forte ressonância semântica entre as noções de conflito (*eris*) e guerra (*polemos*) e, noutros fragmentos (como o LXXVIII), uma aproximação à noção de dialética enquanto algo como uma concórdia discordante.

⁵ Platão, *Fedro*, trad. José Ribeiro Ferreira (Lisboa: Edições 70, 2009), 265 e.

⁶ Veja-se Maria José Vaz Pinto, *A Doutrina do Logos na Sofística* (Lisboa: Colibri, 2000).

instrumental e destrutivo da dialética assume um apogeu que levaria autores posteriores a tender a identificá-la precisamente como uma arte do engano, da não-verdade; uma arte entendida como retórica, no sentido pejorativo. Colli avança a hipótese segundo a qual, na transição do período arcaico para o período clássico na Grécia, a dialética nasce como um agonismo humano, demasiado humano. Assim que o contexto religioso pagão começa a perder alguma influência e, por conseguinte, surge uma espécie de relativismo associado à sofística (mas que na realidade é anterior, se nos lembrarmos dos fragmentos de Xenófanes), os gregos descobrem uma forma de competição puramente humana⁷; simultaneamente, e de forma paradoxal, o discurso começa a tornar-se cada vez mais abstrato e começam a buscar-se formas de universalização e abstração mais racionais: nesse sentido, o próprio nascimento da lógica poderia ser visto como um desenvolvimento da dialética; os predicados universais, ou categorias, como já encontramos em Aristóteles, poderiam ser vistos como um desenvolvimento ulterior de uma arte já nascida com Zenão.

Se mudarmos radicalmente de perspetiva e avançarmos mais de 20 séculos, a noção de dialética continua a assumir um papel fulcral para Kant, Hegel ou Marx; em Kant ela ocupa uma parte extensíssima e especialmente complexa da *Crítica da Razão Pura*, nomeadamente a dialética da razão pura⁸, cujo coração argumentativo se encontra nas famosas antinomias da razão e no resultado crítico: a crítica kantiana é uma delimitação negativa precisamente por traçar os limites daquilo que nós *não* podemos legitimamente aspirar conhecer. Nesse sentido a dialética é, um pouco como em Aristóteles, a arte da ilusão; o esforço crítico, para Kant, é o da remoção de um obstáculo – ao livrarmos a razão da ilusão a filosofia fica livre para se poder desenvolver em terreno mais seguro.

No entanto, a versão mais forte e ambiciosa de dialética, a dialética em sentido especulativo, a dialética sedutora e omnienglobante ainda que um tanto ou quanto alucinante, é com certeza a versão apresentada por Hegel e, em sentido mais ou menos invertido, por Marx. Na minha opinião, a noção de dialética que ainda hoje nos marca, na qual por vezes nos tentamos inspirar mas que na esmagadora maioria das ocasiões os comentadores acabam por rejeitar, é a noção marxista-hegeliana.

Mas o que significava então a dialética para Hegel e Marx? Começemos por Hegel. As formulações mais claras e precisas do método dialético encontram-se nas duas versões da *Lógica*; é-me impossível entrar com detalhe na *Ciência da Lógica* e por isso referir-me-ei apenas aos parágrafos 79

⁷ Colli, *Nascimento*, 83-91.

⁸ Immanuel Kant, *Crítica da Razão Pura*, trad. de Manuela Pinto dos Santos e Alexandre Fradique Morujão (Lisboa: Gulbenkian, 2001), 295-571.

a 83 da chamada “pequena lógica” que é parte integrante da *Enciclopédia*⁹. Importa dizer que o objetivo de Hegel é ambicioso; se, como a *Filosofia do Direito* defende, o racional é real (ou, mais exatamente, atual, *Wirklich*) e apresenta uma estrutura que é necessária, então a lógica deve poder demonstrar, quase por definição, esta estrutura de forma conceptual. Assim, a lógica é tida como uma prova dialética em sentido estrito. No parágrafo 81 da *Enciclopédia*¹⁰ aparece uma definição formal da dialética como o momento da *Aufhebung* das determinações finitas captadas pelo entendimento e a transição destas determinações para os seus opostos; na adição ao parágrafo, Hegel explica também qual a diferença entre esta definição e a forma como a dialética tinha sido compreendida anteriormente: Hegel quer precisamente ir para lá do momento meramente subjetivo, ou do entendimento divisor (expressão normalmente usada por Hegel e associada, em sentido pejorativo, a Kant). Aquilo a que Hegel chama a “determinidade da dialética” é, para ele, o processo *imanente* através do qual o carácter finito e limitado das determinações do entendimento se apresenta como sendo a própria negação delas mesmas¹¹; tudo o que é finito deve ir para lá de si mesmo; o princípio da progressão “científica” é, por conseguinte, a conexão imanente e necessária do próprio conteúdo da ciência da lógica. A dialética é o movimento e a transformação das coisas elas mesmas, do real, do espírito que se desenvolve e sai de si para, exprimindo-se e conhecendo-se, voltar a si; o que é *an sich* deve tornar-se *für sich*.

Hegel caracteriza este processo em termos extremamente fortes como sendo o princípio de toda a vida, todo o movimento e toda a ciência. Importa acentuar, nesta definição, a importância da negatividade, daquilo a que Hegel por vezes chama o *trabalho do negativo*, mas também da positividade, isto é, do resultado do processo dialético. Hegel sublinha com veemência que a dialética se distingue do ceticismo na medida em que é uma *negação determinada*¹²; aquilo que é negado sobrevive, de uma forma transformada, no

⁹ G. W. F. Hegel, *Enciclopédia das Ciências Filosóficas em Epítome – vol 1*, trad. Artur Morão (Lisboa: Edições 70, 2018).

¹⁰ Hegel, *Enciclopédia*, §81.

¹¹ Veja-se, na tradução de Artur Morão: “A dialética, pelo contrário, é este ir-além *imanente*, em que a unilateralidade e a limitação das determinações do entendimento se apresentam como aquilo que ela é, a saber, como a sua negação. Todo o finito é isto: suprimir-se a si mesmo. O [elemento] dialético forma, pois, a alma motriz do progresso científico e é o princípio mediante o qual unicamente a *conexão* e a *necessidade imanentes* penetram no conteúdo da ciência, da mesma maneira que nele reside em geral a elevação verdadeira, não extrínseca, sobre o finito.” Ibid., §81, 134.

¹² “1) A dialética tem um resultado *positivo*, porque possui um *conteúdo determinado*, ou porque o seu resultado não é o *nada vazio e abstrato*, mas a negação de *certas determinações*, que estão contidas no resultado justamente porque este não é um *nada*

novo desenvolvimento. O resultado não é, portanto, abstrato, mas concreto: não chegamos a uma unidade formal, mas a uma unidade de determinações distintas.

O problema que se coloca aqui é, obviamente, o da finitude ou infinidade do ato da compreensão. Hegel pretende captar nada menos que o movimento da *totalidade*; mas eis um ato que transcende obviamente os limites da experiência possível e que, por conseguinte, para Kant seria ilegítimo. É preciso não esquecer que quer na *Enciclopédia* quer na *Fenomenologia do Espírito* o fim é chegar à perspectiva do *Saber Absoluto*¹³ através do trabalho do conceito. Em certo sentido, a *démarche* da fenomenologia hegeliana é mais compreensível que a da Lógica; na *Fenomenologia*, trata-se de traçar uma história dos obstáculos que o espírito tem de ultrapassar para chegar ao conhecimento de si; trata-se, portanto, do desenvolvimento filosófico da consciência de forma dialética; no entanto, como se torna claro mais tarde, a *Fenomenologia* mais não era que a introdução ao próprio sistema, ou, noutros termos, a formação do próprio sistema tal como ele aparece à consciência. Nesse sentido, poderia ser descartada assim que o sistema tivesse sido compreendido conceptualmente; a *Fenomenologia do Espírito* é um processo de aprendizagem, um pouco como o *Tractatus* de Wittgenstein: uma vez que tenhamos chegado ao último patamar, podemos deitar fora a escada de que nos servimos para lá chegar¹⁴.

Como é fácil de compreender, Hegel não é propriamente um perspectivista; o desenvolvimento do sistema não é contingente, mas necessário. E o mesmo se pode dizer no caso de Marx. A inversão materialista não esconde, de resto, a manutenção do determinismo. A principal diferença da *Aufhebung* marxista, em relação à hegeliana, é que em Marx a tensão entre conservação e superação do momento anterior no momento seguinte perde-se um pouco; a *Aufhebung* é, em Marx, uma superação sem conservação, uma superação prática¹⁵. As leis de evolução da história continuam lá, mas o *telos* é ob-

mediato, mas um resultado. 2) O racional é, pois, se bem que algo de pensado, e também de abstrato, ao mesmo tempo um *concreto*, porque não é *unidade simples e formal*, mas unidade de *determinações diversas*.” Ibid., §82, 134.

¹³ Nas palavras de Hegel: “o saber absoluto, ou o espírito que se sabe como espírito”. Hegel, *Fenomenologia do Espírito*, trad. Paulo Meneses et al (Petrópolis: Vozes, 1999) p. 220.

¹⁴ Ludwig Wittgenstein, *Tratado Lógico-Filosófico*, trad. de M. S. Lourenço (Lisboa: Gulbenkian, 2002), §6.54, 142.

¹⁵ E é por a superação ser prática que o plano de efetivação da evolução histórica se transfigura de Hegel para Marx. Com efeito, poderíamos dizer que este passa a ser um plano de imanência; não contando com a figura da “astúcia da razão” e pretendendo evitar a ganga metafísica do Espírito, Marx acaba por fazer depender a revolução da ação humana – o que não, aliás, incompatível com uma visão forte das leis da história. É preciso não esquecer as pretensões de “cientificidade” do materialismo dialético – e, como é evidente,

viamente adiado. Nesse sentido, pelo menos numa interpretação ortodoxa, mesmo as revoluções são o resultado da própria história, i.e., os momentos nos quais as contradições infraestruturais entre as forças produtivas e os detentores dos meios de produção atingem pontos de não retorno. Em certo sentido, o materialismo dialético, embora já não pretenda ser idealista, acaba por ser uma continuação da dialética da totalidade por outros meios. E a estas duas versões podemos por conseguinte chamar a dialética em sentido *forte*.

4. Hermenêutica

Tal como a dialética, também a hermenêutica, enquanto teoria ou arte da interpretação, é uma disciplina antiga e de longos pergaminhos. Ricœur, no famoso curso sobre hermenêutica ministrado em Lovaina, relembra-nos que a palavra “hermenêutica” surge em Platão para designar a exegese de passagens obscuras de textos sagrados, adquire no período helenístico o significado de tradução ou explicação de textos estrangeiros ou do passado, sobrevive ao longo de toda a história da idade média na forma da exegese cristã, e volta a ser tematizada pela filosofia alemã a partir dos séculos XVIII e XIX¹⁶.

A questão da definição da hermenêutica (seja em termos metodológicos, seja em termos estritamente ontológicos) acabou por ocupar, nos últimos séculos, obras de autores como Schleiermacher, Dilthey, Heidegger, Gadamer ou Ricœur. Entre estes, uma certa divisão pode ser estabelecida entre aqueles que consideram a hermenêutica como uma filosofia fundamental, cujo escopo é eminentemente ontológico, e aqueles que preferem enfatizar os aspetos metodológicos e epistemológicos. Se, por um lado, Dilthey acentua o aspeto metodológico da hermenêutica enquanto compreensão nas ciências do espírito (com especial ênfase na História), por oposição à explicação nas ciências da natureza, Heidegger e Gadamer, por outro lado, colocam-se a montante das questões metodológicas e focam-se na constituição ontológica da compreensão, entendida como interpretação do ser. Por conseguinte, Heidegger e Gadamer contribuem pouco para a definição da tarefa hermenêutica em termos metodológicos, mas mudam radicalmente as condições de possibilidade de uma tal tarefa, porque a vinculam decisivamente à existência; para além disso, orientam a pesquisa hermenêutica para a linguagem, na medida em que o ser que pode ser compreendido é o ser que se expressa na linguagem.

rejeitar estes pressupostos não belisca em nada a fertilidade das análises da filosofia prática marxiana (e nomeadamente as da alienação ou do fetichismo da mercadoria) nem da lógica de funcionamento do capital.

¹⁶ Paul Ricœur, *Cours sur l'herméneutique* [curso policopiado] (Louvain: Institut Supérieur de Philosophie, 1971), 2-3.

Por seu lado, parte da originalidade de Ricœur consiste em conceber de forma bastante mais inclusiva a relação entre verdade e método. Isto é, embora vincule a hermenêutica ao sentido e o sentido à existência, considerará que a explicação é essencial para a compreensão do sentido e, por conseguinte, reintegrará as preocupações metodológicas na busca desse mesmo sentido. Por outras palavras, e para recorrer à fórmula que Ricœur usava para condensar o seu posicionamento nesta questão, “explicar mais é compreender melhor” o que, no fundo, significa que a tarefa da compreensão inclui segmentos explicativos – a famosa “via longa” ricœuriana – no seu próprio fito.

Ora, aquilo que me parece interessante sublinhar nesta visão hermenêutica de Ricœur é que ela nem se limita ao conjunto de hermenêuticas regionais dentro das quais aquilo que importa são as regras de interpretação de texto próprias a dada área disciplinar – como a hermenêutica jurídica ou a hermenêutica dos textos sagrados – nem, por outro lado, insiste numa ontologia que ignorasse estas mesmas hermenêuticas regionais e as suas especificidades metodológicas. Pelo contrário, aquilo que está em causa na é elaborar uma teoria hermenêutica geral e multifacetada, que tenha em conta simultaneamente o polo do sujeito (o “mundo do leitor”) e o do objeto (o “mundo do texto”). Também são tidas em conta as condições de pertença / de enraizamento do sujeito, bem como a suficiente distanciância que é necessária em relação ao objeto – para, por exemplo, se exercer o esforço crítico – o que acaba por resultar na descrição da co-criação dinâmica e contínua quer do sujeito, quer do texto, no ato da interpretação.

O ponto onde me parece interessante chegar é o seguinte: em tal teoria hermenêutica está sempre em causa um certo tipo de perspectivismo¹⁷ no qual se enfatiza, por um lado, a intrínseca abertura do sentido (o sentido da obra é tão mais rico quanto mais leituras interessantes se lhe juntarem) mas, por outro, a necessidade de enquadrar este mesmo perspectivismo dentro dos limites das regras que lhe correspondem: sendo verdade que quanto mais pontos de vista que “façam sentido” mais rica será a descrição dos fenómenos, também o é que nem todas as interpretações se equivalem. Assim, há uma relação específica entre o horizonte da compreensão de um dado fenómeno, tomado como um todo, e a validação específica das interpretações contingentes do mesmo, e que, dentro da lógica de uma prova experiencial, reconduz o novo dado aos procedimentos de verificação que validam ou invalidam essa mesma interpretação, a remetem para o domínio do sem-sentido ou a aceitam à luz da probabilidade que lhe pode ser atribuída.

Assim, o polo da pertença é reconhecido para recordar que nenhuma interpretação nasce no vazio: ela é sempre fruto de uma condição de per-

¹⁷ Gonçalo Marcelo, “Perspectivismo e Hermenêutica”, *Impulso* vol. 24, n. 59 (2014), 51-64. DOI: <http://dx.doi.org/10.15600/2236-9767/impulso.v24n59p51-64>

tença histórica, de recuperação de tradições, de inserção numa comunidade de interpretação onde problemas semelhantes já foram pensados antes e na qual o esforço de pensamento não é feito só de ruturas, mas também de continuidades que são a própria condição de possibilidade para que a própria tarefa interpretativa continue e se renove a cada momento. Mas o polo da distanciação é igualmente importante para impedir que a interpretação mais não seja que uma repetição ao infinito do previamente dado e, mais do que isso, para que a apropriação possa igualmente ser rejeição, isto é, para que cada um possa exercer, na medida do possível e em diferentes graus, a tarefa da crítica, tendo em conta os critérios que lhe pareçam adequados; o pensamento próprio só pode, portanto, efetivar-se na medida em que possa haver inovação em relação à tradição e distanciamento ou recuperação em relação à pertença, na exata medida de um juízo particular e reflexivo.

Contudo, entre estes dois tipos de atitude filosófica, a dialética e a hermenêutica, que tipo de relação, se é que alguma, pode haver? À primeira vista, poderão parecer completamente contraditórios, mas ver-se-á em que medida esse juízo não tem de ser definitivo.

5. Dialética Hermenêutica

Importa compreender até que ponto existe uma dificuldade de princípio em conciliar estes dois tipos de atitude filosófica, pelo menos se tomarmos a dialética no seu sentido forte. É que, na senda de Heidegger, o ato hermenêutico é constitutivamente finito; nesse sentido, existe algo da herança kantiana que sobrevive no impulso hermenêutico. Porém, como se pôde perceber na versão forte da dialética, esta tende para o Absoluto e, mais, a conceber a sua posição enquanto objeto da reflexão, o que é uma violação explícita mas voluntária dos limites impostos pelas antinomias kantianas. Por conseguinte, e como Ricœur repete diversas vezes: entre a hermenêutica e o Saber Absoluto, há que escolher.

No entanto, a pergunta que podemos colocar é a seguinte: será que entre a dialética e a hermenêutica também teremos necessariamente de escolher? Assumindo que, pelo menos no que diz respeito aos limites da reflexão, Kant tem razão contra Hegel, teremos por isso necessariamente que renunciar Hegel? Ricœur, na senda de Weil, falava de um kantismo pós-hegeliano¹⁸ e, até certo ponto, parecia indiciar que sim; esse é o motivo pelo qual, no terceiro tomo de *Temps et Récit*, enfatiza que já não pensamos como Hegel

¹⁸ Paul Ricœur, “La liberté selon l’espérance”, in: *Le conflit des interprétations* (Paris: Seuil, 1969), 403.

mas *depois* de Hegel¹⁹; em relação ao sistema, qualifica-o de tentação e, tendo em conta a necessidade de evitar ceder a essa tentação, menciona que é necessário fazer o “luto de Hegel”. Nisto, é talvez acompanhado por um diagnóstico de Foucault que, na *Ordem do Discurso*, assinala que toda a nossa época, seja através da lógica ou da epistemologia, através de Marx ou de Nietzsche, tenta escapar a Hegel²⁰. Neste caso, é interessante constatar que o diagnóstico é realmente *tenta* escapar, uma vez que o exercício não é nem fácil nem garantido.

A verdade é que, no caso de Ricœur, apesar da anunciada renúncia a Hegel na década de 1980, a presença de temas hegelianos é constante, não só antes, como depois da suposta renúncia. Nesse sentido, parece-me, embora Ricœur não o admita, que na sua filosofia existe tanto hegelianismo pós-kantiano quanto kantismo pós-hegeliano. E isto, provavelmente, por boas razões. Aquilo que de Kant vence em Ricœur é o que Ricœur chamava, precisamente, uma filosofia dos limites e, daí, a rejeição das noções de sistema e conhecimento absoluto; como aludimos acima, o conhecimento, na hermenêutica, é fragmentário e muitas vezes perspectivístico. No entanto, também há, tem de haver, algo de Hegel que vence. E o que vence, na minha opinião, é uma versão reformulada da dialética; precisamente uma dialética à qual podemos chamar hermenêutica, e que tem como noção principal o conflito de interpretações²¹.

No contexto da filosofia ricœuriana, parte do debate entre Kant e Hegel é aquele que tem lugar entre uma filosofia com pretensões sistemáticas, em sentido forte, e a filosofia dos limites. E não há dúvida que, nesse contexto, é Kant que fornece a delimitação dentro da qual ela se exerce. Porém, poder-se-ia perguntar: uma vez estabelecidos os limites, que metodologia adotar para poder aspirar legitimamente a produzir conhecimento válido e descrever da forma mais adequada possível os fenómenos com que nos deparamos?

A verdade é que, para Ricœur, o formalismo da filosofia kantiana e até a sua espécie de idealismo prático, só nos conseguem levar até certo ponto. É evidente que o resultado da operação crítica de depuração daquilo que de legítimo ou ilegítimo há na nossa aspiração de conhecer é um primeiro passo importantíssimo, porquanto a distinção kantiana entre o que pode legitimamente ser conhecido *versus* aquilo que só pode ser pensado mas não transformado em objeto de conhecimento evita uma fonte específica de ilusão para a qual parecemos estar constitutivamente direcionados. E, por isso, o duplo resultado da crítica levado a cabo na *Crítica da Razão Pura* é fulcral: ao remover um obstáculo e apontar o domínio da ilusão transcendental (resultado

¹⁹ Paul Ricœur, *Temps et récit tome III, le temps raconté* (Paris: Seuil, 1985), 372.

²⁰ Michel Foucault, *L'ordre du discours* (Paris: Gallimard, 1971), 74.

²¹ Paul Ricœur, *Le conflit des interprétations. Essais d'herméneutique* (Paris: Seuil, 1969).

negativo) o resultado positivo da crítica é abrir o caminho para a produção de conhecimento legítimo. Contudo, as modalidades desse conhecimento legítimo têm, até certo ponto, de permanecer abertas, e é evidente que elas têm de ir para lá do modelo da física newtoniana que serve de base de inspiração a Kant e até do conhecimento típico das ciências naturais. Para além disso, e se nos ativermos ao modelo de racionalidade prática apresentado por Kant, aquilo que encontramos é um modelo objetivista e universalista – certamente derivado dos pressupostos típicos da ciência moderna e que fundam o modelo de racionalidade teórica da primeira *Crítica* – que também tem os seus problemas e limitações.

Por todas estas razões, parece-me que há algo do modelo dialético que sobrevive em Ricœur e que é parcialmente através dessa dialética, que é uma dialética hermenêutica, que se declina a pluralidade interpretativa e a produção inovadora de conhecimento nesta filosofia – a dialética hermenêutica é metodologicamente alimentada pelo instrumento heurístico que é o conflito de interpretações e cujo resultado é um alargamento de perspectiva²², algo como uma forma de pensar alargada.

Por conseguinte, renunciar à criatividade dialética, ao movimento do próprio pensamento, seria abdicar de uma fonte poderosíssima para captar a realidade e alargar a nossa perspetiva. Para além disso, esta dialética é igualmente enraizada no aspeto dialógico que é propriamente prático, e cuja inspiração também é hegeliana. Portanto, renunciar a todas as análises de Hegel seria perder um conjunto de descrições e intuições valiosíssimas sobre a constituição da intersubjetividade, a eticidade concreta e relacional das comunidades históricas já constituídas, os processos de reconhecimento, ou o nascimento e morte de instituições sociais, e que, em conjunto, são um importante corretivo à excessiva ênfase kantiana numa autonomia desenraizada e autossuficiente. E a verdade é que, apesar da professada renúncia... Ricœur volta a todos estes temas ao longo da sua carreira, e de forma particularmente incisiva em *Soi-même comme un autre*²³ e *Parcours de la reconnaissance*²⁴.

É preciso enfatizar este carácter dialógico e prático uma vez que ele funda igualmente a abordagem hermenêutica da sociedade. Com efeito, aquilo que aqui é sublinhado é a forma como a constituição da identidade pessoal depende das redes de interação com outrem, com as instituições e com as tradições vivas que compõem a sociedade enquanto tal. Assim, o paradigma hermenêutico ilumina igualmente a tessitura simbólica que constitui a própria sociedade e convida a que se leia a ação “como um texto”, reiterando,

²² Gonçalo Marcelo, “From Conflict to Conciliation and back again: some notes on Ricœur’s dialectic”, *Revista Filosófica de Coimbra* n.º 38 (2010), 341-366.

²³ Paul Ricœur, *Soi-même comme un autre* (Paris: Seuil, 1990).

²⁴ Paul Ricœur, *Parcours de la reconnaissance* (Paris: Stock, 2004).

como o faz Michael Walzer, que a filosofia social precisa de “inventar” ou “descobrir” muito pouco uma vez que a maior parte dos valores que guiam as nossas práticas já existem na nossa realidade social. Aquilo de que se trata é, a cada vez, de os reinterpretar o melhor possível.

6. A Racionalidade no Crivo da Dialética Hermenêutica

Voltemos ao ponto de partida deste artigo. Em que medida é que uma dialética hermenêutica pode contribuir para alargar a perspectiva sobre o que conta como sendo “racional”, e porque é que isso é importante? Em primeiro lugar, é preciso lembrar que o que conta como sendo ou não racional é fruto de uma evolução histórica e está sujeito a alterações. Basta olhar para a história da ciência e perceber a dialética que se estabelece entre a lógica da prova inerente à descoberta científica e a validação que é produzida no interior do sistema de crenças que é próprio de cada “paradigma” científico (para usar a terminologia kuhniana) – essa história é feita de ruturas.

Em segundo lugar, e trazendo de novo à colação a perspectiva própria de uma teoria crítica – a saber, aquela que toma como ponto de partida da análise social a realidade efetivamente constituída e, nesta, as relações de dominação, injustiça, e desvio da possibilidade de um “progresso moral” – sublinhe-se que o reconhecimento da contingência histórica e pluralidade semântica da própria razão não impede a constatação de que, em dados momentos, determinado uso da razão, ao tornar-se dominante, produz efeitos sociais perniciosos. É o caso, como já foi invocado, de uma visão da racionalidade prática que a reconduza à maximização da utilidade esperada e, a partir daí, tacitamente legitime ou até mesmo naturalize o comportamento auto-interessado, com todas as consequências de erosão do vínculo social que isso pode acarretar. Ou ainda, reitere-se, da perda de legitimidade do tipo de reflexão levado a cabo por perspectivas disciplinares minoritárias – tipicamente, as das Humanidades – ou até mesmo da “ciência fundamental” face aos resultados da tecnociência. E quando estamos perante tal estado de coisas, parece-me que levar a cabo uma crítica desses aspetos unilaterais e deturpados de uma racionalidade meramente alegada é uma tarefa que apela a uma crítica fundamental²⁵.

Em terceiro lugar, é preciso clarificar que uma crítica da razão não redunde num apelo ao irracional e que um alargamento da razão não equivale a um relativismo mole. Falar de racionalidade ainda implica determinar critérios, e invocar um paradigma hermenêutico ainda requer que se possam aplicar

²⁵ Gonçalo Marcelo, “Ricœur e a Tarefa Filosófica de uma Crítica da Razão”, *Dissertatio. Revista de Filosofia*, vol. Suplementar 8 (2018), 54-73.

esses mesmos critérios para distinguir as interpretações adequadas, aquelas que dão a ver e conferem sentido, do puro sem-sentido ou da falsidade. Não é demais reiterar esta evidência num momento em que o viés de auto-confirmação leva muitos atores sociais a resvalar no verdadeiro irracional e a enredarem-se voluntariamente numa *doxa* autoimposta que se furta a qualquer esforço de verificação ou validação.

Posto isto, em que medida é que a racionalidade sai transformada da passagem pelo crivo da dialética hermenêutica? Parece-me importante sublinhar alguns aspetos. Esta passagem permite, por assim dizer, um desconfinamento da razão dos seus aspetos unilaterais enfatizados anteriormente. Na medida em que este for um processo crítico, ele será, sobretudo, o de uma racionalidade plural sempre em busca das melhores interpretações possíveis do seu significado. Sendo uma racionalidade hermenêutica, ela será também enraizada, não abstrata, partindo sempre da realidade social concreta e a ela voltando para a transformar, não fazendo abstração da sensibilidade, e uma racionalidade cujas regras serão sobretudo experienciais. Nela, ainda haverá o resquício de uma tensão para algo como uma espécie de totalidade, mas que mais não será do que o horizonte de uma totalidade de sentido em constante deslocação.

Sejamos francos, tal descrição da racionalidade, de uma racionalidade hermenêutica que transforma, enfraquecendo-a, a racionalidade dialética em sentido forte, mas que dela recupera algumas intuições essenciais, estará provavelmente condenada a ser uma descrição minoritária – e, aliás, com certeza por muitos votada ao domínio do próprio irracional. Tal não deve, contudo, ser fonte de preocupação excessiva, porquanto ela possa cumprir a sua tarefa crítica de desconfinamento e de alargamento de perspectiva.

7. Conclusão

Dir-se-ia, de forma sucinta que, pelo menos não saindo do contexto do subtítulo deste artigo – a relação entre Hegel e Ricœur –, a hipótese de uma dialética hermenêutica pressupõe um primeiro movimento que vai de Hegel a Ricœur. Em Ricœur, o processo de dialética hermenêutica é fragmentário e perspectivístico. Mas o processo de alargamento de perspectiva faz-se através de uma mediação quase hegeliana, e isto pode ser atestado quer nas asserções teóricas e no quadro epistémico de Ricœur (toda a dialética entre pertença, distanciação e apropriação no contexto da hermenêutica dos textos do período da maturidade, na década de 1980) quer na sua própria prática filosófica, dada a abertura de pensamento que o caracteriza, e a sua vontade de se confrontar e dialogar com os seus outros (fosse isso a psicanálise, a filosofia analítica ou as miríades de pontos de vista de que se servia para alargar a sua

própria perspectiva). A via longa da mediação pelos signos, símbolos, sonhos, textos, objetos culturais, teorias filosóficas e “outros da filosofia” como a tragédia grega, é portanto uma via quase-hegeliana, talvez uma via de um “hegelianismo quebrado” como se lhe propõe chamar Johann Michel²⁶. Este carácter fragmentário é de resto transposto para o quadro da própria teoria uma vez que, desde *Le conflit des interprétations*, se afirma que não existe unidade da linguagem nem teoria geral da linguagem, nem de resto uma ontologia unificada, como se percebe em *Soi-même comme un autre*.

Porém, a aplicação da dialética hermenêutica a uma filosofia prática, ou à análise da realidade social, implica um segundo movimento, que volta provavelmente de Ricœur a Hegel, ou pelo menos a uma determinada interpretação pós-metafísica do hegelianismo. A um hegelianismo que é capaz de criticar o individualismo metodológico e o atomismo hoje dominantes nas ciências sociais e ajudar a repensar de forma mais radical os processos da agência colectiva, de reconhecimento e de transformação social. Na minha própria abordagem, defendo uma hermenêutica radical que passa por associar o método hermenêutico aos objetivos normalmente defendidos pela teoria crítica; uma teoria que tente prosseguir os objetivos críticos e emancipatórios da razão através de uma compreensão hermenêutica da realidade existente associada a uma reflexão sobre as alternativas pensáveis e concretas que dela possam advir. Esbocei aqui um dos seus objetivos principais, o da redefinição e alargamento da própria esfera da racionalidade, contrariando os seus usos reducionistas dominantes e, com isso, tentando combater os seus efeitos perniciosos.

Deixe-se a palavra final deste texto para o projeto de dialética hermenêutica aqui esboçado na companhia de Ricœur. Afirmaram-se duas teses, porventura polémicas, mas que são deixadas à discussão: a de que, por um lado, a dialética é importantíssima (incluindo a sua vertente prática) mas que, por outro lado, nas condições atuais de desenvolvimento do nosso pensamento, a dialética será hermenêutica, ou não será de todo.

Bibliografia:

- Colli, Giorgio. *O Nascimento da Filosofia*, trad. Artur Morão. Lisboa: Edições 70, 1998.
- Foucault, Michel. *L'ordre du discours*. Paris: Gallimard, 1971.
- Hegel, G. W. F. *Enciclopédia das Ciências Filosóficas em Epítome – vol 1*, trad. Artur Morão. Lisboa: Edições 70, 2018.

²⁶ Johann Michel, *Ricœur e os pós-estruturalistas: Bourdieu, Derrida, Deleuze, Foucault, Castoriadis*, trad. Hugo Barros e Gonçalo Marcelo (Porto: Lema d'Origem, 2015).

- Hegel, G. W. F. *Fenomenologia do Espírito*, trad. Paulo Meneses et al. Petrópolis: Vozes, 1999.
- Kahn, Charles. *The Art and Thought of Heraclitus. An edition of the fragments with translation and commentary*. Cambridge: Cambridge University Press, 1981.
- Kant, Immanuel. *Crítica da Razão Pura*, trad. de Manuela Pinto dos Santos e Alexandre Fradique Morujão. Lisboa: Gulbenkian, 2001.
- Marcelo, Gonçalo. "From Conflict to Conciliation and back again: some notes on Ricœur's dialectic", *Revista Filosófica de Coimbra* n.º 38 (2010), 341-366.
- _____. "Perspectivismo e Hermenêutica", *Impulso* vol. 24, n. 59 (2014), 51-64.
- _____. DOI: <http://dx.doi.org/10.15600/2236-9767/impulso.v24n59p51-64>
- _____. "Ricœur e a Tarefa Filosófica de uma Crítica da Razão", *Dissertatio. Revista de Filosofia*, vol. Suplementar 8 (2018), 54-73.
- Michel, Johann. *Ricœur e os pós-estruturalistas: Bourdieu, Derrida, Deleuze, Foucault*, Castoriadis, trad. Hugo Barros e Gonçalo Marcelo. Porto: Lema d'Origem, 2015.
- Parménides. *Da Natureza*, trad. José Trindade Santos. Queluz: Alda Editores, 1997.
- Platão, *Fedro*, trad. José Ribeiro Ferreira. Lisboa: Edições 70, 2009.
- Ricœur, Paul. *Cours sur l'herméneutique* [curso policopiado]. Louvain: Institut Supérieur de Philosophie, 1971.
- _____. *Le conflit des interprétations*. Paris: Seuil, 1969.
- _____. *Parcours de la reconnaissance*. Paris: Stock, 2004.
- _____. *Soi-même comme un autre*. Paris: Seuil, 1990.
- _____. *Temps et récit tome III, le temps raconté*. Paris: Seuil, 1985.
- Vaz Pinto, Maria José. *A Doutrina do Logos na Sofística*. Lisboa: Colibri, 2000.
- Wittgenstein, Ludwig. *Tratado Lógico-Filosófico*, trad. de M. S. Lourenço (Lisboa: Gulbenkian, 2002).

KARL POPPER AND CONTEMPORARY ARGUMENTATION THEORY: THE CASE OF PRAGMA-DIALECTICS

HENRIQUE JALES RIBEIRO¹

Abstract: Virtually for the first time in the known historiography on the present impact of Karl Popper's philosophy upon the theory of rhetoric and argumentation, this impact is scrupulously analysed and its most important dimensions are highlighted. The author shows how the above impact is crucial to understanding some contemporary schools within the scope of that theory, such as pragma-dialectics. The limitations of Popper's philosophy are carefully analysed while, on the other hand, the limitations of the theory of rhetoric and argumentation itself are thoroughly discussed, in order to properly appreciate the contribution in question. Globally, it is concluded that Popper's influence is inescapable.

Keywords: argumentation; Popper; pragma-dialectics; rhetoric.

Resumo: Praticamente pela primeira vez na historiografia conhecida sobre o impacto, hoje em dia, da filosofia de Karl Popper na teoria da retórica e da argumentação, o autor analisa escrupulosamente um tal impacto, salientando as suas vertentes mais importantes. Mostra-se que o mesmo é decisivo para podermos compreender algumas escolas contemporâneas, no âmbito dessa teoria, como é o caso da pragmadialética. As limitações do contributo de Popper, são cuidadosamente analisadas, mas, por outro lado, as limitações da própria

Résumé: Pratiquement pour la première fois dans l'historiographie connue qui s'occupe de l'impact actuel de la philosophie de Karl Popper sur la théorie de la rhétorique et de l'argumentation, l'auteur analyse scrupuleusement un tel impact, en mettant en évidence ses dimensions les plus importantes. Il démontre que cet impact est indispensable à la compréhension de certaines écoles contemporaines au sein de cette théorie, comme la pragma-dialectique. Les limites de la contribution de Popper sont soigneusement analysées, mais, d'autre

¹ University of Coimbra; Faculty of Letters of the University of Coimbra. Associate Professor at the Department of Philosophy, Communication, and Information. Email: jales-ribeiro@gmail.com. *CIÊNCIAVITAE* ID: 5B17-228B-8260. ORCID: 0000-0002-9272-940X

teoria da retórica e da argumentação, por forma a assimilar devidamente o contributo em causa, são atentamente discutidas. Conclui-se, no conjunto, que a influência de Popper é incontornável.

Palavras-chave: argumentação; Popper; pragmadialética; retórica.

part, l’auteur discute également de manière approfondie les limites de la théorie de la rhétorique et de l’argumentation elle-même, afin d’apprécier correctement la contribution en question. Dans l’ensemble, il ressort que l’influence de Popper est incontournable.

Mots-clés: argumentation; Popper; pragma-dialectique; rhétorique.

In short, the rationalist attitude, or, as I may perhaps label it, the ‘attitude of reasonableness’, is very similar to the scientific attitude, to the belief that in the search for truth we need co-operation, and that, with the help of argument, we can attain something like objectivity.

K. Popper, *The Open Society and Its Enemies*.

In the 1970s, van Eemeren and Grootendorst, inspired by Karl Popper’s critical rationalism, began to study argumentation as a means of resolving differences of opinion.

van Eemeren *et al.*, *Fundamentals of Argumentation Theory*.

1. Introduction

Karl Popper is one of the most brilliant philosophers of the 20th century. His influence on philosophy in general and on the philosophy of science in particular is well known. But, in contrast to others like Toulmin or Perelman, the full extent and comprehension of Popper’s influence on rhetoric and argumentation theory during this period has yet to be studied and analysed. This subject has been episodically addressed by some schools such as pragma-dialectics. I say “episodically” because — as far as we know — it has never in fact been evaluated as deeply and as meticulously as should be expected. The aim of this article is precisely to fill that gap.

Presumably, the absence of studies and research can be explained as follows: we know that Popper wrote a great deal about argumentation, this being indeed one of the main components of what he called “critical rationalism”, but the fact is that he did not come to present and develop a theory of argumentation *per se* (for example, and in this case, its rules and their respective conceptualisation for debate and dialectical refutation, either in science or outside it), much less a theory of argument, that is, a theory about what constitutes it (assumptions, their interconnections, how they relate to

the conclusion or conclusions, a diagrammatical representation of this relationship, etc.).

The above statement is often misinterpreted by some of Popper's followers today. For example, Suárez-Iñiguez discusses the "power of argumentation" for the great philosopher, but the fact is that there is not a single paragraph in his book that shows how Popper conceived of argumentation either within or without science.² More controversially, other British and North American authors discuss "Popper's debate rules", but the truth is that nowhere are we told in which of his texts are such rules laid down.³ (The indisputable importance of argumentation for Popper, both in science and in society, does not necessarily presuppose or imply that he did propound a more or less specialised theory on the subject, that is, on argumentation *per se*, such as those advanced by Toulmin and Perelman in 1958 in their respective books, *The Uses of Argument* and *Traité de l'argumentation*,⁴ or the theory which, to some degree, may be later found in Habermas; inarguably, that was never the case with the author of *The Logic of Scientific Discovery*). This means that Popper's influence on contemporary argumentation theory does not — in principle — include such a theory. When I say his influence, I do not mean a direct, *unmediated* impact of Popper's conceptions, which — to the best of my knowledge — did not occur, although a number of texts by contemporary argumentation theorists seem to controversially suggest the opposite. For example, in *Fundamentals of Argumentation Theory*, the authors ambiguously state, in a passage I again quote, that: "In the 1970s, van Eemeren and Grootendorst, *inspired by Karl Popper's critical rationalism*, began to study argumentation as a means of resolving differences of opinion."⁵

The rhetorical expression "inspired by" is controversial since it may suggest that Popper's critical rationalism providentially appeared "out of thin air", ready-made for the benefit of the founders of the dialectical schools. If one reads, for example, *A Systematic Theory of Argumentation*, by van

² E. Suárez-Iñiguez (ed.), *The Power of Argumentation* (Amsterdam/N. York: Rodopi, 2007).

³ See http://debatovani.cz/files/dokumenty/120923_kp-debate-rules.pdf (last accessed: December 2020).

⁴ See S. E. Toulmin, *The Uses of Argument* (Cambridge: Cambridge University Press, 1958); and Ch. Perelman & L. Olbrechts-Tyteca, *The New Rhetoric: A Treatise on Argumentation*, transl. J. Wilkinson & P. Weaver (Notre Dame: University of Notre Dame Press, 1969).

⁵ F. H. van Eemeren *et al.*, *Fundamentals of Argumentation Theory. A Handbook of Historical Backgrounds and Contemporary Developments* (Mahwah, NJ: Lawrence Erlbaum Associates, Publishers. 1996), 274, my emphasis.

Eemeren & Grootendorst,⁶ and one has the opportunity to observe the wide variety of themes and influences, both direct and indirect, in pragma-dialectics, ranging from linguistics to philosophy and including such diverse conceptions as Toulmin's theory of argumentation in some of his texts,⁷ or Searle's "speech act" theory,⁸ besides Popper, obviously,⁹ one cannot subscribe to the direct, unmediated impact interpretation. In other words, and in my understanding, this is not a matter of simple adaptation or application of Popper's theories by the major theory of argumentation schools (the dialectical, such as the pragma-dialectical and the formal dialectical, and the others, such as the so-called "informal logic" school) in their respective fields; it is not a matter of having read the great philosopher in order to develop some conceptions from the point of view of the theory of argumentation. However, this does not mean that, in regard to a number of important aspects, it is impossible for us to eventually be able to establish a parallel, or even a more or less essential connection between Popper's conceptions and those of the schools mentioned, particularly the dialectical. On the contrary, what seems to have happened is that such schools *have identified in Popper's conceptions on science and society (conventionally called "critical rationalism") a brilliant confirmation of their own intuitions regarding argumentation*. Both sets of conceptions are situated in time, being products of the same era historically and philosophically, i.e., the second half of the 20th century; the opposite, meaning the absence of such a parallel or connection, would indeed be surprising.

This is my plan for this article:

- (1) first, to analyse Popper's model of science in Popper's *The Logic of Scientific Discovery* and other works written immediately after, and to suggest their implications for contemporary argumentation theory;¹⁰

⁶ F. H. van Eemeren & R. Grootendorst, *A Systematic Theory of Argumentation: The Pragma-dialectical Approach* (Cambridge: Cambridge University Press, 2004).

⁷ S. E. Toulmin, *Knowing & Acting: An Invitation to Philosophy* (New York: Macmillan Publishing Co., Inc.; London: Collier Macmillan Publishers, 1976).

⁸ See J. R. Searle, *Speech Acts: An Essay in the Philosophy of Language* (Cambridge: Cambridge University Press, 1969); and J. R. Searle, *Expression and Meaning: Studies in the Theory of Speech Acts* (Cambridge: Cambridge University Press, 1979).

⁹ See K. R. Popper, *The Open Society and Its Enemies. Vol. I: The Spell of Plato. Vol. II: The High Tide of Prophecy: Hegel, Marx, and the Aftermath* (London: George Routledge & Sons, Ltd., 1945); K. R. Popper, *The Logic of Scientific Discovery*, 7th impression (London: Hutchinson of London, 1974); and K. Popper, *Conjectures and Refutations: The Growth of Scientific Knowledge* (London: Routledge and Kegan Paul, 1989).

¹⁰ A study of those implications, in historical terms, will be carried out here to the beginning of the 21st century, mostly. In the case of pragma-dialectics and generally, it will extend to such works as F. H. van Eemeren & R. Grootendorst, *A Systematic*, and F. H.

- (2) then, to seek to analyse and discuss each of those implications in detail within what could tentatively and hesitantly be termed “Popper’s theory of argumentation”;
- (3) and lastly, to show not only the originality but also, and mostly, the limits and challenges presented by that theory in the more general and current context of the originality, the limits, and the challenges of contemporary argumentation theory itself.

2. Popper’s argumentative model of science

Popper’s conception of argumentation includes his philosophy of science in Popper’s *The Logic of Scientific Discovery* – a book first published in German, with the title *Logik der Forschung*, in 1935. (It was his third book in English, in 1959, after *The Open Society and its Enemies* and *The Poverty of Historicism*.)¹¹ In *The Logic of Scientific Discovery*, the essential connection between science and argumentation entailed a rejection of the demarcation criterion separating science from metaphysics as introduced by logical positivism at the time, i.e., the idea that, in contrast to philosophical and/or metaphysical theories (hypotheses), scientific theories (that is, in the physical-natural sciences and, by the same token, in mathematics itself), can be empirically verified and/or fully corroborated. For Popper, on the contrary, the legitimacy of this criterion is based on the following: a theory and/or hypothesis is *non-scientific* or *metaphysical* if it cannot be conclusively refuted or falsified; on the other hand, it is *scientific* if it eventually comes to be successfully rejected or falsified. This criterion has given rise to many discussions and controversies within the philosophy of science, but they are not of special relevance to the present discussion.¹² Its relation with argumentation and critical thinking, from a dialectical perspective, is obvious: what happens when we argue is precisely that we seek to falsify or to refute a thesis or a claim that is submitted to discussion. From this standpoint, the basic logical model of Popper’s critical rationalism is *modus tollens* rather than

van Eemeren (2010), *Strategic Maneuvering in Argumentative Discourse: Extending the Pragma-dialectical Theory of Argumentation* (Amsterdam/Philadelphia: John Benjamins Publishing Company, 2010).

¹¹ See K. R. Popper, *The Poverty of Historicism* (London: Routledge & Kegan Paul, 1957).

¹² See J. Shearmur & G. Stokes (ed.), *The Cambridge Companion to Popper* (Cambridge: Cambridge University Press, 2016); and P. A. Schilpp (ed.), *The Philosophy of Karl Popper*, vol. XIV of the Library of Living Philosophers (Evanston, Illinois: Open Court Publishing Co., 1977).

logical positivism's *modus ponens*: denying, refuting the implications or the consequences of a theory and/or a hypothesis (its consequent), so as to deny/refute its presuppositions (its antecedent). There exists argumentation only when there is disagreement or a dispute, otherwise argumentation will not even occur; from the point of view of dialectical schools, this means that there must be at least a "protagonist" or a "proponent" of a given thesis or claim, and, on the other hand, an "opponent". This disagreement does not mean an eventual, more or less complete refutation/corroborator of the thesis in question; the possibility of it being relevant and of eventually coming to be accepted, even if only in part, must be considered.¹³ And Popper's theory of probability (particularly after the English edition of *Logik der Forschung*) is in full agreement with that: the falsification perspective is what can afford a greater or smaller degree of confirmation or corroboration of a hypothesis by a given scientific community – not the opposite. If such falsification does not occur, then no corroboration occurs, and the hypothesis in question will simply be non-scientific. The criterion of falsifiability is, therefore, essentially dialectical. It does not set absolute epistemological distinctions or demarcations between falsification and corroboration or between science and metaphysics, as is sometimes claimed; the reason is that it is not based on an irreducible opposition between "true" and "false" and their semantic corollaries. It might be said that, in contrast to the positivistic criterion, the criterion of falsifiability aims at what Perelman and Toulmin call the "reasonable" rather than the "rational",¹⁴ that is, it leaves open the possibility of a given theory or hypothesis eventually being falsified/corroborated. As will

¹³ In F. H. van Eemeren & R. Grootendorst's *A Systematic*, the terms "proponent" and "opponent" are used in discussing the "rules for critical discussion". This is E. M. Barth & E. C. Krabbe's terminology in *From Action to Dialogue: A Philosophical Study of Logics and Argumentation* (Berlin/New York: Walter de Gruyter, 1982). However, particularly in the study of the "confrontation" stage of this discussion model, the expression used is mostly "difference of opinion", which may be either explicit or implicit: "In the confrontation stage of a critical discussion, it becomes clear that there is a standpoint that is not accepted because it runs up against doubt or contradiction, thereby establishing a ('non-mixed' or 'mixed') difference of opinion. The difference of opinion can also pertain to more than one standpoint (and is then to be characterized as 'multiple')". This is followed by a specification: "The difference of opinion can be expressed explicitly, but in practice it may well remain implicit. In the latter case, it is either assumed in the argumentative exchange of views that a difference of opinion exists or the possibility of a difference of opinion is anticipated. Without such a real or presumed confrontation, there is no need for a critical discussion." (p. 60)

¹⁴ See Ch. Perelman, *The New Rhetoric and the Humanities: Essays on Rhetoric and its Applications* (Dordrecht: Kluwer Academic Publishers, 1979); and S. E. Toulmin, "Razoabilidade e racionalidade", in: M. M. Carrilho (ed.), *Retórica e comunicação* (Lisboa: Ed. Asa, 1994), 19-30.

be suggested below, this has major ethical consequences (which are often ignored or underestimated) on both Popper's rationalism and the rationalism of the dialectical schools of argumentation.

What has been said about the connection between Popper, on the one hand, and Perelman and Toulmin, on the other, regarding the concept of "reasonableness" is, to some extent, a response to Toulmin's interpretation of Popper in *Human Understanding*.¹⁵ Toulmin objects that (1) like the positivist criterion, Popper's criterion is logical and *a priori*, and that (2) the issue of the demarcation between science and metaphysics no longer makes sense (as he himself demonstrated in his work on "apparent invariants of thought and language" [chapter 7]), leading to radical conceptions such as Feyerabend's *Farewell to Reason*,¹⁶ which are equally unacceptable. (In *Knowing and Acting* he is more understanding towards Popper, viewing his approach of science as a way "to recognize the unique 'rationality' of modern science, and to analyse the general principles that ensure its particular success.")¹⁷ The response to Toulmin's objections had been for the most part anticipated by Popper himself in 1957 when he claimed that, contrary to the positivistic criterion, his was not a criterion of meaning.¹⁸

A crucial point concerning the application of the criterion of falsifiability, which will later find its counterpart in those schools (particularly the pragma-dialectical), is that it requires that the whole edifice of Physics as known at the time be completely reconstructed according to the principle that "every 'good' scientific theory is a prohibition: it forbids certain things to happen. The more a theory forbids, the better it is."¹⁹ If a scientific theory or hypothesis, regardless of whether it has been presented and established or not, does not abide by this principle, it should be reconstructed in accordance to it and its methodological application rules, which, as the philosopher claims, are essentially negative or prohibitive. Popper exemplifies: "Once a hypothesis has been proposed and tested, and has proved its mettle, *it may not be allowed to drop out without 'good reason'*. A 'good reason' may be, for instance: replacement of the hypothesis by another which is better testable, or the falsification of one of the consequences of the hypothesis."²⁰ Such rules are necessary, namely, to determine the way how the falsification/corroborations of said hypothesis is effected. If such reconstruction cannot

¹⁵ See S. E. Toulmin, *Human Understanding: The Collective Use and Evolution of Concepts* (Princeton, New Jersey: Princeton University Press, 1977), 479-483.

¹⁶ See P. Feyerabend, *Farewell to Reason* (London: Verso/New Left Books, 1987).

¹⁷ Toulmin, *Knowing*, 216-217.

¹⁸ See Popper, *Conjectures*, 33-65.

¹⁹ Popper, *Conjectures*, 36.

²⁰ Popper, *The Logic*, 32, my emphasis.

be made, the hypothesis in question is not scientific. The application of the falsifiability criterion mentioned above entails exactly this reconstruction. In Popper's epistemology, principle and rules are constitutive of what we may call a "scientific method", which, from a perspective such as his, is only *implicit* in all genuine contemporary scientific practice, which largely explains its confusing, or perhaps even chaotic, state at the time of Popper's first publications.²¹ (The role they play is similar to that of the Principle of Communication and the rules for critical discussion in the pragma-dialectical model for this discussion, in *A Systematic Theory of Argumentation*). "Implicit" here means that, in one way or another, they have always underlain scientific research and the progress of science; and that the role of Popper's epistemology (like, by analogy, the role of pragma-dialectics with its argumentation model) is to make them explicit or to make scientists (or argumentation generally) aware of them. The non-scientific or metaphysical character of the theories or hypotheses that cannot be falsified ultimately stems from the violation of such abovementioned rules (in the same way as, for pragma-dialectics, in the abovementioned book, fallacies in argumentation result from a violation of the rules of the critical discussion model).²² In the German edition of *The Logic of Scientific Discovery* (1935), Popper does not conceive of this model in social, cultural, or political terms, although he strongly suggests that it can, and should, be done. This conception will only emerge in Popper's *The Open Society* (1945), *The Poverty of Historicism* (1957), and in a number of articles collected in *Conjectures and Refutations* (1963). This is how "critical rationalism" is defined in Popper:

(...) In order therefore to be a little more precise, it may be better to explain rationalism in terms of practical attitudes of behaviour. We could then say

²¹ In *The Logic*, Popper, does not speak of a "scientific method" but rather of a "theory of experience". Presumably, his allegation, in Kantian terms – which he generally subscribes to – would be that, since epistemology cannot produce its own scientific experiment, this experiment can only be described through an analogy, "regulatorily", that is, "as if" the experiment described did constitute that experience. (See I. Kant, *Critique of Pure Reason*, transl. & ed. by P. Guyer & A. Wood [Cambridge: Cambridge University Press, 1998].) I have analysed the connections between Popper's epistemology and Kant and Kantism in a number of publications, such as: H. J. Ribeiro, "Karl Popper: A epistemologia como 'terra de ninguém' ou da tarefa de re-construção da ciência (a resolução experimental do trilema de Fries)", *Revista Portuguesa de Filosofia*, 42 (1986), 87-118; H. J. Ribeiro, "Karl Popper: A epistemologia como 'terra de ninguém' ou da tarefa de re-construção da ciência (a resolução experimental do trilema de Fries)", *Revista Portuguesa de Filosofia*, 43 (1987), 71-108; and H. J. Ribeiro, "Kant e a filosofia analítica contemporânea", *Revista Filosófica de Coimbra*, 57 (2020), 59-88.

²² See van Eemeren & Grootendorst, *A Systematic*, 158-196.

that rationalism is an attitude of readiness to listen to critical arguments and to learn from experience. It is fundamentally an attitude of admitting that *'I may be wrong and you may be right, and by an effort, we may get near to the truth'*. It is an attitude which does not lightly give up hope that by such means as argument and careful argumentation, people may reach some kind of agreement on most problems of importance. In short, the rationalist attitude, or, as I may perhaps label it, the 'attitude of reasonableness', is very similar to the scientific attitude, to the belief that in the search for truth we need co-operation, and that, with the help of argument, we can attain something like objectivity.²³

A few years later, in "Towards a rational theory of tradition" (1949), Popper applies this conception of critical rationalism to the idea of tradition, anticipating from his own point of view such themes as Kuhn's in *The Structure of Scientific Revolutions*.²⁴ In his text, Popper starts from K. Bühler's theory of language functions and adds a new one: "the argumentative or explanatory function", according to which traditions can generally be conceived of as instruments "against that misuse of language which consists in pseudo-arguments and propaganda, that is, the tradition and discipline of clear speaking and clear thinking." According to him, "it is the critical tradition — the tradition of reason."²⁵ The topic of language functions, notably those of argumentative language, is resumed in an article titled "Language and the body-mind problem", first published in 1953.²⁶ However, the connection drawn between critical rationalism in general and rationalism in one's "scientific attitude" was already implicit in Popper's *The Logic of Scientific Discovery*. In order to fully understand this book today one needs to contextualize it in its original time and place: Viennese society and culture from the late 19th century to at least the first quarter of the 20th century.²⁷ It should be noted that in *Wittgenstein's Vienna*, Toulmin & Janik claim that this is exactly the context in which Wittgenstein's philosophy emerged, with *Tractatus Logico-Philosophicus*.²⁸ This topic cannot be developed here.²⁹

²³ Popper, *The Open Society*, vol. II, 212-213.

²⁴ See T. S. Kuhn, *The Structure of Scientific Revolutions* (Chicago: Chicago University Press, 1962).

²⁵ Popper, *Conjectures*, 135.

²⁶ See Popper, *Conjectures*, 293-303.

²⁷ See M. Hachohen's excellent article: "The Young Popper, 1902-1937: History, Politics, and Philosophy in Interwar Vienna", in: *The Cambridge Companion to Popper*, ed. J. Shearmur & G. Stokes (Cambridge: Cambridge University Press, 2016), 30-68.

²⁸ See S. E. Toulmin, & A. Janik, *Wittgenstein's Vienna* (New York: Simon and Schuster, 1974); C. E. Schorske, *Fin-de-siècle Vienna: Politics and Culture* (New York: Alfred A. Knopf, 1980); and L. Wittgenstein, *Tractatus Logico-Philosophicus with an Introduction by Bertrand Russell* (London: Kegan Paul, 1933).

²⁹ See H. J. Ribeiro, *Retórica, argumentação e filosofia: Estudos sistemáticos e*

There certainly exists a close connection between Popper's falsificationism, in *The Logic of Scientific Discovery*, and the rejection of the legitimacy of the political and ideological systems operating in Austria until the publication of Wittgenstein's *Tractatus*. While, according to Toulmin & Janik's interpretation, Viennese Wittgenstein placed a particular emphasis on the theory of meaning (that which can ultimately be *said or left unsaid* in a society like ours when culturally and politically interpreted from a philosophical standpoint), for Popper the challenge was not substantially different; what it was about was exactly, in accordance with the falsifiability criterion, demarcating the limits of this theory from the point of view of science (physico-mathematical sciences) in particular, *suggesting* (contrary to Wittgenstein) that meaning exists only through argumentation. In both cases, albeit for different reasons, the challenge in question did not lead them to approach the fundamental role of rhetoric and argumentation as a more or less specialized field of research: this is exactly where the novelty and originality of Toulmin's *The Uses of Argument* lie.³⁰

Now, as I mentioned above and wish to emphasize now, the consequences of the new demarcation criterion for the philosophy of science were profound and revolutionary: what Popper was proposing in 1935 (in Popper's German edition of *The Logic of Scientific Discovery*), starting from the pre-supposition, as I said, that, in their investigations, past scientists had always more or less consciously followed the criterion of falsifiability (which is far from being clear or self-evident), was that the science of the time (that is, classical mechanics, thermodynamics, quantum physics, and the theory of relativity) should be thoroughly reconstructed, from bottom to top, in line with that criterion and its methodological rules of application; in other words, it was necessary to completely reformulate the existing scientific theory and practice, construing all that resulted from a violation of that criterion and those rules as non-scientific or metaphysical (or what the dialectical schools, from the perspective of our analogy between science and argumentation, would later consider "fallacious"). By analogy, and as regards the theory of argumentation, or, more exactly, the violation of the rules of the ideal critical discussion model, the authors of *A Systematic Theory of Argumentation* explain:

The pragma-dialectical ideal model also indicates which rules apply to the distribution of speech acts in the different stages of a critical discussion. Each rule is necessary because every violation of any of the rules is a po-

histórico-filosóficos (Coimbra: MinervaCoimbra, 2016), 127-151.

30 See S. E. Toulmin, *The Uses of Argument* (Cambridge: Cambridge University Press, 1958); and Ribeiro, *Retórica*, 127-151.

tential threat to the resolution of the difference of opinion, even though there may be considerable differences from one case to another in the degree of seriousness of the violation. All violations of the rules in critical discussion are incorrect discussions moves that roughly correspond to the argumentative flows traditionally known as fallacies.³¹

This is no doubt a surprising and utterly original conception (even today) of Popper's conceptions in *The Logic of Scientific Discovery*: we need to reconstruct the whole "edifice" of science in line with procedures that remain implicit in its theory and practice. As the author states quite straightforwardly: "What is to be called 'science' and what is to be called 'scientist' must always remain a matter of convention."³² This is the assumption upon which Popper's conventionalism and normative approach, which are comparable to those of pragma-dialectics, are based: for pragma-dialectics, the argumentative discourse of daily life with all its ambiguities, imperfections and misunderstandings is similarly regulated by the "model of critical discussion" rules as described in *A Systematic Theory of Argumentation*; any analysis and assessment of this discourse should be based on its reconstruction in compliance with those rules.³³ In this book, the model is often described as "ideal", which, from the historical-philosophical perspective that I have been developing and as the pragma-dialectics school has indeed recognized in recent years, can be misunderstood or misinterpreted. This model is not "ideal" insofar as its rules are not "ideal", and therefore, they are not something that *should* simply be applied. They primarily underlie argumentation in daily life. We already apply them, even though we may be unaware of it).³⁴ Again: the Austrian philosopher believes that the true scientific method consists of a set of conventions or basic norms to be adopted by the scientific community or communities based on the criterion of falsifiability, that is, in fundamentally negative and/or prohibitive conventions or norms. It is not about logical conventions, as in positivism in Popper's time, but rather — because for him science is, ultimately and in light of that principle, a social, cultural, and political phenomenon — about epistemological conventions that are hugely

³¹ van Eemeren & Grootendorst, *A Systematic*, 22. On the problem of fallacies in pragma-dialectics, see F. H. van Eemeren, B. Garssen, & B. Meuffels, *Fallacies and Judgments of Reasonableness: Empirical Research Concerning the Pragma-dialectical Discussion Rules* (Dordrecht: Springer, 2008).

³² Popper, *The Logic*, 52.

³³ See van Eemeren & Grootendorst, *A Systematic*, chapters 5 and 6.

³⁴ In van Eemeren, *Strategic*, the word "ideal" is occasionally used in connection with "critical discussion" ("ideal of critical discussion") (see p. 4), but the emphasis on the description of the model itself as "ideal" (as in van Eemeren & Grootendorst, *A Systematic*), seems to have disappeared.

significant from those points of view. On the other hand, although such conventions are formally set and agreed upon among scientists, they — as was explained above — essentially or substantially underlie (and have always underlain) current scientific theory and practice. As I said, all this entailed reconstructing the whole scientific theory and practice of the time along the lines of falsificationist conventionalism. (In his autobiography, Popper insists in the calamitous state of theoretical physics in the 1930s, especially quantic mechanics, observing that there was probably not a single scientist in the whole world at the time who understood the changes that were occurring in that domain, including Niels Bohr himself.³⁵ Unfortunately, in the above-mentioned book, Popper does not provide many examples of what he calls “methodological rules” and he fails to explain the way in which science can be reconstructed according to the criterion of falsifiability.³⁶ (This only corroborates our reading, i.e., the idea that he was never interested in developing a theory of argumentation *per se*).

Let us call the argumentation model that I have just outlined and described “Popper’s argumentative model on science”. Surely, for the reasons expounded when discussing the connections between this model and logical positivism, this is not a “logical model”, that is, a model of formal logic (the paradigmatic conception of logic up to the 1960s), according to the meaning that was given to it from the perspective of rhetoric and argumentation by both Perelman and Toulmin, particularly by the latter in such works as Toulmin’s *The Uses of Argument* and Toulmin’s *Knowing & Acting*, cited above. What characterises logic from that point of view is essentially the notion of formal validity: the validity of an argument (as is the case of the transformation rules of propositional logic themselves) is based on syntactical reasons, internal to the argument itself, *which do not depend on the context* (or the “experience”) *in which the argument is presented*. Toulmin later argues that such an argument is “analytic”, non-substantial, or “geometrical”. However, according to Popper’s argumentative model, the meaning of any argument formulated according to the falsifiability criterion *essentially requires a context or an experience insofar as it can only be falsified/corroborated within this experience*. Furthermore, Popper’s argument is *dialectical* (it can only be evaluated through its contestation or refutation);³⁷ to a certain

³⁵ See K. Popper, *Unended Quest: An Intellectual Autobiography* (London and New York: Routledge, 2002), 104-105.

³⁶ On this, see Popper, *The Logic*, 27 ff. On methodological rules, see R. J. Ackermann, *The Philosophy of Karl Popper* (Amherst: University of Massachusetts Press, 1976); and Ribeiro, “A epistemologia” (1986, 1987).

³⁷ This is a minimal or basic meaning of the term/concept “dialectic” which is in accordance with its later use by dialectical schools of argumentation. Popper discusses

extent, it is also *pragma-dialectical* (its meaning depends on what can be done with it within the framework of scientific experimentation generally). From this standpoint, it also depends on the extent of its intersubjective validity. Therefore, Popper would not endorse Toulmin's "geometrical model of argumentation" in *Knowing & Acting*, although he would agree that such a model is unsuitable for the study of argumentation, leading — if it is presumed to be the only way to study argumentation — to scepticism.³⁸ For the reasons already mentioned, pragma-dialectics would tend to agree with both philosophers and, by majority of reason (as I have been analysing), with the author of *The Logic of Scientific Discovery* and *Conjectures and Refutations*. To this effect, as stated in van Eemeren & Grootendorst: "The geometrical view of reasonableness is an integral part of the demonstrative tradition, which is in fact anti-argumentative, although this fact is usually obscured by the veiled way in which this dogmatic view is presented."³⁹

Similar considerations can be made about the "anthropological" or "common sense" model and the "critical" model of argumentation in Toulmin's book *Knowing & Acting*.⁴⁰ What is at stake in the former model is the idea that, in contrast to what follows from the geometrical approach, the analysis and evaluation of arguments, whatever they may be (including those of formal sciences, such as logic and mathematics), should occur within a specific context and that it depends on "justificatory", "procedural activities", which involve the rhetorical and pragmatic use of such arguments by groups of people.⁴¹ Pragma-dialectics argues (as Popper presumably would too) that the latter model has advantages, moving from a formal, atemporal notion of universality to one of intersubjective validity; however, pragma-dialecticians counter this argument by claiming that the only way to escape the relativism to which it leads, restoring the universality and the formalization of the geometrical model in new terms and safeguarding all the advantages of Toulmin's "critical model" is, as van Eemeren & Grootendorst argue, a "discussion procedure in the form of an orderly arrangement of independent rules for rational discussants who want to act reasonably", that is, a model with its own "ideal model of critical discussion".⁴² However, for all intents and purposes, it is clear that the latter model is neither anticipated nor prefigured in any of Toulmin's models, particularly his "critical model", for the simple

his own use and its historico-philosophical connections (namely with Hegel and Marx) in some works such as "What is dialectic?" (Popper, *Conjectures*, 312-335).

³⁸ See Toulmin, *Knowing*, 86 ff.

³⁹ See van Eemeren & Grootendorst, *A Systematic*, 14.

⁴⁰ See Toulmin, *Knowing*, 160 ff.

⁴¹ Toulmin, *Knowing*, 163 ff.

⁴² See van Eemeren & Grootendorst, *A Systematic*, 16.

reason that this philosopher ignores a conventionalist, normative approach to argumentation such as Popper's or that of pragma-dialectics.⁴³ For this reason, van Eemeren conclusively argues that his "ideal model of critical discussion" has to do with Popper rather than Toulmin: "By adopting the viewpoint of a Popperian critical rationalist, we replaced the geometrical and the anthropological conceptions of reasonableness in the procedure by a critical conception."⁴⁴

Having said this, what is the originality of Popper's epistemology when considered from the dialectical perspective of argumentation? Seven aspects must be highlighted:

(1) Science is a social phenomenon. This means that: (i) it is not some "natural entity" (as was the case, for Popper, with logical positivism at the time), established independently of socially organized human will, which it is supposedly described and analysed (as in traditional interpretations on the subject), being rather a product of that organization; it expresses precisely the same rationality that is involved in other contexts (for example, the same rationality of our argumentation in different social, cultural and political institutions); in other words, science is also not what Rorty describes as a "natural kind", that is, "an area of culture which could be demarcated by one or both of two features: a special method, or a special relation to reality";⁴⁵ the reason for this is, as was said, that there is indeed no true separation between scientific rationality and rationality in general. It further means that (ii) there is ontologically no objective ground in the world that founds a separate exercise of "scientific rationality" by contrast or in opposition to other forms of rationality.⁴⁶ Popper argues that the existence of such a ground for science must be presupposed, and that said presupposition, such as the presupposition of an "ultimate truth" aimed at by scientific theories or hypotheses, or of "progress" concerning such theories or hypotheses, is, as for Kant, a "regulative principle". The singularity of science consists in the fact that, as Popper observes partly in line with Kuhn's *The Structure of Scientific Revolutions*, "science is one of the very few human activities — perhaps the only one — in which errors are systematically criticized and fairly often, in time, corrected."⁴⁷ This means that there is no such thing as multiple distinct "rationalities" (a theoretical rationality and a practical rationality, for example, as traditional philosophy has proclaimed since Descartes and Kant),

⁴³ See Toulmin, *Knowing*, 209 ff.

⁴⁴ van Eemeren, *Strategic*, 32.

⁴⁵ R. Rorty, *Objectivity, Relativism, and Truth: Philosophical Papers, Vol. I* (Cambridge: Cambridge University Press), 46.

⁴⁶ Popper, *Conjectures*, 226.

⁴⁷ Popper, *Conjectures*, 216.

but rather one and the same rationality. (Popper's view on the connection between science and argumentation in general is essentially based on this, as I will show). From the point of view of their own conceptions, Perelman and Toulmin claim exactly the same, as I have suggested above. The same can be said of pragma-dialectics, with its conception of argumentative discourse in general and its model of critical discussion in particular. What all these approaches have in common is their search for *a unified conception of rationality*. Without such a fundamental *metaphysical presupposition* it would be impossible to consider the viability of any theory of argumentation.

(2) Such rationality is not arbitrary, although it is largely conventional, that is, governed by rules and/or conventions that are freely agreed between the parties involved (scientific communities, in this case); these rules should somehow be implicit in the theory and practice of both science and (as claimed in Popper's *The Open Society and its Enemies*) the other institutions concerned. (From this point of view, whereby — according to tradition — one can speak of a “scientific method”, Popper would certainly oppose any “postmodern” versions of his own conceptions, such as the Lakatos research programs or Feyerabend's methodological anarchism).⁴⁸ As we saw, this is exactly what pragma-dialectics explicitly argues regarding argumentative discourse.

(3) As a methodology for scientific inquiry and as an exercise in rationality in general, it is more pertinent to deny and/or refute (“There is no...”) a theory/hypothesis than to seek to verify or corroborate it because, according to Popper, no theory and/or hypothesis can ever be fully verified or corroborated. As he explains in a text already quoted: “Every ‘good’ scientific theory is a prohibition: it forbids certain things to happen. The more a theory forbids, the better is.”⁴⁹ Popper mentions two cases of natural laws reformulated according to the criterion of falsifiability: “(...) For example, the law of the conservation of energy can be expressed in the form: ‘There is no perpetual motion machine’, or the hypothesis of the electrical elementary charge in the form: ‘There is no electrical charge other than a multiple of the electrical elementary charge’.”⁵⁰ From the standpoint of rhetoric and argumentation, this thesis means that the “reasonable”, rather than the “rational”, is the objective of the falsificationist methodology. In light of this, our traditional conceptions of rationality and of its exercise must be completely reconstructed. Our traditional way of understanding science, society, and political power in general needs to be completely reformulated.

⁴⁸ See I. Lakatos, *Pruebas y refutaciones: La lógica del descubrimiento matemático*, transl. C. Solis (Madrid: Alianza Editorial, 1976); and P. Feyerabend, *Farewell*.

⁴⁹ Popper, *Conjectures*, 36.

⁵⁰ See Popper, *The Logic*, 48.

(4) In the case of science, the violation of the above-mentioned rules is what enables us to ultimately distinguish between a “normal” — or a “correct” — practice and a supposedly “abnormal”, fallacious, or metaphysical practice. The same can be said of argumentation in general in the different contexts or frameworks in which it occurs, as shown by the dialectical schools.

(5) Although conventional, i.e., agreed upon by the members of scientific communities, those rules underlie the theory and practice of science (particularly Physics) themselves, in the same way as the rules of the pragma-dialectical model underlie argumentative discourse in general; in Popper’s view, it is these rules that explain the progress of science throughout history.

(6) The whole current scientific discourse and practice (or, if you prefer, the argumentation practiced in daily life or in any given institutional context) needs to be reread or reconstructed in the light of this kind of rules.

(7) When adapted and applied to society at large by each individual, such rules transform it into an open, democratic, non-authoritarian or tolerant society, as envisioned by Popper’s *The Open Society and Its Enemies*, or by pragma-dialectics with the rules of its own model of critical discussion. A note by van Eemeren *et al.* confirms that “one may surmise that the rules will be accepted to people who are like members of Popper’s *Open Society* in the sense that they are antidogmatic, antiauthoritarian, and anti-foundationalist and reject monopolies of knowledge, pretensions of infallibility, and appeals to unfaltering principles.”⁵¹

Again: there is no doubt that, from all the seven points of view described above, a close parallel can be drawn between Popper’s critical rationalism and dialectical schools, for example, the normativist conceptions of argumentation developed by Barth & Krabbe’s *From Action to Dialogue*, Walton’s *Informal Logic*,⁵² Walton & Krabbe’s *Commitment and Dialogue*,⁵³ van Eemeren & Grootendorst’s *A Systematic Theory*, and van Eemeren’s pragma-dialectics in *Strategic Maneuvering in Argumentative Discourse*. Considering more specifically a key topic common to all the above points of view (the rules of the normative model of argumentation): in Walton’s *Informal Logic*, for example, the “persuasion dialogue” (i.e., argumentative discourse) rules are explicitly presented as negative, following Popper’s perspective on science, society, and politics; fallacies (according to Popper’s demarcation

⁵¹ See van Eemeren *et al.*, *Handbook of Argumentation Theory* (Dordrecht: Springer Reference, 2014), 577.

⁵² See D. Walton, *Informal Logic: A Handbook for Critical Argumentation* (Cambridge: Cambridge University Press, 1989).

⁵³ See D. Walton & E. C. W. Krabbe, *Commitment and Dialogue: Basic Concepts of Interpersonal Reasoning* (Albany, New York: Sunny Press, 1995).

criterion) stem from the violation of those rules; and in order to understand science in Popper one must reconstruct it precisely in accordance with that type of rules.⁵⁴ In van Eemeren & Grootendorst the (five) rules for speech acts permitted under the ideal critical discussion model are formulated negatively or prohibitively. The first two are: “1. You must not perform any speech acts that are incomprehensible.— 2. You must not perform any speech acts that are insincere (or for which you cannot accept responsibility).”⁵⁵ More recently, van Eemeren explains that the choice of a negative rather than a positive or affirmative formulation of the rules aims to privilege or maximize the agreement between the parties involved in argumentation, as in Popper’s epistemology. Thus, alluding favourably to a utilitarian principle of pragmatism in regard to argumentation (which “involves striving for the resolution of the difference of opinion satisfactory to all concerned, irrespective of whether this means victory for the protagonist or the antagonist”), the author explicitly calls for a negative formulation of this principle: “Bearing Popper’s plea on behalf of falsification in mind, a ‘negative’ variant of the basic principle of utilitarianism seems to us more effective than ‘positive’ utilitarianism. Rather than maximization of agreement, minimization of disagreement is to be aimed for, because a procedure that encourages discussants to pronounce their doubts and to work out how far their differences can be resolved by critical testing is preferable to a procedure that seeks to ensure agreement.”⁵⁶

In pragma-dialectics, Popper’s legacy (as well as that of Hans Albert, his disciple),⁵⁷ and, particularly, the contribution of the seven aspects mentioned above in connection to his insights for contemporary argumentation theory, involves — as I explained in the introduction to this chapter — explicitly identifying this theory with “critical rationalism” itself; moreover, this legacy is expressly admitted and interpreted, as we have seen, in the light of Toulmin’s *Acting & Knowing* pioneering distinction between three types of approaches to this theory (geometrical or logical, anthropological, and critical). Bearing in mind what was summarized above in (3), (4) and (5) on the status of the rules for critical discussion, van Eemeren & Grootendorst assert that:

The critical perspective of reasonableness combines certain insights from the geometrical and anthropological perspectives with insights advanced by critical-rationalists such as Karl Popper (...) and Hans Albert (1967/1975). By proposing a discussion procedure in the form of an orderly arrangement

⁵⁴ See Walton, *Informal*, 17-18.

⁵⁵ van Eemeren & Grootendorst, *A Systematic*, 77.

⁵⁶ van Eemeren, *Strategic*, 34.

⁵⁷ See H. Albert, *Traktat über kritische Vernunft*, 3rd ed. (Tübingen: Mohr, 1967).

of independent rules for rational discussants who want to act reasonably, the aim of formalization is reminiscent of the geometrical approach to reasonableness. This formal procedure in the critical sense, however, is aimed at facilitating a discussion intended to resolve a difference of opinion. The proposed procedural rules are valid as far as they really enable the discussants to resolve their difference of opinion.⁵⁸

Further on, the following specification can be read:

In order to have a suitable medium for discussion, or at least a suitable frame of reference (or ‘ideal model’) for discussing the quality of argumentation, we must detach ourselves from various problematic peculiarities of ordinary language use and introduce new conventions. In our terminology, this is called the critical-rationalistic view on reasonableness, *which is in fact an extended version of the Popperian critical perspective*.⁵⁹

3. Popper’s theory of argumentation

Popper deserves the honour of being acknowledged as the first author in the history of western philosophical thought to have presented his argumentative model of science because before him science had never really been argumentatively conceived of. Moreover, even after Popper and to date, the application of argumentation to the study of science has been relatively residual. (In Toulmin, for example, with *The Uses of Argument*, and other works published after it, such model is supposedly conceivable; however, Toulmin never really dealt with the subject after *The Philosophy of Science: An Introduction*.⁶⁰ All that commentators may say in regard to this is speculative and conjectural. In Perelman, on the other hand, there are similar suggestions to Popper’s although his standpoint is essentially that of rhetoric rather than the theory of argumentation as such. Perelman’s questions, which are mostly critical of logical positivism, are of the following kind: why are these or

⁵⁸ van Eemeren & Grootendorst, *A Systematic*, 16.

⁵⁹ van Eemeren & Grootendorst, *A Systematic*, 17 (my emphasis). In *Fundamentals of Argumentation Theory* a more categorical statement reads as follows: “(...) In a Popperian vein, starting from the fallibility of all human standpoints, the methodological concept of critical testing is elevated to the guiding principle of problem solving. Of course, the ideal of critical discussion can also be a helpful point of departure in investigating how disputes are settled or can be settled”. See van Eemeren *et al.* (ed.), *Fundamentals*, 280n16. To the same effect, see also section 10.4 (“The model of critical discussion”) of van Eemeren *et al.* (ed.), *Handbook*, 527 ff.

⁶⁰ See S. E. Toulmin, *The Philosophy of Science: An Introduction* (New York: Harper & Brothers, 1953).

other axioms chosen in detriment of others in a given hypothetico-deductive explanatory system? What does ultimately ensure interpretation in such systems besides merely logical and epistemological criteria? However, for the author of *Traité de l'argumentation* there is no place in science for the study of argumentation *per se*. Unfortunately, besides the abovementioned references, and in contrast to Toulmin and Perelman, Popper is only rarely cited and studied in this respect by the relevant specialised historiography.⁶¹ In 1945, with *The Open Society and its Enemies* and later in *The Poverty of Historicism*, Popper applies his model of argumentation to culture, society and politics in the more general context of a reconstruction of the history of western philosophical thought in ancient Greece (the pre-Socratics, Socrates, Plato, and Aristotle) to the present. There, as I have already observed, the expression “critical rationalism” is used for the first time to designate Popper’s conceptions. The fundamental idea is basically the same, although some details must be mentioned and analysed.

(1) What we call “reason” or “rationality” in Western societies in general since ancient Greece is not a simple discursive or intellectual activity; it is essentially incorporated in customs and traditions, in social, cultural and political organization, in the sciences, philosophy and the arts, and therefore, from a philosophical viewpoint, there is not one, supposedly “theoretical”, reason versus another, supposedly “practical”, reason. In contrast to traditional distinctions, there exists since modernity only one and the same rationality. As I have explained, Toulmin, most importantly, shares precisely this fundamental conception, as shown in some of his works published since the 1960s (most of which reveal the influence of R. Collingwood’s philosophy of history).⁶² It has also been noted that pragma-dialectics embraces such a conception.

(2) Reason (or rationality) is essentially argumentative and conjectural: it consists in seeking to challenge, and ultimately refute, in any of its fields of application, a given theory or hypothesis which is advanced (this is what “arguing” means for Popper), with the intellectual and ethical availability

⁶¹ For an example of exactly this, see F. van Eemeren & B. Garssen (ed.), *Controversy and Confrontation: Relating Controversy Analysis with Argumentation Theory* (Amsterdam/Philadelphia: John Benjamins Publishing Company, 2008), 126-128.

⁶² See Toulmin, *Knowing*; Toulmin, *Human*; S. E. Toulmin, *The Return to Cosmology: Postmodern Science and the Theology of Nature* (Berkeley/Los Angeles/London: The University of California Press, 1982); S. E. Toulmin, *Cosmopolis: The Hidden Agenda of Modernity* (Chicago: The University of Chicago Press, 1992); S. E. Toulmin, *Return to Reason* (Cambridge, MA/ London: Harvard University Press, 2001); and R. G. Collingwood, *The Idea of History: With Lectures 1926-1928*, ed. & introd. by J. van der Dussen (Oxford: Oxford University Press, 1946).

to complete this challenge or refutation.⁶³ Popper does not analyse in detail the way how this, i.e., the challenge, or the refutation, can and should be presented; as I have been saying, this suggests that Popper is not interested in a theory of argumentation *per se*, or, much less, in a theory of argument.

Leaving aside this limitation, Perelman and Toulmin — as I have been noting so far — and pragma-dialectics later defended precisely the same fundamental conceptions (1 and 2). Given the close connection between reason and argument, which all these philosophers (like Popper) identify from their different points of view, these conceptions become extraordinarily powerful from the standpoint of rhetoric and argumentation, having being transformed, from the second half of the twentieth century, into a new paradigm of rationality, as is shown in this article.

(3) Because it is argumentative and conjectural, this reason is not dogmatic and authoritarian: it is an essentially open, sceptical though humble and optimistic reason as regards the possibility that we may one day finally be able to decide in the face of opposing and apparently uncontroversial arguments. This means that this is not a speculative reason in the traditional sense of the concept — that of Plato to Hegel and Marx. It is not a “superior” and “legislative” faculty, in light of which we might be able to intellectually construct social, cultural, and political institutions, impose more or less ideal models for them, and predict the history of societies (historicism). It is not, therefore, a “collectivist” reason like the reason posited by those philosophers, but a different, essentially individual, ethically and/or morally open and tolerant reason.

The two volumes of *The Open Society*, published in the mid-forties, are the most brilliant social, cultural and political application of that latter thesis by Popper, who also developed an important epistemological application, a little later, in works such as *Objective Knowledge* and in several articles gathered in *Conjectures and Refutations*. Popper’s falsificationist epistemology requires that the traditional metaphysical categories, from Descartes and Kant to the present, be suspended or at least completely reformulated. Insofar as argumentation is crucial to this epistemology, one could say that, in his own way, Popper shares Perelman and Toulmin’s views as regards reducing epistemology to the limits of argumentation. (For example, categories such as “objectivity” can be reinterpreted and emptied of their ontological meaning — which leads to barren discussions such as the ones on the status of “atomic statements” or “protocol sentences” in which the logical positivists of the 1930s did engage.⁶⁴ The idea is, as Perelman later argues in *Traité*

⁶³ See K. R. Popper, *Objective Knowledge: An Evolutionary Approach* (Oxford: At the Clarendon, Press, 1972), 1-31.

⁶⁴ On this discussion, which had some impact on Popper’s *The Logic*, see F. Barone,

de l'argumentation, all that is agreed upon in the ambit of argumentation is “objective”).

(4) History, as Popper brilliantly and revolutionarily formulates it in *The Open Society*, “has no meaning”.⁶⁵ (This formula synthesizes one of Popper’s fundamental thoughts until at least the late 1960s, a time which, as I argued at the beginning, measures the impact of his conceptions on contemporary theories of rhetoric and argumentation). History “has no meaning” in the sense that it would be possible to infer or deduce a teleologically-oriented, previously determined and designed end, as happens for example, philosophically speaking, with speculative reason in Hegel or Marx (and his successors, like the Leninists). Announcing that “history has no meaning” amounts to the same as stating that “absolute, definitive truth as the horizon of our inquiry, has no meaning” for science.⁶⁶ In both cases we have to conform to the limits of critical rationalism as presented by Popper. And that is where the key role of argumentation lies — at least, as I will show, until the late 1970s (since Popper’s philosophy, the philosophy of the “second Popper” as it were, will from then on take a clearly metaphysical and ontological direction).

The last two theses show how Popper is led to reject and deconstruct, philosophically speaking, all political ideologies based on the models that I have mentioned and which favour institutions and the collective in detriment of individuals and/or the individual and the singular. Popper places special emphasis on these theses, which is understandable provided that one has interiorised the fundamental idea, developed throughout the philosopher’s work (namely, *The Open Society and its Enemies*), that what has been called “reason” in philosophy since the Greeks is also essentially a social, cultural, and political reason, and that this same reason has led not only to prominent closed and authoritarian societies — such as the Nazi and Stalinist and Soviet societies — but also to the apparent debacle of western science and civilization as a whole, as shown by the two World Wars in the 20th century. In this as in other matters, as I have said, a parallel could be drawn between Popper, who, as is known, was Austrian and had a Viennese education, and Toulmin’s Wittgenstein, or rather, the way the latter philosopher reads Austro-Hungarian society from the last quarter of the 19th century to the early 20th century in books such as *Wittgenstein’s Vienna*, by Toulmin and Janik.

“La polémique sur les énoncés protocolaires dans l’épistémologie du Cercle de Vienne”, in: *Le Cercle de Vienne: Doctrines et controverses*, ed. J. Sebestik & A. Soulez (Paris: Meridiens Klincksieck, 1986), 181-196.

⁶⁵ See Popper, *The Open*, vol. II, 256.

⁶⁶ Popper, *Conjectures*, 215-250.

4. Conclusion: on the contemporary gap between philosophy and argumentation

I have been suggesting that only with some reservations can we speak of a theory of argumentation in Popper's philosophy. It is *not necessarily* about argumentation — i.e., a more or less specialised field of research that could be studied *per se* — but rather rationality (or the exercise of human reason) in general. This explains why Popper never developed a model of argumentation as such, contrary to what happened in the 20th century with others such as Toulmin and, to some extent, Perelman; consequently, it further explains why there is no theory of argumentation to be found in Popper, that is, a theory about the way in which arguments in general can be analysed, evaluated and represented. (As mentioned in the introduction to this chapter, some commentators have argued otherwise; however, they cannot justify their position based on the philosopher's own texts or on the theory of argumentation when interpreted from a historical, philosophical and systematic point of view). The only explanation that I can find for this is that Popper assumed that philosophy as a whole could not be reduced to and/or assimilated into "rhetoric" (as Perelman and Toulmin called it at the time from their different, separate perspectives) or into a theory of argumentation. (In recent years I have controversially defended that such a reduction and/or assimilation is one of the major consequences of the contributions of the abovementioned authors to what we now call a "theory of argumentation").⁶⁷ Popper always believed, especially after the debacle of western philosophy which was announced and celebrated by Wittgenstein, Kuhn and Quine in their major works from the 1960s and '70s (*Philosophical Investigations*; *The Structure of Scientific Revolutions*; and *Ontological Relativity and Other Essays*, respectively)⁶⁸ that it was possible to do philosophy along the lines of what in the past (up to the end of the 20th century) was called, for example, the "philosophy of science", independently from rhetoric and/or the theory of argumentation. In this matter Popper is at variance with the Toulmin that we know, particularly the Toulmin of *Return to Reason*.⁶⁹ It is exactly for that reason, I am inclined to suggest, that after the 1970s and in contrast to the previous years, Popper's philosophy took a clearly metaphysical and ontological turn, as *The Postscript to the Logic of Scientific Discovery* sho-

⁶⁷ See Ribeiro, *Retórica*, 21-51.

⁶⁸ See L. Wittgenstein, *Philosophical Investigations*, transl. by G. E. Ascombe (Oxford: Blackwell Publishers, 1953); and W. van O. Quine, *Ontological Relativity and Other Essays* (New York: Columbia University Press).

⁶⁹ See Ribeiro, *Retórica*, 127-51.

ws.⁷⁰ Be that as it may, the impact of Popper's "critical rationalism" from the second half of the 20th century to the present has been huge, although — as I have been arguing throughout this chapter — it was essentially diffuse and unclear, that is, it did not substantially and/or programmatically affect in a direct manner the conceptions upheld by the major schools of argumentation: pragma-dialectics, formal dialectics, and informal logic, which emerged and developed independently from it (although, given what we may call the "philosophical environment [or climate]" of the time, they were most certainly influenced by it). It would possibly have had a deeper, more decisive impact if during the whole of the second half of the 20th century Popper had not been an avowed enemy of what we still call "analytic philosophy" today, and had he not been (like Toulmin) generally ostracized by it. The major contribution of this rationalism both to contemporary theory of argumentation and to what we now more generally call "critical thinking" consisted in having emphatically shown that human reason is essentially dialogical and argumentative, that rather than being a finished, definitive essence, it is something which is (permanently) under construction.⁷¹ Thus, and virtually for the first time in the history of western philosophy, it has thus largely destroyed the myths from which both science and society have created "essences" whose nature we were supposed to describe and analyse. Hence, Popper's conventionalism and falsificationist normativism as regards the philosophy of science is clearly in line with contemporary dialectical schools of argumentation; the reason is mostly that, contrary to what happened with logical positivism in Popper's time, it is/was not a matter of logic or of its subordinated philosophy of science. And his conception of society (a sceptical, though ultimately basically optimistic conception) as a permanently open space of argumentation, discussion and criticism is clearly in line with our present conceptions today, especially those that were inspired by the above-mentioned schools.

⁷⁰ See K. Popper, *L'Univers irrésolu: Playdoyer pour l'indéterminisme*, transl. J. Bouveresse (Paris: Hermann, 1984), 93 ff. What Popper's criterion of falsifiability and the associated theory of argumentation are ultimately about is the elimination of metaphysics, although now through refutation rather than confirmation. Presumably, both this criterion and its focus on argumentation are incompatible with ontological theses such as the one mentioned. The fact that they have finally emerged and moved centre stage 25 years after the English edition of *Logik der Forschung* shows that, as I argued above, what matters in Popper is his *philosophy of science*, not a theory of argumentation as such.

⁷¹ Popper's connection with so-called "critical thinking", along with that of the normative schools of argumentation theory, is fundamental and has often been suggested. It should nonetheless be noted that, in some of its versions, "critical thinking" does not necessarily presuppose or involve a theory of argumentation, much less a theory of argument, as a specialised field of research. See H. J. Ribeiro, *Argumentação, pensamento crítico e filosofia (e outros ensaios)* (Lisboa: Ed. Esgotadas, 2020).

Popper's legacy draws our attention to what could be described as a "divorce between philosophy and argumentation theory". Like Jürgen Habermas, for example, Karl Popper has a strong, firm conception of the key importance of argumentation for contemporary philosophy; this conception — as he shows as early as the 1940s in *The Open Society and Its Enemies* — is comprehensive because it includes a more general conception of human reason and its role in the development of western and European societies from Classical Greece to the present.⁷² But it definitely lacks, like Habermas himself, a *theory of argument* as such. This explains why both philosophers are not mentioned and appreciated as often as they should be in the historiographies of rhetoric and argumentation throughout the 20th century. However, in contrast to this, the major contemporary schools of argumentation have strong, firm conceptions on a theory of argument (whatever that theory may be) even though such conceptions are sometimes not based on more general conceptions of the philosophical and, particularly, of the metaphysical presuppositions of argumentation, such as those that concern Popper and Habermas. The study of this type of presuppositions is absolutely key to guaranteeing the so-called "interdisciplinarity" of the theory of argumentation in the future, based on solid grounds. For this interdisciplinarity to be successful, it must be based on a foundational matrix; in my view, only philosophy can provide that (certainly, in very different terms from those of the past). Therefore, and by way of conclusion, I will say that Popper is not the only philosopher who has a limited view of argumentation and the way it should be studied. Praise where praise is due! A similar objection, albeit for the opposite reasons, can be raised against contemporary theories of argumentation.

Bibliography

- Ackerman, R. J. *The Philosophy of Karl Popper*. Amherst: University of Massachusetts Press, 1976.
- Albert, H.. *Traktat über kritische Vernunft*. 3rd ed. Tübingen: Mohr, 1967.
- Barone, F. "La polémique sur les énoncés protocolaires dans l'épistémologie du Cercle de Vienne", in: *Le Cercle de Vienne: Doctrines et controverses*, ed. J. Sebestik & A. Soulez (Paris: Meridiens Klincksiek, 1986), 181-196.

⁷² See J. Habermas, *The Theory of Communicative Action. Vol. I: Reason and the Rationalization of Society* (Cambridge, UK: Polity Press, 1984); and J. Habermas, *The Theory of Communicative Action. Vol. II: The Critique of Functionalist Reason* (Cambridge, UK: Polity Press, 1987). For a general parallel between Popper's conceptions and those of Habermas, see G. Stokes, "Popper and Habermas: Convergent Arguments for a Postmetaphysical Universalism", in: *The Cambridge Companion*, 318-351.

- Barth, E. M., & Krabbe, E. C. W. *From Action to Dialogue. A Philosophical Study of Logics and Argumentation*. Berlin/New York: Walter de Gruyter, 1982.
- Collingwood, R. G. *The Idea of History: With Lectures 1926-1928*. Ed. & introd. by J. van der Dussen. Oxford: Oxford University Press, 1994. First published 1946.
- van Eemeren, F. H. *Strategic Maneuvering in Argumentative Discourse: Extending the Pragma-dialectical Theory of Argumentation*. Amsterdam/Philadelphia: John Benjamins Publishing Company, 2010.
- van Eemeren, F. H., & Grootendorst, R. *A Systematic Theory of Argumentation: The Pragma-dialectical Approach*. Cambridge: Cambridge University Press, 2004.
- van Eemeren, F. H., Garssen, B., & Meuffels, B., *Fallacies and Judgments of Reasonableness: Empirical Research Concerning the Pragma-dialectical Discussion Rules*. Dordrecht: Springer, 2008.
- van Eemeren, F. H. et al. *Fundamentals of Argumentation Theory. A Handbook of Historical Backgrounds and Contemporary Developments*. Mahwah, NJ: Lawrence Erlbaum Associates, Publishers. 1996.
- van Eemeren, F. H., et al. *Handbook of Argumentation Theory*. Dordrecht: Springer Reference, 2014.
- van Eemeren, F. H., & Garssen, B. (ed.), *Controversy and Confrontation: Relating Controversy Analysis with Argumentation Theory*. Amsterdam/Philadelphia: John Benjamins Publishing Company, 2008.
- Feyerabend, P. *Farewell to Reason*. London: Verso/New Left Books, 1987.
- Habermas, J. *The Theory of Communicative Action. Vol. I: Reason and the Rationalization of Society*. Cambridge, UK: Polity Press, 1984.
- Habermas, J. *The Theory of Communicative Action. Vol. II: The Critique of Functionalist Reason*. Cambridge, UK: Polity Press, 1987.
- Hacohen, M. "The Young Popper, 1902: 1937: History, politics and philosophy in the interwar Vienna", in: *The Cambridge Companion to Popper*, ed. J. Shearmur & G. Stokes (Cambridge: Cambridge University Press, 2016), 30-68.
- Kant, I. *Critique of Pure Reason*. Transl. & ed. by P. Guyer & A. Wood. Cambridge: Cambridge University Press, 1998. First published in German 1788.
- Kuhn, T. S. *The Structure of Scientific Revolutions*. Chicago: Chicago University Press, 1962.
- Lakatos, I. *Pruebas y refutaciones: La lógica del descubrimiento matemático*. Transl. C. Solis. Madrid: Alianza Editorial, 1976.
- Perelman, Ch. *The New Rhetoric and the Humanities: Essays on Rhetoric and its Applications*. Dordrecht: Kluwer Academic Publishers, 1979.
- Perelman, Ch., & Olbrechts-Tyteca, L. *The New Rhetoric: A Treatise on Argumentation*. Transl. J. Wilkinson & P. Weaver. Notre Dame: University of Notre Dame Press, 1969. English translation of *La nouvelle rhétorique: Traité de l'argumentation*, Paris: Presses Universitaires de France, 1958.
- Popper, K. R. *The Open Society and Its Enemies. Vol. I: The Spell of Plato. Vol. II: The High Tide of Prophecy: Hegel, Marx, and the Aftermath*. London: George Routledge & Sons, Ltd., 1945.
- Popper, K. R. *The Poverty of Historicism*. London: Routledge & Kegan Paul, 1957.
- Popper, K. R. *The Logic of Scientific Discovery*. 7th impression. London: Hutchinson of London, 1974. First published in English 1959.

- Popper, K. *Conjectures and Refutations: The Growth of Scientific Knowledge*. London: Routledge and Kegan Paul, 1989. First published 1963.
- Popper, K. R. *Objective Knowledge: An Evolutionary Approach*. Oxford: At the Clarendon Press, 1972.
- Popper, K. R. *L'Univers irrésolu : Playdoyer pour l'indéterminisme*. Transl. J. Bouveresse. Paris: Hermann, 1984. French translation of K. Popper, *The Postscript of the Logic of Scientific Discovery, II: The Open Universe*, London: Hutchinson, 1982.
- Quine, W. van O. *Ontological Relativity and Other Essays*. New York: Columbia University Press, 1969.
- Ribeiro, H. J., “Karl Popper: A epistemologia como ‘terra de ninguém’ ou da tarefa de re-construção da ciência (a resolução epistemológica do trilema de Fries),” *Revista Portuguesa de Filosofia*, 42 (1986), 87-118.
- Ribeiro, H. J. “Karl Popper: A epistemologia como ‘terra de ninguém’ ou da tarefa de re-construção da ciência (a resolução experimental do trilema de Fries),” *Revista Portuguesa de Filosofia*, 43 (1987), 71-108.
- Ribeiro, H. J. “Kant e a filosofia analítica contemporânea”, *Revista Filosófica de Coimbra*, 57 (2020), 59-88.
- Ribeiro, H. J. *Retórica, argumentação e filosofia: Estudos sistemáticos e histórico-Filosóficos*. Coimbra: MinervaCoimbra, 2016.
- Ribeiro, H. J. *Argumentação, pensamento crítico e filosofia (e outros ensaios)*. 2ª edição (1ª ed. revista e atualizada). Lisboa: Ed. Esgotadas, 2020.
- Rorty, R. *Objectivity, Relativism, and Truth: Philosophical Papers, Vol. I*. Cambridge: Cambridge University Press, 1991.
- Schilpp, P. A. (ed.). *The Philosophy of Karl Popper*, vol. XIV of the Library of Living Philosophers. Evanston, Illinois: Open Court Publishing Co., 1977.
- Schorske, C. E. *Fin-de-siècle Vienna: Politics and Culture*. New York: Alfred A. Knopf, 1980.
- Searle, J. R. *Speech Acts: An Essay in the Philosophy of Language*. Cambridge: Cambridge University Press, 1969.
- Searle, J. R. *Expression and Meaning: Studies in the Theory of Speech Acts*. Cambridge: Cambridge University Press, 1979.
- Shearmur, J., & Stokes, G. (ed.). *The Cambridge Companion to Popper*. Cambridge: Cambridge University Press, 2016.
- Stokes, G. “Popper and Habermas: Convergent Arguments for a Postmetaphysical Universalism”, in: *The Cambridge Companion to Popper*, ed. J. Shearmur & G. Stokes (Cambridge: Cambridge University Press, 2016).
- Suárez-Iñiguez, E. (ed.). *The Power of Argumentation*. Amsterdam/N. York: Rodopi, 2007.
- Toulmin, S. E., *The Philosophy of Science: An Introduction*. New York: Harper & Brothers, 1953.
- Toulmin, S. E. *The Uses of Argument*. Cambridge: Cambridge University Press, 1958.
- Toulmin, S. E. *Knowing & Acting: An Invitation to Philosophy*. New York: MacMillan Publishing Co., Inc.; London: Collier Macmillan Publishers, 1976.
- Toulmin, S. E. *Human Understanding: The Collective Use and Evolution of Concepts*. Princeton: New Jersey: Princeton University Press, 1979. First published 1972.

- Toulmin, S. E. *The Return to Cosmology: Postmodern Science and the Theology of Nature*. Berkeley/Los Angeles/London: The University of California Press, 1982.
- Toulmin, S. E. *Cosmopolis: The Hidden Agenda of Modernity*. Chicago: The University of Chicago Press, 1992.
- Toulmin, S. E. “Razoabilidade e racionalidade”, in: M. M. Carrilho (ed.), *Retórica e comunicação* (Lisboa: Ed. Asa, 1994), 19-30.
- Toulmin, S. E. *Return to Reason*. Cambridge: MA/London: Harvard University Press, 2001.
- Toulmin, S. E., & Janik, A. *Wittgenstein's Vienna*. New York: Simon and Schuster, 1974.
- Walton, D. *Informal Logic: A Handbook for Critical Argumentation*. Cambridge: Cambridge University Press, 1989.
- Walton, D., & Krabbe, E. C. W. *Commitment and Dialogue: Basic Concepts of Interpersonal Reasoning*. Albany, New York: Sunny Press, 1995.
- Wittgenstein, L., *Tractatus Logico-Philosophicus with an Introduction by Bertrand Russell*. London: Kegan Paul, 1933. First published 1921.
- Wittgenstein, L. *Philosophical Investigations*. Transl. by G. E. Ascombe. Oxford: Blackwell Publishers, 1953.

UMA DEFINIÇÃO DE LOUCURA.
A LOUCURA NOS SÉCULOS XIX E XX E A REPROVAÇÃO
DO MITO DO *ARTISTA “ESQUIZOFRÉNICO”*

A DEFINITION OF MADNESS.
MADNESS IN THE 19th AND 20th CENTURIES, AND THE REJECTION
OF THE “*SCHIZOPHRENIC*” ARTIST MYTH

RUI GABRIEL S. CALDEIRA¹

Abstract: I want to compose a positive definition of madness: the feeling of psychic commotion and vertigo resulting from the individual’s perception of extra knowledge about himself. I will make a historical-philosophical and literary journey on the topic with some of the leading contemporary thinkers, from Kant and Pinel, Hegel, Hölderlin and Nietzsche, to Wittgenstein and Derrida. I present a different perspective from the current humanistic cultural convention that establishes a relationship of efficient causality between the nosological entity “schizophrenia” and the artistic production, arguing that the one who creates art is the individual, the artist, not an alleged psychic failure.

Key words: madness; psyche; mind; psychoanalysis; consciousness; art; contemporary; self-knowledge; awareness; Pinel; Hölderlin; Nietzsche; Hegel; reason, moral; transgression; overcoming; schizophrenia; Jaspers.

Resumo: Pretendo formular uma definição positiva de loucura: o sentimento de comoção e vertigem psíquica resultante da perceção de conhecimento extra do indivíduo sobre si próprio. Farei um percurso histórico-filosófico e literário sobre o tópico com alguns dos principais pensadores contemporâneos, de Kant e Pinel, Hegel, Hölderlin e Nietzsche, até Wittgenstein e Derrida.

Résumé: Je veux formuler une définition positive de la folie: le sentiment de commotion et le vertige psychique résultant de la perception d’une connaissance supplémentaire de l’individu sur lui-même. Je ferai une démarche historique-philosophique et littéraire sur le sujet avec certains des plus grands penseurs contemporains, de Kant et Pinel, Hegel, Hölderlin et Nietzsche, à

¹ Unidade I&D IEF-FLUC; Unidade I&D CECH-FLUC. Email: ruigabriel1003@gmail.com; ORCID 0000-0003-3661-1615

Apresento uma perspectiva diferente da atual convenção cultural humanística que estabelece uma relação de causalidade eficiente entre a entidade nosológica «esquizofrenia», funcionando como Deus *ex-machina*, e a produção artística, onde defendo que quem cria e faz arte é o indivíduo, o artista, e não uma suposta deficiência psíquica.

Palavras-chave: loucura; psiquismo; mente; psicanálise; consciência; arte, contemporâneo; auto-conhecimento; apercepção; Pinel; Hölderlin; Nietzsche; Hegel; razão; moral; transgressão; superação; esquizofrenia; Jaspers.

Wittgenstein et Derrida. Je présente une perspective différente de la convention humaniste qui établit une relation de causalité efficace entre l'entité nosologique «schizophrénie» et la production artistique; je soutiens que qui crée et fait de l'art c'est l'individu, l'artiste, pas un présumé handicap psychique.

Mots clés: folie; psyché; esprit, psychanalyse; conscience; art; contemporain; connaissance de soi; conscience; Pinel; Hölderlin; Nietzsche; Hegel; raison; morale; transgression; surmonter; schizophrénie; Jaspers.

1. Introdução

Este artigo propõe uma definição de loucura, a saber, que esta é o sentimento de comoção e vertigem, e desestabilização da nuvem psíquica, provocada pelo conflito interno que surge quando um sujeito se depara com conhecimento novo sobre si próprio.

Podemos tocar e compreender a essência desta vertigem da alma, na obra filosófico-literária dos principais pensadores contemporâneos, como por exemplo, Nietzsche ou Dostoiévski.

A loucura é um fenómeno universal, próprio da natureza do espírito, interior e natural da consciência, de ser humano, e contém os vários elementos antropológicos, a razão e a pulsão intempestiva, a infinitude e a materialidade corporal. É trespassado pela liberdade, tal como exposto na *Antropologia* e na *Fenomenologia* de Hegel, exalta a natureza turva e contraditória da psique e a imprevisibilidade do existir humano opondo-se, por isso, à perspectiva redutora mecanicista psiquiátrico-fenomenológica da vida da consciência que dominou o século XX.

Didaticamente, podemos perceber a loucura através de dois modelos diferentes de abordagem ao fenómeno, (1) o conhecimento literário, filosófico e poético do excesso ontológico do si próprio individual, que é um fenómeno antropológico real, positivo. Encontramos esta visão, especialmente no impacto e na consequente transcendência pessoal que provocam os textos dos grandes pensadores sobre os leitores: o *continuum* de significação que ultrapassa as conceções racionais que cada um tem sobre si e sobre o mundo, conhecimento que, indo além da vulgaridade do quotidiano e do pessoal, pro-

voca um afastamento do sujeito relativamente a si próprio: uma decalagem pessoal. A reflexão que os textos dos grandes autores causam nos leitores, atingira já cada um dos pensadores durante o ascetismo próprio do trabalho de escrita e reescrita, reflexão e compreensão, em que experimentaram períodos de oscilação com quebras psicológicas e a quase auto-alienação.

Foi o que aconteceu, como a tantos outros, com Hölderlin: o afincio que dedicou à escrita, o arrebatamento que experimentou durante os períodos de reflexão, levou ao seu afastamento do mundo com o consequente desgaste intelectual doloroso.

À outra forma de captar o que seja a loucura chamo (2) a explicação marxista de loucura. Encontramo-la por exemplo no pensamento de M. Foucault, segundo o qual, considerou na sua *História da loucura*², a loucura é um fenómeno essencialmente socio-político engendrado pelas classes dominantes como instrumento para criar e estabelecer uma moral com o fim de consolidar poder sobre a população. Segundo este, quem seguia as regras dessa moral possuía bom senso e racionalidade, e portanto, era aceite pelos outros, e quem as desafiava e/ou ultrapassava era considerado louco; neste caso, ficava sujeito ao juízo dos outros, sendo então marginalizado ou institucionalizado, isto é, internado/encarcerado em instituições que tinham como função “tratar” a imoralidade do sujeito “desviado”. É desse ponto de vista que Foucault se refere à criação da rede hospitalar que governará a saúde mental em França: “o Hospital Geral [Paris, 1656] não é um estabelecimento médico. É antes uma estrutura semijurídica, uma espécie de entidade administrativa que, ao lado dos poderes já constituídos, e além dos tribunais, decide, julga e executa”³.

Dentro desta segunda perspectiva importa considerar a conceção nosológica do fenómeno *loucura*, isto é, a explicação medico-psiquiátrica: a loucura é um fenómeno negativo, ou seja, uma ausência ou falha da capacidade intelectual, uma falência no sistema nervoso que subverte a normalidade racional e o bom senso. Esta falha da razão, segundo a psiquiatria, é a causa da obscuridade lógica e do discurso extraordinário, características da “doença mental”.

Entre esta segunda matriz, a nosológica, e a primeira, a compreensiva ou filosófica, há um sem número de interpretações, algumas das quais vinculam – leia-se: dão uma explicação causal – a produção poético-filosófica a uma suposta patologia da mente – particularmente à “esquizofrenia”; esta inter-

² Michel Foucault, *Histoire de la folie à l'âge classique* (Paris: Éditions Gallimard, 1972).

³ Foucault, *Histoire de la folie*, 72: “l'Hopital générale n'est pas un établissement médical. Il est plutôt une structure semi-juridique, une sorte d'entité administrative qui, à côté des pouvoirs déjà constitués, et en dehors des tribunaux, décide, juge et exécute”.

pretação constitui uma leitura profundamente redutora da dedicação intensa de pensadores como Kleist, Dostoievski, Hölderlin ou Nietzsche, e revela a cegueira artística típica da tradição do materialismo psíquico.

A ideia de loucura que vou aprofundar não é esta segunda, a negativa, mas a loucura que emerge da profundidade positiva da vida do espírito, da infinitude intelectual, o mundo desconhecido que cada um tem e é, regiões reveladas pela lente livre poetico-filosófica dos grandes pensadores contemporâneos.

Não farei uma análise do pensamento filosófico de cada autor, filósofo, escritor ou poeta, antes aprofundarei o que expõem ou desvelam o que é, para cada um deles, a loucura.

Vou invadir o significado e a região do espírito que Nietzsche desvenda na expressão “Deves tornar-te no que és”⁴, que podemos ler como *torna-te naquilo que ainda não sabes nem tens a certeza que és, mas és*. Babich diz que a poesia nos transporta para este lugar, “para além daquilo que estamos convencidos que já sabemos”⁵. Este lugar é uma região real, íntima da vida intelectual, da constituição pessoal, e é trazida à luz para o mundo ver pelo trabalho intenso de homens como Hegel ou Hölderlin cujas obras não são produtos ou reflexos biomecânicos do cérebro, mas o resultado de profunda dedicação e trabalho, concentração, reflexão, escrita, correção e risco, enfim, reescrita e loucura.

É o que nos diz S. Zweig, que o demoníaco humano, testemunhado nos grandes pensadores, é o sentimento de transgressão dos limites pessoais da intelectualidade, o impulso que o sujeito sofre projetando-se para o infinito de si mesmo, desconhecido ainda, mas que sabemos ser verdadeiro, um impulso que resulta da *entrega total até à exaustão, até ao máximo, até à dissolução das fronteiras da consciência*⁶. Trabalho esse que leva esses pensadores – e os seus leitores – a pisar um território vertiginoso cuja exploração consome combustível psíquico, e provoca desgaste e abalo pessoal. Di-lo, Zweig, de Dostoievski, que *a sua mensagem de liberdade, sem intermediários, revela ao homem possibilidades novas, de si, novos mundos, permite à alma explorar o abismo do ser e contemplar o céu*⁷; lendo-o, podemos, cada

⁴ Friedrich Nietzsche, *A Gaia Ciência* (Lisboa: Guimarães editores, 2000), § 270: “Que diz a tua consciência? – ‘Deves tornar-te no que és’.”

⁵ Babette Babich, *Words in blood, like flowers: philosophy and poetry, music and eros in Hölderlin, Nietzsche, and Heidegger* (New York: SUNY Press, 2006), x. O autor refere-se ao facto de alguns pensadores nos levarem para além do que sabemos de nós, “(...) beyond what we are convinced we already know.”

⁶ Stefan Zweig, *O combate com o demónio: Hölderlin, Kleist, Nietzsche*, trad. de José Justo (Lisboa: Editora Antígona, 2004), 21.

⁷ Stefan Zweig, *Dostoievski*, Trad. de l’allemand par Henri Bloch (Paris: Les Éditions Rieder, 1929), 9-10, 16.

*um de nós, gerar uma consciência mais clara de si mesmo, mais divina*⁸. Uma consciência que se passa a conhecer livre, portanto, infinita.

Que lugar é esse, o da loucura, que está para lá dos limites, e que significado tem?

Para lá do habitual conhecido de cada sujeito em si, além da racionalidade de “normal”, existe uma vasta região real inexplorada do si próprio – “inexplorada” significa não ter sido sujeita à compreensão racional, não ter sido vista ou percebida. Esse território é verdadeiro, encontra-se ainda acima do hiperbólico, e prova aqui e agora o infinito espiritual. É o lugar ontológico e psicológico do entusiasmo, a “atmosfera das alturas”⁹ onde, para respirar, é preciso manter a *presença de espírito em lume alto*¹⁰. O sentimento de conflito e a vertigem provocada pelo espanto e pela insustentabilidade ontológica das novas verdades encontradas chama-se loucura.

As novas descobertas de si são verdadeiras. São verdades desconhecidas, até agora, comprovam a universalidade humana, a liberdade, e atraem o sujeito a abandonar instantaneamente as fronteiras pessoais e a lançar-se na aventura de si mesmo, na infinitude.

A tomada de consciência imediata da possibilidade de uma nova verdade, bastando apenas para a desvendar, a decisão do próprio, torna-se insustentável porque exige escolha, separação e desprezo moral. O indivíduo está perante o abismo em si, sabe que, num passo, num impulso, se transcenderá a si mesmo, movimento este que o obriga a rejeitar a verdade com a qual viveu até aqui. Percebe que renuncia a si mesmo, e por vontade própria. O abalo emocional que sofre resulta do facto deste movimento e desta decisão constituírem uma agressão moral executada pelo próprio sobre si mesmo.

A novidade provocou insustentabilidade ontológica porque ultrapassou em veracidade o conhecimento anterior que estabilizava ontológica e psicologicamente o sujeito. É assustador, quer para o escritor, quer para o leitor, perceber, vislumbrar por entre as palavras que escreve e lê, por entre as conclusões lógicas, por entre as emoções, saber que se é algo mais do que se pensava ser até esse momento. Ou ainda, que no instante presente, no agora em que se apercebe dessa realidade, o sujeito pensante rapidamente deduz que é algo mais do que aquilo que tem à disposição de si. Ganha consciência dessa paralaxe ontológica – uma decalagem existencial, quotidiana, fenomenológica –, um desencontro consigo mesmo, um descentramento. A ideia de

⁸ Zweig, *Dostoievski*, 165.

⁹ Friedrich Nietzsche, *Ecce Homo*, Trad. D’Alexandre Vialatte (Paris: Librairie Gallimard, 1942), 10. Refere-se, Nietzsche, ao “seu Zaratustra”, mas a ideia é a de que a sua filosofia habita uma realidade intelectual elevada.

¹⁰ Friedrich Hölderlin, *Essays and letters*, trad. de T. Pfau (New York: SUNY Press, 1988), 45.

rejeição e desprezo de si, somada à nova verdade aceite na estrutura psíquica como possibilidade de um novo *Eu* prestes a nascer, produz no imediato uma sensação oposta ao autocontrolo e à serenidade racional, ou seja, vertigem, insegurança e desespero. A loucura.

A integração do novo, que não é uma ocorrência passiva, mas agenciamento compreensivo do espírito, realiza essa passagem, essa transcendência, e produz a sensação de presença do divino, fenómeno simultâneo ao abandono da verdade anterior, no fundo, à morte do si próprio ainda vigente. A liberdade, pela proximidade que afinal tem com a morte e com a loucura, revela tangibilidade e consistência antropológica, determinações desconhecidas e assustadoras na medida em que ela é a essência por realizar do espírito.

Neste lugar, o da loucura, a liberdade revela a sua capacidade conciliadora: ela é o que permite ao espírito, perante escolhas que produzem a morte de si, “suportar a dor infinita da negação da imediatidade individual”¹¹. Com Hegel, mediante conceções dotadas de uma profundidade filosófica única, a liberdade adquire a máxima significação antropológica, veja-se: “o outro, o negativo, a contradição, a desunião, é inerente à natureza do espírito. Esta desunião implica a possibilidade de dor. A dor não deriva para o espírito a partir do exterior (...) e mesmo na desunião máxima, divorciado da sua natureza ética (...) na completa contradição, o espírito continua livre”¹², livre para escolher, livre para agir, para estar consigo próprio na rutura ou para se abandonar a si mesmo e lançar-se na loucura do desconhecido, *nos desertos e nas miragens*, como dizia José Régio¹³.

À morte de si sucede o renascimento, o ciclo do eterno retorno de que falou Nietzsche, depois de Heraclito, Hölderlin e Hegel. O fenómeno, no entanto, é tudo menos psiquicamente passivo e indolor, afinal, quem quer deixar de ser quem é? Eis a vertigem da loucura, da morte e da liberdade.

O novo conhecimento provém do movimento próprio do espírito, da razão. Ele é um ato da consciência viva, o mesmo ato que preside à criação artística: o da busca por si. A nova verdade, aceite e integrada, obriga a uma reordenação da arquitetura ontológica, uma reformulação das leis de interpretação da experiência e dos princípios da ação, um ajuste no comporta-

¹¹ G.W.F. Hegel, *Enzyklopädie der Philosophischen Wissenschaften*, III, Werke 10 (Frankfurt: Suhrkamp Verlag, 2012), § 382.

¹² Ibidem, § 382-Z: “Das Andere, das Negative, der Widerspruch, die Entzweiung gehört also zur Natur des Geistes. In dieser Entzweiung liegt die Möglichkeit des Schmerzes. Der Schmerz ist daher nicht von außen (...) in diesem vollsten Widerspruch mit sich selbst, bleibt daher der Geist doch mit sich identisch und daher frei.”

¹³ José Régio, “Cântico Negro”, in: *Poemas de Deus e do Diabo* (V.N. Famalicão: Quasi Edições, 2006).

mento e também uma reestruturação do mundo. Afinal, *quem tem coragem para se abrir ao abismo*¹⁴?

2. Kant, Pinel e a fronteira da razão

A importância dada ao indivíduo pelo Iluminismo é uma marca fundamental da filosofia kantiana. O filósofo de Königsberg refere-se à importância da razão no Prefácio da 1ª edição da *Crítica da Razão Pura* fazendo “um convite à razão para de novo empreender a mais difícil das suas tarefas, a do conhecimento de si mesma”¹⁵. A sua ideia foi: só fazendo um estudo, uma crítica à própria razão se pode chegar a perceber quais são seus limites¹⁶. Mais: só compreendendo até onde podem chegar a razão e o entendimento, podemos saber o que pode o homem conhecer¹⁷. Neste sentido, quem conhece os limites da razão pode rejeitar o que estiver para lá deles – o espaço do irracional –, isto é, todos os modos de ser que partem de princípios infundados, como é o dogmatismo¹⁸. Com este estudo quer, Kant, conhecer a fundação dos princípios da razão. De acordo com M. David-Ménard, “a ideia de redefinir a filosofia como ciência dos limites da razão humana, ou seja, como filosofia crítica, toma o seu sentido por relação a esta recusa conjunta do dogmatismo e da extravagância”¹⁹.

A cartografia da normalidade racional, que estabelece a fronteira que separa o que é legítimo da razão²⁰, daquilo que está para lá do razoável, tomamo-la justamente de Descartes e de Kant. Para o primeiro, quem duvida, pensa, ou seja, reflete, portanto, consegue perceber o verdadeiro, e logo,

¹⁴ Silke-Maria Weineck, *The abyss above: philosophy and poetic madness in Plato, Hölderlin and Nietzsche* (New York: SUNY Press, 2002), 84.

¹⁵ Immanuel Kant, *Crítica da Razão Pura*, Trad. Manuela Santos e Alexandre Morujão, Felix Meiner, Hamburgo, F.C.G., 4ª Edição, Lisboa, 1997, Prefácio, p. 5, § A XI. A partir de agora *CRP* (*Crítica da Razão Pura*). A letra “A” é usada para a localização no texto da primeira edição da *CRP* (1781), e a letra “B” para a segunda edição (1787).

¹⁶ Kant, *CRP*, 7, § A XIV.

¹⁷ Kant, *CRP*, 8, § A XVII.

¹⁸ Kant, *CRP*, 30-31, § B XXXV-XXXVI.

¹⁹ Monique David-Ménard, *La folie dans la raison pure. Kant lecteur de Swedenborg* (Paris: J. Vrin, 1990), 7: “L’idée même de redéfinir la philosophie comme science des limites de la raison humaine, c’est-à-dire comme philosophie critique, prend sens par rapport à ce refus conjoint du dogmatisme et de l’extravagance.”. Ver ainda, neste texto, sobre a extravagância do pensamento louco, as páginas 110-111.

²⁰ Immanuel Kant, *Dreams of a Spirit-Seer illustrated by dreams of metaphysics*, trad. de E. Goerwitz, Swan Shonnenschein & Co (New York: MacMillan Co., 1900), 95: “the borders of folly and wisdom”.

*não pode ser louco*²¹. Para o filósofo alemão, o que está além dos limites da experiência possível, ou seja, o saber que se situa para além do circuito percepção-entendimento, acima das possibilidades da razão, pertence à região do pensamento visionário, do ocultismo e das artes mágicas, do dogmatismo e da metafísica²²; é o território do irracional e dos sonhos delirantes (*Schwärmerei*²³), portanto, está *fora da realidade*²⁴.

A referência a uma região para lá das fronteiras da razão surgiu num ensaio de 1766 onde Kant se referiu diretamente ao místico sueco Swedenborg. Para o filósofo de Königsberg, as ideias metafísicas e os delírios proféticos, na medida em que extravasam os limites da capacidade intelectual, pertencem a uma lógica própria de distúrbios da razão²⁵. Esta cogitação constitui “um dos temas essenciais que organizam a Crítica da Razão Pura”²⁶. Como se vê, do projeto kantiano faz parte “evitar o pensamento louco (*Wahn*)”²⁷ – uma das funções do entendimento é precisamente a de “excluir as construções loucas”²⁸ – pensamentos que estão para além do possível, delírios, como aqueles que Swedenborg apresenta: “o mundo das sombras é o paraíso dos sonhadores”²⁹, a região dos delírios, da extravagância e a falta de lucidez. Assim sendo, concluiu que quem está melhor preparado para compreender e resolver as desordens mentais – pertencentes ao domínio psicológico, à esfera do agir e da vivência social – são os filósofos, tendo inclusive construído uma classificação das “doenças mentais”³⁰.

²¹ René Descartes, *Méditations I, Oeuvres* (Paris: Ed. Pléiade), 268, citado em Foucault, *Histoire de la folie*, 67.

²² Kant, *CRP*, 3, Prefácio, § A VIII.

²³ Barbara Cassin (Dir.), *Vocabulaire européen des philosophies* (Paris: Éditions Seuil, 2004), 454-455: *Schwärmerei*, comportamento herético, descontrolado, agitado como as abelhas, ou seja, fora do normal, fora do cristianismo. Kant introduz esta noção na zona mental, na loucura, para sublinhar a ideia de perda da razão. É como se o sujeito louco possuísse um “fantasma na cabeça” como os que habitam a mente de Swedenborg que pensa poder falar com os mortos, e que, por isso, sai da zona racional.

²⁴ David-Ménard, *La folie dans la raison pure*, 109-110.

²⁵ Kant, *Dreams of a Spirit-Seer*, 77-78, 92.

²⁶ David-Ménard, *La folie dans la raison pure*, 7: “(...) le débat de Kant avec Swedenborg (...) est l’un des thèmes essentiels qui organisent la Critique de la raison pure (...)”.

²⁷ David-Ménard, *La folie dans la raison pure*, 107: “(...) la limitation de la connaissance au champ des objets a pour fonction d’éviter une folie (*Wahn*) de la pensée.”.

²⁸ David-Ménard, *La folie dans la raison pure*, 10: “(...) d’exclure les constructions folles (...)”.

²⁹ Kant, *Dreams of a Spirit-Seer*, 37: “The land of shadows is the paradise of dreamers.”.

³⁰ Immanuel Kant, *Observations on the feeling of the beautiful and sublime and other writings*, Editado por Patrick Frierson e Paul Guyer (New York: Cambridge University Press, 2011), 210: “The frailties of the disturbed head can be brought under as many dif-

Entre a primeira e a segunda edição da *primeira Crítica* de I. Kant, Pinel, em Paris, dava os primeiros passos como clínico e estudioso do magnetismo animal (1784) e da *Mania* (1786) e começou a escrever artigos sobre a alienação mental e sobre o tratamento moral. Mais tarde construiu uma classificação das doenças onde incluiu as vesânicas (1797) – as *doenças mentais* – trabalhos que apresentará no artigo “Observations sur aliénés en especes distinctes”³¹ (1800), e que constituirá a base do *Traité médico-philosophique*³².

Para Pinel a loucura é um termo popular que, tal cobertor, abriga todas as formas de desvio mental e comportamental resultantes da “fragilidade e depravação humana”³³. Foca-se no fenómeno da alienação mental de forma científica para poder tratar aqueles que, afetados na sua racionalidade, na capacidade de entender, têm *uma relação perturbada consigo próprios e com o mundo à sua volta*³⁴.

Segundo ele a natureza humana tende naturalmente ao reequilíbrio, à cura; assim, o sofrimento psíquico pode ser superado e a razão recuperada se o indivíduo for inserido num ambiente favorável³⁵, instituições de saúde que estimulem a liberdade humana³⁶. Nestas instituições, os hospícios, realizará, Pinel, o “tratamento moral”: o ensino das regras sociais e o exercício do auto-controlo. Esta terapia comportamental apoia-se no conceito de Medicina Expectante: medicina não mecânica e não medicamentosa.

A forma mais comum de alienação diagnosticada na sua época caracterizava-se por agitação nervosa, desorganização do entendimento

ferent main genera as there are mental capacities that are afflicted by it. I believe to be able to organize them all together under the following three divisions: first, the reversal of the concepts of experience in *derangement*, second, the power of judgement brought into disorder by this experience in *dementia*, third, reason that has become reversed with respect to more universal judgements in *insanity*. All remaining appearances of the sick brain can be viewed, it seems to me, either as different degrees of the cases mentioned or as an unfortunate coalition of these ills among one another (...).”

³¹ Philippe Pinel, “Observations sur les aliénés, et leur division en espèces distinctes”, in: *Mémoires de la Société Médicale d’Émulation*, Tome III (Paris: an VIII), 1-26.

³² Philippe Pinel, *Traité médico-philosophique sur l’aliénation mentale ou la Manie* (Paris: Richard, Caille et Ravier, 1800). A segunda edição, mais completa, saiu em 1809.

³³ Philippe Pinel, *Medico-Philosophical Treatise on Mental Alienation*, Trad. de G. Hickish, D. Healy, L. Charland (UK: John Wiley&sons, 2008), 51. É a tradução para inglês da segunda edição do *Traité médico-philosophique sur l’aliénation mentale ou la Manie* (1809). Daqui para a frente usarei esta tradução para me referir ao *Traité* de Pinel.

³⁴ Pinel, *Medico-Philosophical Treatise* 1.

³⁵ Pinel, *Medico-Philosophical Treatise* § 4.

³⁶ Pinel, *Medico-Philosophical Treatise*, Prefácio, p.xxiii: “Does the mentally ill patient not also need clean and healthy air to breathe?”. Ver ainda § 4, XII.

e delírio – falsa crença – generalizado com afetação do juízo, a *Mania*³⁷, ou insanidade maníaca. As outras formas de alienação mental descritas por Pinel no seu *Traité médico-philosophique* foram a Melancolia, a Demência e a Idiotice³⁸. Para o alienista francês, a loucura é a extravagância, a perda de racionalidade e saída dos limites normais do comportamento, similar ao que vimos com Kant. Mas, ao contrário da noção de que a loucura toma totalmente o indivíduo – tornando o tratamento farmacológico indispensável, facto que constitui o eixo do modelo causal bio-psico-farmacológico da psiquiatria contemporânea –, para Pinel os alienados preservam um resíduo racional saudável que o *tratamento moral* – leia-se: psicológico – estimulará restaurando a razão perdida mediante a emergência de um *centro racional de autoridade e auto-controlo*³⁹.

O edifício *Psiquiatria moderna* começou a desenhar-se na passagem para o século XIX, através de dois conceitos-chave, isolamento e alienação, aos quais se juntou a linguagem psicopatológica, e o elemento legal, normas e leis aprovadas para a oficialização. Numa segunda etapa da sua construção, a psiquiatria reiterou o raciocínio mecanicista da vida psíquica – que estava a perder peso face ao crescimento das teses lockianas que valorizavam essencialmente a vida psicológica – que dá primazia à físico-química e à biologia como causas da “doença mental”, pensamento evidente em todos os seus fundadores, Griesinger, Morel, Charcot, Kraepelin, Bleuer, Jaspers. Finalmente, o ingrediente final, o componente que vai criar a epidemia de psicopatologia⁴⁰ que engloba e dominará a vida psíquica, social e cultural da sociedade do século XX, como Pinel previu⁴¹: os psicofármacos. O novo *Estado terapêutico*⁴², como lhe chamou T. Szasz, teve início com a descoberta do primeiro anti-psicótico, a Clorpromazina, em 1950⁴³. Para que tudo isto acontecesse com solidez foi preciso, não apenas a entrada de dinheiro e a consolidação de poder no sistema com a consequente pressão sobre o poder legislador, mas também a creditação científica. Para este facto contribuíram as associações nacionais e mundiais de psiquiatria, e a ligação económica dos laboratórios ao mundo académico.

³⁷ Pinel, *Medico-Philosophical Treatise*, 55.

³⁸ Pinel, *Medico-Philosophical Treatise*, 69 e seguintes.

³⁹ Pinel, *Medico-Philosophical Treatise*, xxii-xxiii.

⁴⁰ Carl Elliott, “Mental illness and its limits”, in: *The Philosophy of Psychiatry*, org. por Jennifer Radden (New York, Oxford University Press, 2004), 426.

⁴¹ Pinel, *Medico-Philosophical Treatise*, 51.

⁴² Thomas Szasz, *The therapeutic state: psychiatry in the mirror of current events* (New York: Prometheus Books, 1984).

⁴³ David Healy, *The creation of Psychopharmacology* (Massachusetts: Harvard U. P., 2002), 33.

O discurso médico depressa abarcou o sofrimento emocional e se estabeleceu como poder legítimo para reconhecer a loucura que, mediante o termo “alienação”, fez a ponte do quotidiano mundano para o campo médico e passou a designar-se “doença”. A nova disciplina, a psiquiatria, começou então a normalizar o discurso e o comportamento e estabeleceu que quem estiver fora dos parâmetros convencionados passa a estar na mira terapêutica do regime psiquiátrico.

Entre os factos científicos do século XIX que contribuíram para a evolução da medicina e para a sustentação fisiológica da psiquiatria esteve: a separação entre filósofos e cientistas – e a profissionalização dos últimos –, o desenvolvimento do método analítico tipicamente científico – observação, análise e procura da lógica interna de ordenação, e classificação –, o desenvolvimento do microscópio, da biologia – a partir da identificação do elemento básico do ser vivo, a célula –, o conceito de “regulação interna”, a descoberta do curare, os estudos sobre a paralisia geral⁴⁴, e especialmente a síntese artificial de ureia em 1829, que constituiu a primeira grande prova de que afinal o homem na sua essência é um organismo bioquímico⁴⁵. O século XX tornou-se o século da psiquiatria e o número de pessoas que toma psicofármacos, o dinheiro envolvido em toda a estrutura dinâmica do mercado de psicopatologia, a publicidade, os incentivos à investigação, atingiram números astronómicos. Os efeitos colaterais das drogas psicotrópicas e a taxa de insucessos terapêuticos, onde se inclui entre outros a destruição de tecido cerebral, a afetação do metabolismo intestinal, hepático e reprodutor, os efeitos teratogénicos e a dependência física e psicológica, é hoje gigantesco.

3. A loucura no século XIX: Hölderlin, Nietzsche, e a insustentabilidade do infinito.

A “internalização da criatividade”⁴⁶ ocorrida na segunda metade do século XVIII promoveu uma mudança na perceção do trabalho artístico. A genialidade artística deixou de ser vista como uma força demoníaca que invadia o artista provinda do exterior e passou a ser entendida como dom individual, qualidade pessoal, genialidade do ego. Estava aberto o abismo do individu-

⁴⁴ Gladys Swain, *La question de la naissance de la psychiatrie au début du XIXème siècle*, these pour le doctorat en Medicine (Caen: Faculté de Médecine de la Université de Caen, 1975), 266.

⁴⁵ Philippe Huneman, “Natural Sciences”, in: *The Cambridge history of philosophy in the nineteenth century (1790-1870)*, editado por Allen Wood e Songsuk Hahn (New York: Cambridge University Press, 2012), 201-212.

⁴⁶ Rainer Nägele, *Reading After Freud* (New York: Columbia U.P., 1987), 16.

alismo. Desse mundo interior pessoal começaram a exprimir-se os desejos, a vontade e a força das pulsões, formas literário-filosóficas de ver o mundo descentradas da pura razão, fenómeno que cresceu, tomou os homens da cultura e teve consequências sociais e políticas irreversíveis, entre as quais, movimentos revolucionários como a revolução francesa.

Desta época fazem parte Hölderlin e Nietzsche cuja lucidez, sagacidade e profundidade intelectual das suas obras atingem justamente a esfera da psique humana que quero revelar, as regiões desconhecidas, menos conscientes de nós mesmos, mas verdadeiras, cuja descoberta provoca a sensação de insustentabilidade e vertigem a que chamo loucura. Segundo Hölderlin, o trabalho de poeta arranca-nos às “futilidades terrenas” e transporta-nos nesse “Voo dos Grandes que circunda mundos”⁴⁷, arrebatando a alma para “junto ao trono de Deus”. Este estado interior de êx-tase, provocado por conhecimento que está fora das coordenadas da normalidade racional e que não pode ser provado pelas leis lógicas do quotidiano, chamo loucura. O indivíduo criou no seu íntimo uma fissura intelectual, pois passou a habitar – depois que adquiriu conhecimento novo – regiões de extravagância psíquica, um espaço sem tempo e sem linguagem, fora da História – leia-se: fora da consciência –, que exige a reinterpretação das regras do agir e a integração das novas verdades. Este fenómeno arranca a alma do estático, suscita novos comportamentos e impulsiona o sujeito para para a união com tudo (*en kai pan*) de forma diferente da de ontem.

Weineck, referindo-se ao Belo poético em Hölderlin, procurando demonstrar que o desejo de filosofar nasce justamente do momento em que vislumbramos/percebemos algo que nos provoca o sentimento extraordinário da Beleza – a verdade que a poesia veicula –, revela precisamente a ideia de loucura que procuro desenvolver: “Só o Belo (...) atravessa a linha filosófica entre o inteligível e o perceptível (...) A visão do Belo, desse modo, pode conduzir a uma intrusão intelectual na região da verdade que, sendo abrupta e sem mediação, torna o seu detentor [da verdade] louco”⁴⁸. A nova verdade é “outro mundo”, um mundo, que por ser diferente do que habitávamos antes, é perverso, transcendente, mundo esse, antes acessível apenas aos deuses, pode agora e já ser acedido por nós, mortais, através do belo poético: o mundo da loucura poética. A loucura que emerge desse acesso emana da “luta desesperada para se encontrar a si mesmo, o brutal, (...) despidorado

⁴⁷ Hölderlin, citado em Paulo Quintela, *Hölderlin* (Porto: Editorial Inova Limitada, 1971), 67: “Weltenumeilenden Flug der Grossen”.

⁴⁸ Weineck, *The abyss above*, 13: “Only beauty exists both for the soul’s and the body’s eye (...) crosses the philosophical line between the intelligible and the perceptible (...) The sight of beauty, therefore, can lead to a flash of insight into the realm of truth that in its unmediated suddenness will drive the beholder mad.”.

conflito para ganhar controlo sobre si mesmo, a busca louca e selvagem por uma consciência”⁴⁹.

S. Zweig diz que Hölderlin é um “transgressor da lei que governa o mundo”⁵⁰ e, a inspiração é o chamamento para algo superior: “Irmãos! Deixai que os loucos pensem”. Ou seja, a loucura resulta da descoberta do que estava encoberto, como o impulso, ou, o lugar do conhecimento que coloca a alma num estado de intenso arrebatamento e insustentabilidade⁵¹, a insustentabilidade infinita do espírito, do Homem.

Eis a chave para entrar no pensamento de Hölderlin: a poesia é a forma da sobriedade, o momento racional que, perante a loucura do lançamento para a vastidão pulsional sem lei da nossa esfera íntima, o sujeito se recria a si mesmo e ao mundo. Por outras palavras, a poesia é o que confere lógica e racionalidade ao bruto percebido, organiza o caos pulsional humano conferindo-lhe consciência, mundo. Há significação para lá do objetivo e do empírico, das fronteiras da normalidade, e tem a marca do divino; essa significação, ou conhecimento, revela-nos o absoluto, o Ser, e não se esgota no conhecimento racional nem no conteúdo da consciência; esse conhecimento é a verdade do Ser e só pode ser transmitido à humanidade através da experiência estética proporcionada pela poesia, pela percepção do belo, perante o qual o indivíduo experimenta o absoluto, que para Hegel é o espírito, o homem, infinito em virtude da sua essência, a liberdade.

Mas, e agora que temos o conhecimento verdadeiro, que fazemos com ele? A resposta de Hölderlin é simples: com o conhecimento verdadeiro podemos experimentar o amor e a unidade da natureza com Deus, o caminho para a construção de *uma sociedade de homens livres em harmonia com a natureza*⁵². Através do belo poético pode o Homem agora repensar e recriar a moralidade, e construir uma nova ordem. Não era isto que Nietzsche pretendia com a morte de Deus?

A percepção destas regiões – legado incalculável que estes pensadores deixaram às gerações – provocou-lhes o arrebatamento e a excitação intelectual a que me refiro como loucura. Aconteceu com todos. Hölderlin esgotou-se, deu o máximo, a sua alma toda, e retirou-se, tendo sobrado a carcaça, o organismo. Quebrou psicologicamente. Também Hegel, quando escreveu os seus textos, lançado na profundidade filosófica dos seus pensamentos, teve períodos de arrebatamento, sofrimento e quebra intelectual.

⁴⁹ Hölderlin, “Notes on ‘Oedipus’”, in: *Essays and letters*, 105: “(...) the madly seeking for a consciousness.”.

⁵⁰ Zweig, *O combate com o demónio*, 40.

⁵¹ Zweig, *O combate com o demónio*, 66.

⁵² Franz Nauen, *Revolution, idealism and human freedom: Schelling, Hölderlin and Hegel and the crisis of early german idealism* (The Hague: Martinus Nijhoff, 1971), 61.

Dizia o poeta que

A Primavera vem. E tudo, à sua maneira
Floresce. Mas ele está longe; não presente.
Enlouqueceu; pois são bons demais
Os gênios; é dele agora celestial colóquio.⁵³

O herói trágico é justamente aquele que renasce, que, perante a fissura existencial que surge quando a linguagem e o mundo colapsam, com inspiração e vontade, se sacrifica para reconstituir a linguagem, a lei e o mundo, a História e os próprios *deuses que encarnam na natureza depois da catástrofe*⁵⁴. A tragédia da loucura afinal é “a manifestação da vontade de se ser sujeito”⁵⁵.

A reciprocidade poetico-filosofico entre Hölderlin e Hegel é manifesta, veja-se como o seguinte comentário de Weineck a Hölderlin se ajusta à *Antropologia* ou à *Fenomenologia*⁵⁶ hegelianas: “a loucura divina (...) marca o ponto de viragem onde a tomada de consciência mais elevada coincide com o fim da consciência (...) no momento em que a posse começa (...) a alma atinge o auge do seu poder num ato de auto-sacrifício, o sacrifício para a instância supra-individual do Espírito”⁵⁷. A ação humana de transgressão, de trespasse para fora de si, é uma quase morte, atinge o próprio pensador, que adquire assim “o estado máximo de consciência”⁵⁸.

De forma similar, Hegel diz que o homem só conquista a liberdade efetiva através do reconhecimento de si quando arrisca a própria vida, com o veremos no final. Esta exaltação do estético trágico como meio de revelação do si-próprio unido ao mundo afirma o reconhecimento mútuo e a efetivação da liberdade, e fez de Hölderlin o poeta da tradição romântica, contemporâneo do pensamento de Schopenhauer e de Nietzsche, e do legado humanístico analisado por Freud e sedado pela psiquiatria.

⁵³ Hölderlin, Poemas, citado em Quintela, *Hölderlin*, 243.

⁵⁴ Weineck, *The abyss above*, 65-66.

⁵⁵ Ibidem, 74: “(...) tragedy is largely read as the manifestation of the will to be a subject”.

⁵⁶ G.W.F. Hegel, *Phänomenologie des Geistes*, Werke 3 (Frankfurt: Suhrkamp Verlag, 1986), 149: “(...) Kampf auf Leben und Tod (...) Das Individuum, welches das Leben nicht gewagt hat, kann wohl als Person anerkannt werden; aber es hat die Wahrheit dieses Anerkanntseins als eines selbständigen Selbstbewußtseins nicht erreicht”. Ou, Hegel, *Enzyklopädie*, §§ 408-412.

⁵⁷ Weineck, *The abyss above*, 68: “Sacred tragedy, then, marks the turning point where ‘highest consciousness’ coincides with the end of consciousness (...) the pinnacle of its power in an act of self-sacrifice to the supra-individual instance of Geist.”.

⁵⁸ Hölderlin, “Notes on ‘Antigone’”, in: *Essays and letters*, 111.

A ideia de loucura que avancei, de rutura das fronteiras do si-próprio quando acontece o movimento de busca pelo excesso de conhecimento, vamos encontrá-la na filosofia de Schopenhauer ao lado do conceito de génio. Segundo o filósofo, as pessoas geniais são intelectualmente superiores porque têm uma aptidão especial, a capacidade para contemplar as essências das coisas, as chamadas *ideias eternas*⁵⁹. Schopenhauer compara-os aos loucos na medida em que, devido a essa qualidade, os génios atingem regiões intelectuais fora da normalidade, facto que os *predis põe para a loucura*⁶⁰. Têm vontade excessiva, paixão e intuição, e elevando-se acima da personalidade ganham acesso a verdades desconhecidas, à universalidade. No quotidiano são vistos como tendo sido *atingidos pela loucura poética*⁶¹, tal como aqueles que na República de Platão regressaram à caverna depois de terem visto o mundo lá fora. Os loucos, por seu lado, na perspetiva de Schopenhauer, são pessoas que não suportaram a dor da existência, por isso cortaram o enca-deamento da memória construindo memórias falsas. Os génios e os loucos podem assim comparar-se porque perderam a noção das relações. Os primeiros porque atingiram patamares de conhecimento extraordinário, os segundos porque, tendo sido atingidos por dores morais insuportáveis, se alienaram de si mesmos e passaram a habitar mundos afastados da realidade, portanto, *falsos*⁶². Por outro lado, o indivíduo vulgar satisfaz-se com o conhecimento quotidiano – e considera-se a si próprio genial porque tem imaginação para fantasiar, mas não atinge as ideias e as essências eternas, apenas põe nas coisas aquilo que quer ver.

Através da criação de elementos de reflexão estética, na arte, o génio, num movimento objetivo, ironicamente hegeliano, liberta-se do particular e eleva-se até à universalidade revelando a Ideia, a *essência do mundo*⁶³.

Leitor de Schopenhauer, que considerava mestre, Nietzsche recebeu a corrente romântica da vontade dionísia como fonte da subjetividade e com ela procurou alternativas à primazia da auto-consciência, ao anti-fundacionalismo e à filosofia transcendental de Kant e Fichte; enfatizou a

⁵⁹ Arthur Schopenhauer, *The world as will and representation*, Trad. E. Payne, Vol. 1 (New York: Dover Publications, 1969), 186: “The objects of genius as such are the eternal Ideas, the persistent, essential forms of the world (...)”.

⁶⁰ Schopenhauer, *The world as will and representation*, 192.

⁶¹ Schopenhauer, *The world as will and representation*, 190: “it is often remarked that genius and madness have a side where they touch and even pass over into each other, and even poetic inspiration has been called a kind of madness”.

⁶² Schopenhauer, *The world as will and representation*, 193: “The mind, tormented so greatly, destroys, as it were, the thread of its memory, fills up the gaps with fictions, and thus seeks refuge in madness from the mental suffering that exceeds its strength”.

⁶³ Schopenhauer, *The world as will and representation*, 184: “It is art, the work of genius. It repeats the eternal Ideas apprehended through pure contemplation (...)”.

importância do desenvolvimento das ciências humanas, promoveu o espírito criativo e sublinhou a importância da arte na sociedade, não apenas a poesia, que adquiriu o estatuto de ideal estético, mas também a filosofia⁶⁴ que levou ao extremo.

Veja-se como o cerne da ideia de loucura aqui defendida se manifesta no pensamento de Nietzsche: *temos direito à nossa loucura*⁶⁵. Para ele, a loucura é um modo entre outros de nos desamarrarmos da moralidade instalada e aceder à razão livre; é uma forma pura de intelecção que permite a cada indivíduo ser si próprio, pensar por si livremente. Não é nenhum quadro nosológico: “perturbações doentes do intelecto (...) são coisas que até hoje me permaneceram totalmente estranhas”⁶⁶.

Também não é a verdade ou a Ideia essencial que guia Nietzsche, mas a possibilidade absoluta de subjetividade; libertar a razão da moral do rebanho que convencionou o que é verdadeiro e falso. Estando oprimida pela moral imposta pela comunidade, a verdade, que é afinal um conjunto de metáforas⁶⁷ convencionado que oprime a razão livre, não tem um valor absoluto. Nietzsche, na linha de pensamento aqui defendido, fez a pergunta radical certa: “quanta é a verdade que um espírito suporta, quanta é a verdade a que ele se aventura?”⁶⁸. Para que o indivíduo atinja a verdade é preciso aniquilar, não a razão – porque sem ela não conseguimos atingir o conhecimento verdadeiro –, mas a razão-moral, o sistema de classificação comunitário que avalia aquilo que é útil aos grupos dominantes. Os costumes tradicionais são o que cria a moralidade e ensinam o indivíduo a ser “função do rebanho”⁶⁹, e impedem que a razão seja livre.

Com Nietzsche podemos estudar a loucura nas três perspetivas. A primeira é discutir quadros patológicos do próprio pensador, facto que resolvemos num instante na medida em que é descabido construir uma relação de causa-efeito entre a patologia neurológica (neurosífilis) e a sua genialidade

⁶⁴ Manfred Frank, *The philosophical foundations of early german romanticism* (New York: SUNY Press, 2004), 14.

⁶⁵ Friedrich Nietzsche, “Morgenröthe”, in: *Morgenröthe. Nachgelassene Fragmente: Anfang 1880 bis Frühjahr 1881*. Nietzsche Werke, Kritische Gesamtausgabe, Herausgegeben Von Giorgio Colli und Mazzimo Montinari, Vol. 1. Berlin: Walter de Gruyter, 1971, § 107: “Unser Anrecht auf unsere Thorheit”.

⁶⁶ Nietzsche, *Ecce Homo*, 19: “J’ai toujours ignoré les troubles morbides de l’intellect (...)”.

⁶⁷ Nietzsche, Friedrich. Über Wahrheit und Lüge im aussermoralischen Sinne: Unzeitgemässe Betrachtungen. Nietzsche Werke: Klassiker Ausgabe, Bd.2. Leipzig: Alfred Kröner, 1922.

⁶⁸ Nietzsche, *Ecce Homo*, 14: “Combien un esprit supporte-t-il de vérité, combien en ose-t-il?”.

⁶⁹ Nietzsche, *A Gaia Ciência*, § 116.

intelectual. A segunda refere-se ao êxtase implícito nos seus textos, cuja percepção atinge também o próprio pensador: é a introspeção que acede à razão livre e doa ao sujeito um modo extra de perceber o mundo, conhecimento acima da “altitude normal”, liberto das amarras morais, o terreno onde o herói de Hölderlin se aventura para criar significação no meio do caos e sofre a loucura da edificação da consciência, por isso é trágico. É esta, também, a interpretação de Žizek, que a loucura é a passagem para o simbólico⁷⁰; fenómeno que provoca o terceiro ponto de vista: a sensação de loucura que nós, leitores de Nietzsche, percebemos, a superação das nossas verdades por meio da frontalidade com que o filósofo denuncia a arqueologia significativa – veiculada pelas convenções morais, estas, estimuladas pelas classes dominantes do poder – que condiciona a liberdade racional. Este modo de acesso ao coração do espírito, a si mesmo, provoca a comoção, própria de quem, transgredindo, se sente livre e verdadeiro. É neste sentido que a loucura provocada por Nietzsche é subversiva, torna-nos conscientes de que não somos livres.

O exemplo clássico de condicionamento da nossa razão, exposta pelo filósofo, é o do Deus cristão que exigiu o máximo de devoção: cada cristão é posto *contra a sua própria natureza*, reprime a vontade, as paixões e a liberdade, considerados em conjunto como o “mal”, só assim poderá obedecer à moral cristã. Segundo Nietzsche, este juízo *criou um sentimento de culpa*⁷¹ que funcionou como origem de uma moral à qual se comprometeu cada indivíduo para todo o sempre. O indivíduo passou a olhar para si, para as inclinações naturais como “má consciência”⁷². Segundo ele a “medicina sacerdotal” forma assim os rebanhos⁷³: injeta nas pessoas o sentimento de culpa que as compromete às regras do grupo ao mesmo tempo que concede poder extra-humano aos moralizadores. O resultado é a auto-desistência e a auto-penitência. E, esta desistência de si mesmo de cada pessoa é o que, para Nietzsche, constitui uma doença, a verdadeira demência da vontade.

Para as moralidades dominantes, aqueles que contestam a verdade instituída são considerados pelo “rebanho” como irracionais, falso, alienados e

⁷⁰ Slavoj Žižek, “Cogito in the History of Madness”, in *Less than nothing: Hegel and the shadow of dialectical materialism* (London: Verso, 2013), 331: “(...) the true point of ‘madness’ is not the pure excess of the ‘night of the world’, but the madness of the passage to the symbolic itself, of imposing a symbolic order onto the chaos of the Real”.

⁷¹ Friedrich Nietzsche, “Zur genealogie der Moral”, in: *Jenseits von Gut und Böse. Zur genealogie der Moral*, Nietzsche Werke, Kritische Gesamtausgabe, Herausgegeben Von Giorgio Colli und Mazzimo Montinari, Vol. 2. (Berlin: Walter de Gruyter&Co, 1968), § 22, 347-348.

⁷² Nietzsche, “Zur genealogie der Moral”, § 24, 351: “bösem Blick”.

⁷³ Nietzsche, “Zur genealogie der Moral”, § 18-20, 400-408.

imorais, por isso, vivem na loucura, logo, precisam ser “salvos”. Para Nietzsche e Hegel, pelo contrário, a alienação de nós mesmo é o que possibilita o acesso a outros registos verdadeiros de nós mesmo, é o que nos faz pensar e agir, ser, existir, regressar a nós mesmos, à razão livre, à salvação. Para Nietzsche, a verdadeira loucura – como se defende aqui – é a *representante da razão livre*⁷⁴, constitui a força individual que liberta o indivíduo da sociedade oprimida e impulsiona-o para a novidade e para o progresso⁷⁵: “(...) a demência é o que marca a via do pensamento novo (...) Ah! Dai-me ao menos a demência, poderes celestes! (...) fazei-me viver (...)”⁷⁶.

Num efeito misto de estranheza e perplexidade, a loucura aparece como cura, modo de auto-libertação, ganho de confiança e fé em si mesmo, remédio para a opressão e possibilidade da História.

A supressão da liberdade compreendida na utopia russa, vivida por Dostoievski, outro espírito livre que extravasou para o século XX, de uma “sociedade ‘justa’ estruturada e calculada matematicamente”⁷⁷ constituiu a prova de que as ideologias totalitárias conduzem à misantropia e à certeza de que “todo género de consciência é uma doença”⁷⁸. A revelação da liberdade na obra de Dostoievski encarna absolutamente o conceito de loucura aqui exposto: descoberta do infinito interior que nos faz “escavar até às raízes mais secretas do nosso ser”⁷⁹ e para além da finitude, para lá dos limites físicos e morais, para “novas regiões do coração e do espírito através do oceano sombrio do desconhecido”⁸⁰. Como o diz o próprio escritor, “o incomensurável e o infinito foram tão necessários quanto a terra”⁸¹. Zweig salienta que Dostoievski “escalou os cumes vertiginosos do conhecimento de si-mesmo”, *as regiões infinitas e desconhecidas da alma até à fronteira da loucura (o excesso de alma)*⁸².

⁷⁴ Nietzsche, “Zur genealogie der Moral”, § 1, 357.

⁷⁵ Weineck, *The abyss above*, 101.

⁷⁶ Nietzsche, “Morgenröthe”, § 14: “(...) der Wahnsinn, welcher dem neuen Gedanken den Weg bahnt (...) Ach, so gebt doch Wahnsinn, ihr Himmleischen! (...) lasst mich heulen und winseln und wie ein Thier kriechen”.

⁷⁷ Fiodor Dostoievski, *Cadernos do subterrâneo*, Traduzido por Nina Guerra e Filipe Guerra (Lisboa: Assírio & Alvim, 2000), 8.

⁷⁸ Dostoievski, *Cadernos do subterrâneo*, 18.

⁷⁹ Zweig, *Dostoievski*, 10: “Il nous faut creuser jusqu’aux racines les plus secrètes de notre être (...)”.

⁸⁰ Dostoievski, *Cadernos do subterrâneo*, 163: “(...) la nature n’admet pas d’arrêt (...) vers des zones nouvelles du coeur et de l’esprit à travers le sombre océan de l’inconnu”.

⁸¹ Dostoievski, citado em Zweig, *Dostoievski*, 164.

⁸² Dostoievski, *Cadernos do subterrâneo*, 164-169.

4. A loucura no século XX: Foucault, Derrida e Wittgenstein, e a tradição fenomenológico-psicanalítica de Jaspers.

O fenómeno da loucura no século XX aparece em dois campos. Primeiro, a continuidade e desenvolvimento dos temas do excesso de Ser que nos habita, o papel do inconsciente pulsional na existência e a consolidação da liberdade que preside à imprevisibilidade e infinitude humanas. A segunda rede de significação é a que provém da captura nosológica por parte da psicanálise e da psiquiatria que, misturada com elementos da fenomenologia existencial, esmaga e absorve a quase totalidade do fenómeno: a psicopatologização do ser humano.

Para Foucault, continuando o pensamento crítico de Nietzsche, *a loucura é uma construção social historicamente situada*⁸³, criada para excluir quem não obedece às regras sociais instituídas pelas classes dominantes – rei e aristocracia, clero e burguesia – num determinado período histórico. Segundo o filósofo francês, a história da psiquiatria moderna que, em França, nasce por volta de 1656 com a criação do Hospital Geral em Paris, corresponde ao início de um novo paradigma, uma nova *Sittlichkeit*, que tem como charneira o conceito de loucura. Os grupos dominantes da sociedade francesa, segundo ele, organizaram uma rede de encarceramento e internação financiada pelo rei para fazer a organização moral e cívica do país: recolhiam e “integravam” as pessoas que estavam à margem da moralidade instituída pelas classes altas e pelo novo ator, o sistema psiquiátrico em nascimento – que se tornou a meta-física das cidades –: pequenos ladrões, mendigos, desempregados, pobres, insanos e condenados penais⁸⁴. Os insanos eram vistos como os que não trabalham, não se integram, não contribuem e não se identificam com os outros grupos da sociedade: o louco tornou-se assim o sujeito moral da cidade⁸⁵.

Este sistema, do “lado certo e verdadeiro”, sustentou o poder e as fontes de riqueza das classes poderosas que legislaram segregando do acesso aos meios de subsistência os seus contrários, que julgam e designam como a não-verdade, o imoral, a loucura, pois, *quem pensa* (e, portanto, se aproxima das regras morais) *não pode ser louco*⁸⁶ – o mote moral.

Numa linha crítica mais médica e menos filosófica, o psiquiatra e professor Thomas Szasz, principal figura da anti-psiquiatria nos anos 60 e 70 do século XX, considera que a psiquiatria é uma pseudo-ciência. Szasz e o movimento constestatório denunciou a falta de clareza nos diagnósticos,

⁸³ Michel Foucault, *Mental Illness and Psychology*, Trad. por Alan Sheridan (London: U.C.P., 1987), ix.

⁸⁴ Foucault, *Histoire de la folie*, 71.

⁸⁵ Foucault, *Histoire de la folie*, 87: “(...) il est traité comme sujet moral”.

⁸⁶ Foucault, *Histoire de la folie*, 68: “(...) ne peux pas être fou”.

a falta de eficácia dos psicofármacos, e apontou as terapêuticas falhadas e o corporativismo em que se tornou a indústria da psicopatologia. Para ele a reivindicação de que as doenças mentais são desordens do cérebro diagnosticáveis não tem sustentação científica; é uma mentira, um erro, é uma falsidade que faz parte do *sistema de crenças que alimentam as sociedades*⁸⁷, “propaganda médico-política” cujo objetivo é acumular estatuto e poder por parte do corporativismo instalado⁸⁸.

Derrida dedicou um capítulo ao tema da loucura no qual critica e procura superar a *História da loucura* de Foucault. No seu entender, na “origem” havia uma razão total que, com a dialética e a razão histórica, se dividiu em duas entidades contíguas, o *cogito* – a razão legisladora, dialética, histórica, objetivadora – e a não-razão, a subjetividade oprimida, excluída e batizada pelo *cogito* como *loucura*. Aquilo a que hoje se chama razão, objeto de crítica por Derrida e pela tradição anti-cogito, “constituiu-se excluindo e objetivando a subjetividade livre da loucura”⁸⁹. Segundo ele, na esteira nitzscheana também, a loucura é a livre subjetividade vista pela razão dominadora. Diz ainda que a loucura “é o que pela sua essência não pode ser dito”, e parafraseia Foucault, “é a ausência de trabalho”⁹⁰, ou seja, o descomprometimento com alguma ordem ou moral. Derrida considera que o projeto cartesiano de capturar a totalidade antropológica, isto é, de chegar a objetivar a subjetividade livre por meio da linguagem do *logos*, é não humano, e louco, na medida em que – sem o dizer diretamente – a loucura é o que está para lá da realidade factual, o metafísico, a infinitude⁹¹. Por essa razão, confessa que faz filosofia “com terror de ficar louco”⁹². É louco querer capturar o demoníaco e o metafísico, que é o que está *para lá da realidade factual*⁹³. Apesar

⁸⁷ Thomas Szasz, *The myth of the mental illness: foundations of a theory of personal conduct* (New York: Harper Collins Publishers, 2010), x. Ver ainda, do mesmo autor, *Psychiatry: The Science of Lies* (Syracuse: SUP, 2008).

⁸⁸ Ibidem, xii-xviii. O tema da crítica à psiquiatria e ao modelo mecanicista, bem como os principais autores críticos foram objeto noutro estudo, por isso, não o vou desenvolver aqui. Ver Rui Caldeira, *Filosofia, Psicologia e Psiquiatria. A liberdade na Antropologia de Hegel e a crítica ao modelo mecanicista da psiquiatria*, Imprensa da Universidade de Coimbra, Coimbra, 2019.

⁸⁹ Jacques Derrida, *L'écriture et la différence* (Paris: Éditions du Seuil, 1967), 67: “(...) la raison se constitue en excluant et en objectivant la subjectivité libre de la folie (...)”.

⁹⁰ Derrida, *L'écriture et la différence*, 68: “(...) la folie, c’est par essence ce qui ne se dit pas: c’est ‘l’absence d’oeuvre’”.

⁹¹ Derrida, *L'écriture et la différence*, 87: “(...) ce projet (...) infinie et indéterminée (...) est fou (...) métaphysique et démonique”.

⁹² Derrida, *L'écriture et la différence*, 96: “Je ne philosophe que dans le terreur, mais dans le terreur avouée d’être fou.”.

⁹³ Derrida, *L'écriture et la différence*, 87.

da crítica, Derrida acaba por estar preso à sua própria moralidade na medida em que tem medo de se trair. E a sua traição seria compreender o outro de si, o outro da razão, a subjetividade livre, o que está para lá dos limites do sentido, a infinitude humana. Mas não é isso mesmo que significa filosofar, fazer a pergunta radical e ultrapassar os limites com o fim de conhecer o desconhecido da totalidade que somos? Conhecer o infinito do espírito, perceber a liberdade? Com responsabilidade podemos perguntar: será, Derrida, mais um escravo de si mesmo, da sua moralidade, a que “protege” o outro da compreensão? Essa aversão a compreender o outro – o outro que, para o pós-estruturalismo, é o passivo moldado pelo contexto vivido – faz parte de uma moral que tem como missão impedir o “repatriamento” dos outros indivíduos para a ordem normativa de quem “compreende”, na esteira de Nietzsche. Mas, não será essa moralidade, ela também, normativa? Ou tem, Derrida, apenas terror da própria infinitude? Ou ainda, terá ele medo de, capturando-a, perdê-la?

Apesar de terem sido muitos os intelectuais que falaram sobre o tema da loucura, vou fazer uma breve apresentação de Wittgenstein sobre o tópico, um dos pensadores mais profundos e singulares da história da filosofia, porque destoa da ideia geral que encontramos no século XX na medida em que sublinha o isolamento intelectual e a falta de relações sociais como causas de doença psicológica. Para ele – referindo-se à ideia que o filósofo, isolando-se no idealismo, fica doente –, a alienação do quotidiano vivido produz o encerramento do sujeito em si-mesmo, tal como o idealismo, a abstração do mundo, e *constitui doença*⁹⁴, uma *doença do pensamento*⁹⁵. O solipsista contempla o mundo e este parece-lhe um sonho; é uma doença metafísica que pode ser percebida na linguagem. A interação no mundo, tudo o que obriga o sujeito a interagir, *a experimentar o mundo e a reconhecer o outro*⁹⁶ é justamente o que promove a recuperação de si do estado alienação metafísico. Lembro que a participação na existência quotidiana é também a solução de Hegel para a resolução da loucura.

⁹⁴ Louis Sass, *The paradoxes of delusion: Wittgenstein, Schreber, and the schizophrenic mind* (New York: Cornell University Press, 1994), 8-9: “Solipsism was one of Wittgenstein’s most central examples of a metaphysical or philosophical disease (...)”.

⁹⁵ Ludwig Wittgenstein, *Notes sur l’expérience privée et les sense data*, Trad. Elisabeth Rigal (Mauvezin: Edition TER, 1982), Preface.

⁹⁶ Sass, *The paradoxes of delusion*, 35. É uma das teses que podemos encontrar na *Fenomenologia* de Hegel, como veremos mais à frente.

4.2 A desconstrução e reprovação do mito da “esquizofrenia”⁹⁷ como causa eficiente da arte.

Esta alínea é uma crítica à perspectiva que considera haver uma relação causal entre uma suposta doença mental e a criação artística⁹⁸, doença essa que se apresenta como o sujeito criador e o selo de qualidade científico de obras de arte. É uma falácia, um erro de interpretação. Uma doença não produz, nem arte, nem um bom artista. *Quem* faz arte – e não “*o que*” faz arte – são as pessoas, sujeitos intencionados que, por isso, se designam artistas, e fazem-na mediante trabalho, reflexão e ensaio até à exaustão. “a obra de arte como produto do espírito exige uma atividade subjetiva criadora”⁹⁹, um sujeito que se “embeba” de realidade, um artista “obsediado” que trabalhe de forma aplicada para produzir a sua criação.

⁹⁷ O título pretende englobar todas as alusões a qualquer suposta “doença mental” que sirva de argumento causalístico para explicar a arte ou dons intelectuais porque, como defendo, as doenças não dão capacidade intelectual extra, antes, são as pessoas que, ou nasceram com alguma característica específica que desenvolvem, ou se exercitam e evoluem intelectualmente.

Relativamente à categoria nosográfica “esquizofrenia”, há dúvidas quanto à sua veracidade científica, nomeadamente ao símbolo sagrado da psiquiatria, os delírios. Por isso é usada entre aspas. A própria descrição daquilo a que chama “delírio”, Jaspers, bem como toda a narração à volta do fenómeno, é obscura e indefinida, facto que considero natural pois na ânsia desmesurada em patologizar o espírito, este psicopatologista, acaba por perder de vista a infinitude humana, por isso, a descrição do conteúdo é descoordenada exprimindo uma definição confusa. A argumentação contra a ideia de que a categoria psiquiátrica “esquizofrenia” seja uma doença assenta na noção de que o que há são falhas na capacidade de agir, na performance prática, subjacente à qual está, como ensinou Hegel, uma perda da função da subjetividade, do controlo dos impulsos e da satisfação (ver Michael J. Petry (Ed. e Trad.), *Hegel's philosophy of subjective spirit*, Vol. 2: *Anthropology* (Dordrecht/ Boston: D. Reidel Publishing Company, 1978), notas 325,23 e 387,6).

Não vou desenvolver o tema, não porque me seja incompreensível, mas porque é muito vasto e teria de constituir um artigo só. A bibliografia incluída nesta nota de rodapé fornece um itinerário medico-filosófico suficiente para uma compreensão credível e bastante sólida sobre o tópico: ver William Fulford. *Moral theory and medical practice* (Cambridge: Cambridge University Press, 1989); Philip Gerrans, “Delusions as performance failures”, in: *Cognitive neuropsychiatry*, 6 (Adelaide: University of Adelaide, 2001), 161: “(...) delusions are failures of pragmatic rationality”; F.A. Jenner et. al, “*Esquizofrenia*”, *uma doença ou alguns modos de se ser humano?* (Lisboa: Ed. Caminho, 1992); Jon Mills, *The unconscious abyss, Hegel's anticipation of Psychoanalysis* (New York: SUNY Press, 2002), 176.

⁹⁸ Monique Plaza, *A escrita e a loucura*, trad. M.F. Gonçalves Azevedo, (Lisboa: Ed. Estampa, 1990), 19.

⁹⁹ G.W.F. Hegel, *Estética*, Trad. Álvaro Ribeiro e Orlando Vitorino (Lisboa: Guimarães Editores, 1993), 160: “Mas a obra de arte como produto do espírito exige uma atividade subjetiva criadora”.

Outra convicção que costuma acompanhar aquele mito é a de que o trabalho artístico cura “doenças mentais”. Trata-se de outro erro de paralaxe, uma coincidência mal interpretada. O que realmente acontece durante o sofrimento psicológico de quem sente/tem a consciência fragilizada, afetação que apresenta diferentes manifestações justamente porque cada um de nós vive um contexto quotidiano diferente, não são variações patológicas. Este sofrimento resulta de conflitos psíquicos interiores da vida da consciência que acontecem no quotidiano humano. A arte, como viu Hegel com discernimento e sensibilidade, é um trabalho que exprime a busca por si do espírito: “só o espírito engendra o belo artístico (...) sempre a arte foi para o homem um instrumento de consciencialização (...) do espírito [e dos] povos”¹⁰⁰. Assim, não havendo rutura psicológica, o sujeito exprime-se ao mesmo tempo que explora a profundidade de si mesmo, e faz este movimento de descobrimento da interioridade com o intuito de se exprimir artisticamente. Mas, se estiver em sofrimento psicológico, esse movimento, o da exploração íntima – o mesmo da expressão artística – acaba por se tornar, subconscientemente, na procura pelo *Eu* perdido em conflito intrapsíquico e obriga o espírito a reestruturar-se interiormente conduzindo à aglutinação da consciência frágil num todo de sentido. Este movimento de contração interior – que depois se expande na expressão artística – é o primeiro da criação artística, o mais importante: a procura e o encontro consigo. Ora, esse encontro de si consigo mesmo promove a recuperação da angústia. Mas, isto não significa que “fez” um tratamento de caráter científico, uma “terapia” médica: foi a capacidade natural da razão que efetivou essa aglutinação, esse encontro consigo mesmo, encontro que resultou na conquista de consistência psicológica e auto-confiança. O sujeito percebeu-se finalmente inteiro e reconheceu-se: recuperou a consciência e o seu *Eu*.

Uma das perspectivas da cultura que contribuiu decisivamente para fortalecer aquele erro de paralaxe interpretativa foi o par funcional psicopatologia-fenomenologia francesa de caráter existencial. Este dueto intelectual pode ser ilustrado, entre outros, no pensamento de K. Jaspers e M. Blanchot, e ajudou a consolidar o mito urbano durante praticamente todo o século XX, e ainda hoje, de que há uma relação íntima causal entre arte e “doença mental”.

Este mito, por sua vez, ajudou também a afirmar a tese mecanicista da consciência adotada pela psiquiatria. Blanchot apoiou-se na psicopatologia para fazer juízos com caráter patológico sobre alguns artistas, e Jaspers socorreu-se da filosofia, especificamente da fenomenologia, para adquirir cobertura racional. Todo e qualquer artista se tornou num alvo e ser capturado nesta figuração mecanicista e redutora do trabalho artístico. Contribui também, este mito, para estabelecer uma forma de corporativismo com vista à

¹⁰⁰ Hegel, Estética,, 3.

criação de poder científico, social, e portanto também económico e político.

A obra que serve aqui de modelo explicativo do mito do artista psicótico, da esquizofrenia como sujeito artístico, é o “Strindberg et Van Gogh, Swedenborg-Hölderlin” de K. Jaspers. Esta obra tem como introdução um texto cujo título é “La folie par excellence”, que foi escrito por M. Blanchot; trata-se de uma exaltação das qualidades de Jaspers que introduz de choque o leitor num mundo onde a “doença psiquiátrica” e a arte surgem indissociáveis. Começa assim: “A loucura de Hölderlin não surpreende o saber médico”¹⁰¹. Deste modo, Blanchot isenta-se imediatamente de responsabilidade pois as conclusões que vai tirar sobre este poeta são do “saber médico” que, como “é científico”, “não surpreende”, ou seja, é imune a dúvidas e, tudo o que deduzir, agora que tem o “apoio” da medicina, é sólido, julga.

Contrariamente a este ponto de vista, aquilo que aqui defendo é que os filósofos, escritores, pintores ou escultores, respondendo ao impulso de ir além dos limites da normalidade quotidiana, desenvolveram a vida intelectual em profundidade e alteraram os hábitos, fenómeno que reverberativamente foi reformando a sua perceção do mundo – o conhecimento – e os princípios do agir. A constatação dessa esfera íntima, quase uma região extra do intelecto, bem como a perceção da universalidade que lá encontraram, exige-lhes privacidade e afastamento. Foi o que aconteceu por exemplo com Hölderlin, absorção intelectual e, claro, sofrimento, ou alguém acha que Hegel, Shakespeare ou Einstein não tiveram quebras psicológicas durante a escrita das suas obras? E, tendo-as tido, são “doentes mentais”??

A expressão artística e os objetos artísticos não são produtos ou sintomas de patologias, mas a exteriorização do movimento universal do espírito, um movimento para o *si* infinito, resultados de uma ação que extravasa as fronteiras da confortabilidade e do hábito. Resultam da busca e compreensão do desconhecido de si, sendo esta região parte da universalidade humana, o resto do *Ser* agora conhecido, e evocam a loucura na medida em que o sujeito, conhecendo este excesso, se sente a sair de si: Hölderlin diz que os artistas “caem para cima”¹⁰², Nietzsche lembra a ideia de *cavalgar um tigre*¹⁰³, ainda, Freddie Mercury, “eu sou uma estrela cadente lançado no céu como um tigre desafiando as leis da gravidade”¹⁰⁴.

¹⁰¹ Blanchot, M., “La folie par excellence”, in Karl Jaspers, *Strindberg et Van Gogh, Swedenborg-Hölderlin: étude psychiatrique comparative*, Trad. Hélène Naef (Paris: Les Éditions Minuit, 1953), 9. A tradução é minha.

¹⁰² Hölderlin, “Reflection”, in: *Essays and letters*, 45: “One can fall upward just as well as downward.”

¹⁰³ Nietzsche, *Über Wahrheit und Lüge im aussermoralischen Sinne*.

¹⁰⁴ Freddie Mercury / Queen, “Don’t Stop Me Now” in *Jazz*: “I’m a shooting star, leaping through the sky, like a tiger defying the laws of gravity” (Inglaterra: EMI, 1978).

Hölderlin também “caíu para cima”, esgotou-se. Consumiu totalmente a sua alma, a sua psique, neste seu labor de reflexão poética: “a sua vida perdeu-se e a sua obra salvou-se”¹⁰⁵. Sobrou um corpo cansado e desgastado, uma identidade diferente – lembro que o poeta, sentindo-se outro, passou a assinar com o nome Scardanelli. Faz lógica: a sua consciência absorveu-se de forma que, de Friedrich, sobraram alguns laivos, o corpo e a obra, e outra identidade.

Continuemos a análise ao texto de Blanchot. Depois de convocar a medicina para dentro do texto onde vai falar de arte, Blanchot descobre – na esteira da psiquiatria, isto é, *a posteriori* do acontecimento – que algumas qualidades pessoais do jovem poeta afinal eram “sinais” que Hölderlin “manifestava” desde a juventude e que, de acordo com o seu objetivo e *a posteriori*, lhe permitem deduzir a causa da personalidade e a origem da sua grandiosidade poética: é a “esquizofrenia”! Digamo-lo já para não haver dúvidas: não é. A genialidade literária de Friedrich Hölderlin é fruto do seu trabalho¹⁰⁶: “Hölderlin foi o mais técnico dos grandes poetas, desenvolveu o mais rigoroso e matemático sistema de composição tendo sofrido uma quase-agonia sobre o detalhe mais ínfimo, revendo sempre e rejeitando rascunho após rascunho”¹⁰⁷. Além disso, contrariamente à ideia platónica de que *a poesia acontece na fenda ontológica criada pela loucura doada pelos deuses*¹⁰⁸ – esta tese diz que a loucura doada pelas musas arrebatava *a alma, que é a força e a condução do homem*¹⁰⁹, isto é, “suspende a subjetividade do poeta e imbui-o com conhecimento divino (*dianoia*) que ele não tem durante o estado mental autoconsciente”¹¹⁰ –, conceção que constitui o antepassado conceptual das deduções pseudo-científicas aqui criticadas – que a capacidade poética provém de um estado de consciência que não é da normalidade

¹⁰⁵ Pierre Bertaux, *Hölderlin: essai de biographie intérieure* (Paris: Librairie Hachette, 1936), 249: “Sa vie est perdue, et son oeuvre sauvée.”

¹⁰⁶ Bertaux, *Hölderlin*, 387. Segundo Bertaux os últimos hinos do poeta foram mais um produto do seu esforço do que de uma perturbação psíquica.

¹⁰⁷ Weineck, *The abyss above*, 52: “Hölderlin has been the most technical of the great poets, had worked out the most rigorous, the most mathematical systems of composition and had gone into near-agonny over the tiniest detail, ever revising, discarding draft after draft.”. A tradução é minha.

¹⁰⁸ Ibidem, 65. O termo “ontológico” é meu. Deduzo-o da ideia de que há “caesura” na região psíquica: segundo a interpretação de Weineck, Platão considera haver criação de uma “consciência provisória” com consequências ontológicas.

¹⁰⁹ Platão, *Fedro* 244a-246c, Tradução de José Ferreira (Lisboa: Edições 70, 1997), 57-61.

¹¹⁰ Weineck, *The abyss above*, 52: “(...) suspends the poet’s subjectivity and imbues him with a divine knowledge (*dianoia*) he does not have during a self-conscious state of mind.”.

humana ou lhe é exterior, e que, no caso da psiquiatria, é explicado como patologia biológica suscetível de classificação nosográfica e tratamento farmacológico –, em Hölderlin não há insensatez ou desvario racional, mas equilíbrio psíquico, emocional e intelectual, autocontrolo e domínio técnico sobre o léxico, sobre a significação e sobre a linguagem que considerava integrante do pensamento, enfim, sobre a arte da escrita.

A constatação, por Blanchot, de que o “seu caráter” já apresentava sinais sugestivos de “esquizofrenia” são desmentidas pelos testemunhos de que Hölderlin era um jovem distinto, de presença notável com aspeto nobre, independente e vivo¹¹¹, de caráter firme e vigor de espírito¹¹², um indivíduo com uma “personalidade coerente”¹¹³ e forte¹¹⁴.

Porque sublinho que se trata de um diagnóstico *a posteriori*? Para responder façamos uma apuração sobre a evolução do conceito. O nome “esquizofrenia” foi inventado e agregado a concepções da psiquiatria já existentes, em 1911, por Bleuler. É o resultado final de uma evolução explicativa da nosologia psiquiátrica que começou primeiro com o nome de “Hebefrenia” em 1863 – uma designação que, como se vê, foi criada sessenta e quatro anos depois de Hölderlin ter ido a uma consulta médica onde lhe foi feito o diagnóstico de “Hipocondria”, em 1799¹¹⁵.

A “Hebefrenia” era considerada um distúrbio próprio dos adolescentes que sofriam perturbação dos sentimentos e conflito intelectual com instabilidade. As descrições apresentadas, apesar de preenchidas com linguagem psicopatológica, não constituem nenhuma doença: os jovens, todos, passam por fases de conflito interior. Em 1893, quase um século depois da consulta referida, Kraepelin, um dos fundadores da psiquiatria clássica, mecanicista, chama-lhe “Demência Precoce”, uma “demência” que *ocorre na juventude*¹¹⁶, daí, “precoces”. Ora, é ao encontro desta definição que se

¹¹¹ Bertaux, *Hölderlin*, 5: “Hölderlin était indépendant et vif”. Ver ainda Quintela, *Hölderlin*, 83.

¹¹² Bertaux, *Hölderlin*, 11: “(...) l’attitude de Hölderlin (...) cette impression que de toute sa personne émanait quelque chose de supérieur”.

¹¹³ Bertaux, *Hölderlin*, 387.

¹¹⁴ Bertaux, *Hölderlin*, Prefácio: “(...) forte personnalité (...)”.

¹¹⁵ Bertaux, *Hölderlin*, 13. Nessa visita foi-lhe diagnosticado Hipocondria.

¹¹⁶ Emil Kraepelin, *A demência precoce*, trad. por Virgínia Ramos (Lisboa: Climepsi Editores, 2004), 19-20: “(...) destruição da personalidade psíquica (...) estreitamente relacionadas com o período da juventude.”. A própria descrição do autor é pouco clara. Na Introdução diz que “as suas relações clínicas [as demências endógenas] não são claras; diz ainda que “a complexidade é muito grande” (p.21); ou, no início do capítulo 6, que “a evolução geral da demência precoce é muito variável”. Encontramos muitas frases deste tipo. Na verdade, todas as pessoas são compostas por uma complexidade muito grande e a evolução da sua vida mental é variável. Esta é a razão pela qual a tentativa da psiquiatria em uniformizar e normalizar a vida psíquica está condenada ao fracasso.

dirige Blanchot observando-lhe sinais “desde a adolescência”. Sinais esses, desmentidos, como mostrei.

Lembre-mo-nos de que a disciplina “psiquiatria” estava no início, os clínicos e os teóricos, ávidos de conhecimento e notoriedade, lançavam-se na busca do mais ténue traço de fragilidade emocional. Tudo era motivo de descrição científica. Não nego aqui ter havido sofrimento por parte de Hölderlin – o que facilmente se aceita, pois, perdeu o pai aos 12 anos, a família mudou-se e teve muitos problemas depois de se formar, não conseguia tornar-se financeiramente autónomo tendo tido que trabalhar como preceptor de crianças em casa de famílias abastadas desde os 25 anos de idade; imagine-se um indivíduo com uma intuição intelectual e emocional no nível da excelência, jovem, a ter de passar os dias a cuidar de crianças pequenas que estão a experimentar o mundo de forma egoísta, a chorar, aos saltos, etc; sofreu ainda um choque emocional com a morte da sua amada, Suzete, em 22 de Junho de 1801, dias antes de ter aparecido em casa de sua mãe psicologicamente alterado (tido pelos seus nosobiógrafos como o momento chave onde finalmente a suposta doença se revelou), precisando de apoio, numa fase negativa, que pode acontecer a todos, vulnerável, aberto ao conselho dos amigos que à falta de outras hipóteses o levaram ao médico; concluindo: estava sugestível –, o que defendo é que Hölderlin foi uma vítima da psiquiatria, cujo estatuto, o de “esquizofrénico”, termo criado mais de meio século após a sua morte, foi consolidado com a ajuda dos intelectuais humanísticos durante todo o século XX. Podemos dar o exemplo de L. Sass. Este autor deseja fazer uma análise não médica ao tema da “esquizofrenia” e aos “delírios” e, apesar de aceitar que é uma categoria polémica na medida em que a noção de “delírio” não é cabal¹¹⁷, acaba por admitir que é uma doença, mantendo-se dentro do *main stream* da psicopatologização do espírito¹¹⁸.

¹¹⁷ Sass, *The paradoxes of delusion*, x: “(...) delusions (...) The more closely one examines them (...) they seem to elude definition”, ver ainda as páginas 3, 8, 9 e 10-12 nas quais o autor se refere aos “delírios” ensaiando a hipótese, já defendida por mim (Rui Caldeira, *Filosofia, Psicologia e Psiquiatria*, 112-116), de que se trata de um fenómeno da função da subjetividade. Sustento que há um elemento de aceitação pelo próprio, uma auto-ilusão consentida e o sujeito vive numa zona de conforto pessoal e, independentemente de ser irreal, não constitui doença. A argumentação de que os “delírios” são paradoxais é uma verdade de La Palice, o homem é paradoxal desde a fundação ontológica. A luta interior é um fenómeno universal que visa criar significação e estabilidade, facto que prova que o mais profundo é a auto-relação; esta é o que dá a estabilidade da nuvem psíquica e põe o sujeito na zona do equilíbrio emocional.

¹¹⁸ Louis Sass, *Madness and Modernism: Insanity in the light of Modern Art, Literature and Thought* (New York: Basic Books, 1992), 357: “(...) schizoids and schizophrenics such as Hölderlin, Strindberg, Kafka, and Artaud (...)”. Esta observação não invalida a qualidade filosófica da investigação fenomenológica exposta nos dois textos aqui estudados,

Os comentários com carga nosológica por parte da cultura atingem muitos artistas, desde Samuel Beckett e Kafka¹¹⁹, a Picasso, Hemingway e até Marilyn Monroe¹²⁰. Esta psicopatologização das figuras intelectuais proeminentes da sociedade tem um efeito nefasto: a psicopatologização do cidadão comum; este, perante o que aprende destas análises com suposta chancela científica, auto-analisa-se classificando-se a si mesmo, forçando a sua própria entrada para dentro da classificação médica quando, na verdade, não há nada de não-humano na descrição da personalidade dos grandes artistas. Consequentemente, o sujeito quotidiano adota formas e representações nosológicas que incorpora nos seus princípios de interpretação e ação, ou seja, no modo como recebe o que o mundo lhe transmite e como responde às pessoas à sua volta; exposto e recetivo ao discurso psicopatológico, médico ou não-médico, o indivíduo integra na própria personalidade as figurações nosológicas veiculadas subtilmente que leu e ouviu na linguagem psicopatológica tida como credível, como verdade universal provada cientificamente; o sujeito psicopatologizado passa a explicar o mundo à sua volta mediante uma discursividade cuja lógica assenta precisamente nos conceitos psicopatológicos. A sua consciência é habitada profundamente por esse registo e é assim que comunica com os seus familiares, amigos, vizinhos, colegas de trabalho, etc. É assim que transmite e consolida a cultura.

O sofrimento psicológico e as consequências neurológicas que aconteceram a Hölderlin, universais para as condições que viveu, foram uma consequência das escolhas que fez e das experiências que viveu, e não o resultado de alguma doença.

Devo lembrar que nesta fase imatura da medicina se cometeram erros. Por exemplo, os sintomas apontados a Hölderlin, como negativismo, maneirismo ou estereotípia, não são sinais de demência¹²¹. Lembro que em 1807, ao sair da clínica psiquiátrica onde foi “tratado” pelo psiquiatra Dr. Autenrieth – adepto

mas ilumina a região da dúvida e a nuance do discurso, comum a muitos estudiosos. Este autor quer dar aos “delírios” uma significação não médica, um sentido, sem desprezar a sua natureza *paradoxal*, mas não consegue deixar de se referir aos *delirantes* como “pacientes” que têm “psicose” e possuem “sinais e sintomas”. Confirma, no entanto, o seu caráter indefinido. Mas, tem ainda outro problema: é que toda a significação do termo aponta para a nosologia. Apesar do humano ser na sua fundação ontológica paradoxo e conflito, não patológico, a psicopatologização dos fenómenos mentais criada pela tradição que chegou a Jaspers deu-lhe significado médico; por outras palavras, o significante “esquizofrenia” nasce dentro da psiquiatria e tem como coisa significada – aquilo a que se refere, real ou irreal – a suposta patologia da mente. Usando-o, está dentro da tradição psiquiátrica.

¹¹⁹ Sass, *Madness and Modernism*, § 2.

¹²⁰ Adrian Gramary, *O Palco da loucura: os demónios em Picasso, Hemingway, Marilyn* (Santo Tirso: Idioteque Communication Group, 2015).

¹²¹ Bertaux, *Hölderlin*, 12.

dos métodos clínicos de coerção física como *amordaçar aqueles que gritavam e amarrar os mais agitados, acontecimentos que claramente agravaram a sua condição afetiva*¹²² –, um dos médicos afirmou que o poeta não sobreviveria mais de três anos. Na verdade, viveu mais trinta e seis, e a autópsia revelou que o seu cérebro era normal e saudável¹²³.

O volume e a qualidade de conhecimento que adquiriu ao longo da sua vida como poeta modificou-lhe as condições de receção e síntese do mundo, o modo de interpretação e hierarquização do que experimentava, acontecimento intelectual que forma a subjetividade nos vários níveis da existência, como o ético-moral, as categorias práticas, a relação com o mundo, o próprio mundo. Blanchot observa este fenómeno na perspectiva inversa: para ele, o poeta “já manifestava” ser “retirado, pouco sociável, suscetível, [com] problemas de humor [...] ligeira instabilidade da conduta”¹²⁴, por isso, conclui, “a loucura [tomou-o] e colocou-o definitivamente de parte”¹²⁵. A perspectiva a que Blanchot conduz o leitor é a seguinte: a loucura, como se fosse um ser com intenções, capacidade de agir, e poder sobre Friedrich impotente e sem vontade, pegou nele e afastou-o do mundo. Para Blanchot, aliás para o saber médico sobre o qual Blanchot se apoia, não foi Hölderlin que se foi isolando por vontade própria, foi a loucura – mas não a que aqui revelo, pois a loucura de Blanchot e Jaspers é uma patologia neurológica terrível e misteriosa que, como diz Jaspers, *ninguém compreende*¹²⁶.

Assim, para Blanchot, o trabalho poético realizado durante os cerca de quarenta anos em que Hölderlin esteve enclausurado afastado do mundo, na casa de Zimmer, “todas essas maravilhas pertencem ao fenómeno normal da esquizofrenia”¹²⁷. Chega inclusive a uniformizar o poeta e os internados dos asilos observando que estes, “gravemente doentes, [também] demonstram qualidades intelectuais brilhantes”¹²⁸. Eis a sobreposição esquizofrenia-arte com prioridade ontológica da doença.

Segundo Bertaux, pelo contrário, *Hölderlin distingue-se dos “esquizofrénicos” pelos valores que possui*¹²⁹. Diz ainda, este especialista em

¹²² Bertaux, *Hölderlin*, 13.

¹²³ Bertaux, *Hölderlin*, 14.

¹²⁴ Blanchot, “La folie par excellence”, 9: “(...) renfermé, peu sociable, susceptible les troubles de son humeur (...) dès l’adolescence (...) instabilité de la conduite”.

¹²⁵ Blanchot, “La folie par excellence”: “(...) la folie le met définitivement à part (...)”.

¹²⁶ Jenner et. al, “*Esquizofrenia*”, 52: “Karl Jaspers e o conceito de ‘compreensão’”.

¹²⁷ Blanchot, “La folie par excellence”, 9: “(...) pendant les quarante ans d’une vie murée et incapable, toutes ces merveilles appartiennent au phénomène normal de la schizophrénie.”.

¹²⁸ Blanchot, “La folie par excellence”, 10: “(...) gravement malades, ils font preuves de qualités intellectuelles brillantes (...)”.

¹²⁹ Bertaux, *Hölderlin*, 387. Nota I.

Hölderlin, que, se o poeta tinha alguma doença esta não influenciou a sua obra¹³⁰. Blanchot, no entanto, apesar de suavizar o discurso declarando que não basta ser louco para se ser um grande artista¹³¹, manterá sempre a tónica e a prioridade ontológica na doença e na sua natureza de causa eficiente, de sujeito – na verdadeira asserção do termo *sub-jectum*, que está por debaixo a atuar, deus *ex-machina* – que ela tem, segundo ele, com a criação e com o brilhantismo artístico. Como se a categoria “esquizofrenia” fosse um habitante transcendental das águas furtadas do cérebro donde atuasse prescrevendo ordens independentes do sujeito, e este fosse uma marioneta de carne e órgãos efetores sem capacidade de decidir. Se um sujeito está doente, afetado ou sofrido, em verdade, é um indivíduo, um *quem*, não é uma forma vazia à espera de conteúdo ou um organismo efector sem desejos que produz ações como se fosse uma glândula secretora.

O génio, que não tem qualquer doença doadora de capacidade intelectual extra, dedica-se à contemplação das essências do mundo, as Ideias eternas, por isso *esquece as relações*¹³² e desliga-se da circunvizinhança, pensava Schopenhauer. Conhecendo a essência do mundo, exprime-a sob a forma de arte.

Para entrar na análise à “doença mental” e no facto dela influenciar a criação artística, depois de ter criticado aqueles que a pretendem dominar mantendo-se afastados, Blanchot introduz Jaspers como aquele que possui uma capacidade única, a de apreender a pureza enigmática da “doença mental” e todos os segredos que revelam o modo como “ela” favorece ou impede a criação artística. Para o fenomenólogo francês, o patologista alemão consegue descobrir aquele ponto, aquele exato ponto esotérico, à distância certa, a partir donde (se) observa a doença, a “doença mental” e a sua ação sobre a capacidade humana, o lugar certo onde “se deixa interrogar por ela” (o que quer que isto signifique exatamente); e, desse lugar, acessível apenas a alguns iluminados, disponibiliza-a ao mundo, a essência da “doença mental”, sem lhe tocar, sem invadir a sua natureza inviolável, veja-se o pudor, “sem a fazer desaparecer, onde a apreendemos na sua pureza enigmática”¹³³.

F.A. Jenner, com grande perspicácia observou que Jaspers, na sua “Psicopatologia” já dizia que “o carácter incompreensível do processo [psicopatológico] representa o limite da nossa compreensão e terá de ser visto no sentido de um processo biológico subjacente, e não em conformidade com

¹³⁰ Bertaux, *Hölderlin*.

¹³¹ Blanchot, “La folie par excellence”, 10.

¹³² Schopenhauer, *The world as will and representation*, 193-194.

¹³³ Blanchot, “La folie par excellence”, 11: “(...) le point d’où l’on peut la voir sans la faire disparaître, où on la saisit dans sa pureté d’énigme”.

a própria Existência, em si”¹³⁴, ou seja, estes problemas da mente, no entender de Jaspers, não pertencem ao domínio da vida significativa, mas à vida orgânica, material, à causalidade bioquímica e portanto estão sujeitos ao manuseamento científico, podemos deduzir. E, se assim é, os “esquizofrénicos”, contrariando a opinião de Blanchot, podem ser manuseados na sua intimidade, violados, que é o que, no fundo, Jaspers faz à vida dos grandes artistas: prende-os, invade a sua intelectualidade com desprante, expõe-na ao público, e retira dividendos, científicos, sociais, económicos, poder e notoriedade.

A ambiguidade de Blanchot é a seguinte: diz que o correto seria captar a “doença mental” na sua pureza (como intocável), mas depois contradiz-se declarando que essa captura tem de ser feita sem que a pureza da doença esteja envolta numa “vaga secreta”, ou seja, sem que se mantenha pura, tendo portanto que a despir do envolvimento secreto que a caracteriza, ou seja, *violando a sua natureza íntima*¹³⁵.

No seu texto, Jaspers pretende desvendar os segredos de quatro grandes artistas. E não são uns quaisquer. Não. Jaspers assume-se capaz de compreender e explicar ao mundo o funcionamento da vida psíquica de, nada mais nada menos que Van Gogh, Hölderlin, Strindberg e Swedenborg! Observe-se, *bafejado por uma capacidade percetiva única*, como o exalta Blanchot, Jaspers vai revelar a todos como funciona a consciência deles, a vida íntima, os segredos das suas almas (que nem os próprios conhecem!). É algo fantástico! Segundo Blanchot, num elogio nunca visto, Jaspers possui uma tal capacidade que consegue “tornar visível a fonte última da existência”¹³⁶. E, como vai ele realizar esta magnífica tarefa? Através de *psiquiatria aplicada*¹³⁷. Para o patologista da mente, estes gigantes da cultura universal eram doentes mentais e foi por isso que conseguiram criar as obras que lhes conhecemos. A doença é, para Jaspers, o sujeito criador, o artista, a entidade que age por debaixo (*sub-jectum*), por detrás da vida, e impulsiona a ação intelectual criadora. Diz mesmo que “a vivência esquizofrénica é singularmente produtiva (...) sentimo-nos muitas vezes atónitos (...) ante a presença de segredos estranhos e numinosos”¹³⁸. A isto Blanchot acrescenta que “nas

¹³⁴ Karl Jaspers, *Algemein Psychopathologie*, Trad. Inglesa de Hoenig e Hamilton (Manchester: Manchester University, 1968), citado em Jenner *et al*, “Esquizofrenia”, 52.

¹³⁵ Jaspers, *Strindberg et Van Gogh*, 35.

¹³⁶ Blanchot, “La folie par excellence”, 12: “C’est comme si une source ultime de l’existence se rendait passagèrement visible, comme si des raisons cachées de notre être étaient ici immédiatement et entièrement en action.”

¹³⁷ Jaspers, *Strindberg et Van Gogh*, 35. É o mote para o texto e diz assim: “L’étude qu’on va lire a paru tout d’abord en 1922 dans un recueil de monographies consacrées à la psychiatrie appliquée.”

¹³⁸ Jaspers, *Algemein Psychopathologie*, citado em Jenner *et al*, “Esquizofrenia”, 54.

personalidades criadoras somente, a esquizofrenia é a condição (...) para que a profundidade se abra”¹³⁹.

Apesar de se esforçar ao máximo querendo instituir-se de autoridade intelectual citando e aclamando Jaspers como “um psiquiatra cujos trabalhos constitui autoridade, [que] se tornou um dos filósofos mais importantes”¹⁴⁰, opinião discutível¹⁴¹, Blanchot está muito longe da verdade: o que abre a profundidade da alma dos artistas e a sua capacidade intelectual criadora é a reflexão, a razão livre e a força do espírito.

Mais, o discurso de Jaspers é ambíguo. Diz que há “um elemento da vida espiritual que é incompreensível (...) impossível de elucidar completamente”¹⁴², mas depois, num laivo de atomismo psíquico, diz que consegue fazer aparecer o essencial “examinando concretamente [objetivamente] os dados particulares, subdividindo o problema [o espírito], aproximando-nos e comparando os elementos opostos”¹⁴³.

¹³⁹ Blanchot, “La folie par excellence”, 19: “chez les personnalités créatrices seules, la schizophrénie est la condition (si l’on adopte, un instant, le point de vue causal) pour que les profondeurs s’ouvrent.”. A tradução é minha.

¹⁴⁰ Blanchot, “La folie par excellence”, 12. Diz Blanchot – é a maior aclamação que me lembro de ter lido, visto ou ouvido – que, Jaspers é aquele que, num rasgo de intuição inaudito consegue perceber de imediato na *esquizofrenia* “as últimas fontes da existência (...) as razões escondidas do nosso ser”, conforme nota 136. No pensamento de Blanchot, o último rasgo da existência (nos esquizofrénicos) é tão forte, tão “desmesurado”, que é impossível suportá-lo (“La folie par excellence”, pág. 13), apenas o conseguimos vislumbrar nas obras de Van Gogh, mas mesmo aí não o conseguimos suportar muito tempo de tão intenso que é. *Temos que fugir, temos que nos subtrair ao momento!* (Ibidem, pp.12-13). Nesta aclamação de Blanchot, só Jaspers tem a capacidade para suportar tão intensa chama da existência. Podemos interpretar esta aclamação como a descoberta da verdade, por parte de Jaspers; e mais, que essa verdade é a esquizofrenia (p. 13). A arte de Van Gogh ou a poesia de Hölderlin, na visão de Jaspers, são uma manifestação da doença, “elas exprimem-se neles” (p.14); exprimem-se na doença, ou antes, elas, as obras, são a expressão da doença, e esta é o último resquício da fonte da existência. A verdade do artista!

¹⁴¹ Blanchot, “La folie par excellence”, 35: “A Filosofia não tem um campo de estudo próprio, as investigações científicas concretas é que se tornam filosóficas se remetem conscientemente até aos limites e às fontes do nosso ser”. A tradução é minha. Trata-se de uma afirmação ambígua que manifesta a limitação filosófica de Jaspers que, moldado pela tradição mecanicista da consciência, não chegou a compreender que a Filosofia tem um campo composto por várias esferas, entre elas, o ser, a fonte de ser, a fonte do agir, a liberdade, a universalidade, a verdade do humano, o espírito, o absoluto, para nomear algumas.

¹⁴² Jaspers, *Strindberg et Van Gogh*, 35: “(...) la vie spirituelle, comporte en soi un élément qui demeure incompréhensible.”.

¹⁴³ Jaspers, *Strindberg et Van Gogh*,: “L’essentiel n’apparaît que si l’on examine concrètement les données particulières, si l’on subdivise le problème, si l’on rapproche et compare les éléments opposés.”.

O psicopatologista começa a obra enunciada acima dizendo, relativamente a Strindberg, que “as suas qualidades de dramaturgo, a criação ou o valor estético dos seus livros não entram [aqui] em linha de conta”¹⁴⁴. Mas, logo de imediato diz: “Strindberg estava mentalmente doente. A sua doença mental (...) é um dos elementos decisivos da sua vida interior; ela preside ao desenvolvimento da sua concepção de mundo e influencia o conteúdo dos seus livros”¹⁴⁵. Na sua “Psicopatologia Geral” afirmou que a “esquizofrenia” era um processo com toda a probabilidade, de origem orgânica, biológica; e que “não nos é possível ‘compreender’ em função da biografia e dos acontecimentos vivenciais significativos do paciente”¹⁴⁶. Na mesma esteira, numa absoluta inversão ontológica dos factos, Blanchot considera que não era Hölderlin que estava doente, mas que quem ali estava no meio dos esquizofrénicos era “um doente chamado Hölderlin”¹⁴⁷, por outras palavras, aquele sujeito-doença tem o nome Hölderlin; atente-se na expressão usada: ele é um doente “a quem o pesadelo empresta uma caneta”¹⁴⁸!

Além de ambíguo, o pensamento de Jaspers é prepotente: diz que “a noção de esquizofrenia é equívoca”¹⁴⁹, deixando no ar a ideia de que ele é o verdadeiro conhecedor na medida em que até lhe consegue deslindar justamente essa natureza *equívoca*. Mais à frente consuma a suspeita dizendo que “só os leitores que possuem um conhecimento direto e vivo dos tipos de doenças mentais aqui considerados podem ler uma patografia com uma perfeita penetração”¹⁵⁰. Acaba no entanto por revelar desconhecimento quanto à entidade “esquizofrenia”: “quando viermos a descobrir os processos somáticos subjacentes às psicoses (...)”¹⁵¹, ou seja, não sabe quais são os mecanismos que determinam as psicoses; no entanto afirma que esses mecanismos são “somáticos”, ou seja, biológicos, raciocínio revelador do pensamento causal, mecanicista, bio-farmacológico, com que explica a consciência e a vida intelectual.

¹⁴⁴ Ibidem, 37: “Ses qualités de dramaturge, la construction ou la valeur esthétique de ses livres n’y antrent même pas en ligne de compte.”

¹⁴⁵ Jaspers, *Strindberg et Van Gogh*: “Strindberg était fou. C’est sa maladie mentale (...) Elle est un des éléments décisifs de sa vie intérieure; elle préside au développement de sa conception du monde et influe sur le contenu de ses livres ”.

¹⁴⁶ Jaspers, *Algemein Psychopathologie*, citado em Jenner *et al*, “*Esquizofrenia*”, 52.

¹⁴⁷ Blanchot, “La folie par excellence”, 14: “(...) d’un malade qui s’était appelé Hölderlin.”. Esta é a assunção diametralmente oposta à defendida neste artigo.

¹⁴⁸ Blanchot, “La folie par excellence”: “(...) ces malades à qui le cauchemar prête une plume.” Esta interpretação, permitam-me, é assustadora!

¹⁴⁹ Jaspers, *Strindberg et Van Gogh*, 38: “La notion de schizophrénie est équivoque.”.

¹⁵⁰ Jaspers, *Strindberg et Van Gogh*: “Seul le lecteur qui possède une connaissance directe et vivante des types de maladies mentales considérées ici pourra lire une pathographie avec une parfaite pénétration.”.

¹⁵¹ Jaspers, *Algemein Psychopathologie*, citado em Jenner *et al*, “*Esquizofrenia*”, 54.

Concordando com Jenner, é evidente que “nunca nos será possível explicar ou compreender completamente a vida de outrem; apenas nos é permitido o ‘olhar de relance’ sobre os motivos e experiências pessoais dos outros”¹⁵². Este autor demonstra como afinal “Jaspers não deu uma ajuda por aí além, ao reconhecer que os pacientes ‘esquizofrénicos’ eram, além do mais, ‘diferentes’ dos pacientes com Paralisia Geral”¹⁵³.

A justificação do patologista alemão está metida num círculo ardiloso: considera que a “esquizofrenia” tem sintomas incompreensíveis e, ao mesmo tempo, diz que esse sintomas são incompreensíveis porque são de uma “doença” chamada “esquizofrenia”.

É oportuno acrescentar informação: o diagnóstico da doença “esquizofrenia” baseia-se, não em causas biológicas ou bioquímicas, mas em quadros clínicos, ou seja, na interpretação daquilo que o observador (o analista, o psiquiatra) vê: o comportamento do sujeito que está à sua frente. Jaspers não elucida nem prova nada, e as justificações que apresenta são pouco convincentes; por exemplo, diz assim relativamente à “esquizofrenia”: “é como se um relógio começasse a trabalhar mal, parasse, e começasse a trabalhar de novo corretamente”¹⁵⁴. Esta argumentação parece-me estar muito aquém dos louvores que Blanchot lhe dedicou.

Para Jenner, a abordagem de Jaspers à “esquizofrenia” pertence à *tradição neurológica, somática, orgânica, mecanicista*¹⁵⁵ e *causalística da psiquiatria*, é reverente às *pressões políticas do meio académico*, e tornou-se “um ‘pronto-a-vestir’ para o diagnóstico da ‘esquizofrenia’” para toda a geração futura de psiquiatras.

Afinal, Jaspers desvalorizou a dimensão humana, a esfera da significação pessoal das vivências, e pretendeu “reforçar as expectativas de uma explicação bioquímica elementar das ‘psicoses’, nomeadamente a ‘esquizofrenia’ (já que se exigem ‘explicações científicas’ para todas as experiências vivenciais que nós como seres humanos não podemos compreender)”¹⁵⁶.

O texto de Jenner a que tenho recorrido – que contraria o mecanicismo da psicopatologia –, sóbrio, corajoso, informado, maturado, sobre o tema da perturbação mental e a arte, foi uma surpresa feliz pois corrobora o meu ponto de vista, que a abordagem biológica aos fenómenos da vida pessoal é redutora e insatisfatória, e que a “esquizofrenia”, além das dúvidas que cientificamente suscita, não é o espelho do ser humano.

¹⁵² Jenner *et al*, “*Esquizofrenia*”, 60.

¹⁵³ Jenner *et al*, “*Esquizofrenia*”, 53.

¹⁵⁴ Jenner *et al*, “*Esquizofrenia*”.

¹⁵⁵ Jenner *et al*, “*Esquizofrenia*”, 52. Nesta tradição, a loucura é o resultado de um processo biológico que invadiu a personalidade.

¹⁵⁶ Jenner *et al*, “*Esquizofrenia*”, 58.

Outra das felizes coincidências encontrei-a na forma de pergunta, acertada, perspicaz e historico-filosoficamente esclarecedora: “podemos nós retirar destas pessoas ‘perturbadas’ qualquer ensinamento sobre ‘o que é ser-se humano [como Kierkegaard insistentemente nos pedia que tivéssemos em conta]?”¹⁵⁷

Chamou-me particularmente a atenção a referência a Kierkegaard e à insistência deste em considerar que as pessoas perturbadas são as que nos ensinam o que é ser humano. É mais uma pista do rasto medico-historico-filosófico desta tradição fenomenológica existencialista-psiquiátrica de tom depressivo que sequestrou o século XX.

A coincidência do tema das doenças da mente com a vida intelectual criativa é manifesta.

A resposta que dou à pergunta de Jenner é: podemos retirar ensinamentos sobre o que seja ser-se humano com todos os seres humanos. E, ao contrário do que dizia Blanchot – que Jaspers tinha proximidade com as pessoas “perturbadas” –, segundo Jenner “os psiquiatras (ainda demasiado influenciados pelas ideias de Jaspers) põem de lado, com demasiada facilidade, a possibilidade de ‘compreender’ essas pessoas, decidindo acentuar a distância que ‘nos separa’ ‘delas’ (...) confirmando, a partir daí, a ‘origem orgânica’ da ‘doença esquizofrénica’ ”¹⁵⁸. Seguindo o caminho de Jaspers, conclui Jenner, teríamos que lidar com os perturbados “através de métodos de investigação ‘científicos’ e ‘objetivos’ ”¹⁵⁹, na medida em que, de acordo com o psicopatologista, não podem ser compreendidos através do diálogo, ou seja, através da comunicação significativa tipicamente humana, o que é, concordo com Jenner, uma abordagem “muito superficial e tacanha”¹⁶⁰.

É claro que, como afirma Jenner, “se os psiquiatras não acreditam na possibilidade de ‘compreender’ o que um determinado paciente diz ou faz, limitar-se-ão a tentar coleccionar aquilo que *a priori* definem como ‘síntomas relevantes’ (segundo as principais ‘entidades nosológicas’ definidas pelos ‘códigos diagnósticos’ com que estão de acordo), confirmando no fim as suas próprias previsões”¹⁶¹.

Resumindo, a perspetiva de Jaspers, *petrificadora de conteúdos mentais*, e a tradição escolar a que deu origem, da psiquiatrização da arte e dos artistas¹⁶², que dominou a cultura ocidental mediante a tese do “artista es-

¹⁵⁷ Jenner *et al*, “Esquizofrenia, 56-64.

¹⁵⁸ Jenner *et al*, “Esquizofrenia, 62-63.

¹⁵⁹ Jenner *et al*, “Esquizofrenia, 63.

¹⁶⁰ Jenner *et al*, “Esquizofrenia, 67.

¹⁶¹ Jenner *et al*, “Esquizofrenia, 60.

¹⁶² Roman Jakobson e Grete Lübbe-Grotues, “Two types of discourse in Hölderlin’s madness”, in: Jaakko Hintikka e Lucia Vaina (Eds.), *Cognitive constraints on communication: representations and processes*, SLL, Vol. 18 (Dordrecht: Springer-Science Business

quizofrénico”, mecanicista e redutora, não podem continuar a ser tidas como conhecimento válido explicativo, nem da profundidade mental e nem do que seja uma obra de arte, seja de que artista for.

Foi o sujeito humano Van Gogh que pintou, e não uma qualquer suposta doença. Quem escreveu romances e peças de teatro não foi nenhuma “psicose” – o que quer que isso signifique na linguagem de Jaspers –, foi o indivíduo Johan Strindberg, o próprio. Finalmente, os poemas não vieram à mente de Hölderlin empurrados por alguma “esquizofrenia”, e nem foi esta suposta condição patológica que lhes doou grandiosidade literária. Não. A sua escrita é o resultado de muito esforço. Os poemas, as odes, a elegias, foram pensadas e trabalhadas, horas e horas, dias e dias, e noites, semana atrás de semana, mês após mês até adquirirem e expressarem o máximo de significação, profundidade antropológica e universalidade espiritual, pelo Homem Friedrich Hölderlin.

5. Hegel: loucura, vida e morte da consciência, na *Lógica*, *Antropologia* e *Fenomenologia do Espírito*.

A filosofia de Hegel é a que atinge a maior profundidade da vida psíquica. No entanto, apesar de usar uma linguagem difícil e incomum, mesmo na sua *Lógica*, nunca se desliga da realidade mundana. A esfera do pensar livre e a infinitude do espírito que nos revela a filosofia do espírito hegeliana permite-nos clarear as principais questões aqui deixadas. No campo da Psicologia, Hegel foi citado por diversos autores, entre eles A.F. Jenner¹⁶³, Jon Mills¹⁶⁴, Darrel Christensen¹⁶⁵ e R.D. Laing¹⁶⁶. Entre alguns factos destaco, por exemplo, que o filósofo concebeu um teste hoje usado no campo clínico psicanalítico conhecido como *teste da realidade*¹⁶⁷, referido por exemplo no DSM-III-R¹⁶⁸; releve-se ainda uma outra antecipação do filósofo alemão:

Media B.V., 1984), 115, 117, 119, 127, por exemplo. Num dos textos desta coletânea, dedicado a Hölderlin, mais um revelador da cegueira artística típica da teoria psiquiátrica, os autores disparam assim logo na primeira frase: “Hölderlin, que já tinha sofrido ataques esquizofrénicos (...)” (p. 115).

¹⁶³ Jenner *et al.*, “*Esquizofrenia*”, 70.

¹⁶⁴ Mills, *The unconscious abyss* (New York: SUNY Press, 2002).

¹⁶⁵ Darrel Christensen, “Hegel’s Phenomenological Analysis and Freud’s Psychoanalysis”, in: *International philosophical quarterly*, 8, 3 (1968), 357.

¹⁶⁶ Ronald Laing, *The divided self* (New York: Pantheon Books, 1960), 93: “(...) the schizoid individual so abhors action as characterized by Hegel.”.

¹⁶⁷ Hegel, *Enzyklopädie*, § 408-Z: “Aus dem eben Gesagten folgt, daß man die vorrückte Vorstellung eine vom Verrückten für etwas Konkretes und wirkliches angesehene leere Abstraktion und bloße Möglichkeit nennen kann”.

¹⁶⁸ DSM-III-R citado em Sass, *The paradoxes of delusion*, 17 e seguintes.

L. Sass, investigador aqui citado, pretende avançar com a noção de que a designada “esquizofrenia” é afinal um fenómeno de “subjektivização”, e contrapõe a sua tese à conceção tradicional de que os delírios, marca da categoria “esquizofrenia”, seriam na sua essência uma regressão a estados primitivos da vida psíquica¹⁶⁹. Sass mostra desconhecer que já Hegel se referira ao papel da subjetividade na loucura, bem como ao da regressão do espírito para o retiro da interioridade, “para a unidade inconsciente da espiritualidade e da naturalidade”¹⁷⁰, fenómeno a que chamei *Aufhebung invertida*¹⁷¹. A conceção de solipsismo como doença, de Wittgenstein, é outro exemplo de uma cogitação já desenvolvida por Hegel, justamente no conceito de *Bela alma* na *Fenomenologia do Espírito*¹⁷²; previu que a solução para o desequilíbrio mental está na interação social, que é o que estimula a dialética do espírito¹⁷³, revitaliza a vida da consciência e conduz o sujeito para o equilíbrio íntimo. Podemos dizer com Jon Mills que Hegel “antecipou muito do que a psicanálise mais tarde desvelou (...) transcendeu o seu tempo”¹⁷⁴. Mais surpreendente ainda é, não apenas a presença do seu pensamento naqueles intelectuais mencionados, mas nos traços mais importantes da psicanálise freudiana¹⁷⁵, e especialmente no discurso argumentativo dos fundadores da psiquiatria como Bleuler¹⁷⁶ ou Kraepelin¹⁷⁷!

¹⁶⁹ Sass, *The paradoxes of delusion*, 20: “(...) delusions as involving a regression to an infantile or Dionysian state”.

¹⁷⁰ Hegel, *Enzyklopädie*, § 413-Z: “(...) in die bewußtlose Einheit des Geistigen und Natürlichen zurückfallend (...)”. Ver, por exemplo, Berthold-Bond, D., *Hegel's theory of Madness*, SUNY Press, New York, 1995, p. 40: “The movement of withdrawal is a response to the experience of pain and alienation in the self's encounter with the world (...)”.

¹⁷¹ Rui Caldeira, *Filosofia, Psicologia e Psiquiatria*, 76.

¹⁷² Hegel, *Phänomenologie des Geistes*, 464 e seguintes. Ver ainda página 580: “Er ist also derjenige Teil der Gestalt des seiner selbst gewissen Geistes, der in seinem Begriffe stehenbleibt und die schöne Seele genannt wurde”.

¹⁷³ Hegel, *Enzyklopädie*, § 408-Z: “(...) durch die Arbeit werden sie aus ihrer kranken Subjektivität herausgerissen und zu dem Wirklichen hingetrieben”. Ver ainda Berthold-Bond, D., *Hegel's theory of Madness*, S.U.N.I. Press, New York, 1995, p. 125.

¹⁷⁴ Mills, *The unconscious abyss*, 2.

¹⁷⁵ Christensen, “Hegel's Phenomenological Analysis”, 1968, 361.

¹⁷⁶ Sass, *The paradoxes of delusion*, 18, a referência à noção de delírio como regresso a um estado de consciência infantil desligada do mundo, solipsista, já estava estudado por Hegel no conceito de *Bela Alma*, em *Phänomenologie des Geistes*, na alínea “Das Gewissen. Die schöne Seele, das Böse und seine Verzeihung”, e também na *Antropologia*, na noção de consciência no seu estado imaturo, em *Enzyklopädie*, § 413-Z: “(...) in die bewußtlose Einheit des Geistigen und Natürlichen zurückfallend”). Ver ainda, Berthold-Bond, *Hegel's theory of Madness*, 75.

¹⁷⁷ Sass, *Madness and Modernism*, 356: “This is remarkably close to Emil Kraepelin's and Erwin Transky's classic definitions of dementia praecox — as ‘a loss of inner unity of

A comunicação perdida entre a razão e a loucura, a que Derrida¹⁷⁸ se refere com nostalgia denunciando o triunfo da racionalidade abstrata sobre a esfera das pulsões e das emoções, que imperou na filosofia ocidental, foi restabelecida por Hegel, especificamente na *Antropologia*¹⁷⁹. A razão pela qual este fenómeno filosófico aconteceu deve-se a que a consciência, para Hegel, é uma consciência livre que prevê a possibilidade do seu outro, a possibilidade do *não ser*, uma consciência livre para escolher inclusive a dor infinita, uma consciência aberta à morte e ao reconhecimento. Esta conformação antropológica do espírito – o espírito natural ou vida psíquica –, a consciência, tem o *privilégio da loucura*¹⁸⁰.

O projeto social é outra marca do seu pensamento: “a viragem para o mundo vivido, para temas existenciais como o outro, alienação, a luta pelo reconhecimento, e a busca pela libertação da opressão. Este é o solo donde brota o pensamento de Hegel”¹⁸¹, o solo da realidade. Sublinhemos que o termo *Geist* (espírito) não se refere a uma instância transcendental¹⁸², mas à pessoa toda, corpo de pulsões dotada de liberdade infinita que se realiza como ser social. Neste sentido, o espírito, isto é, o homem é essencialmente *intersubjetividade*, por isso, *só se realiza plenamente no seu outro*¹⁸³. Este movimento para o seu outro do espírito é uma abertura total ao acolhimento e obriga ao abandono, à abstração de si. Neste movimento de negação de si mesmo, revelador da entrega do espírito ao acolhimento verdadeiro pelo

intellect, emotion and volition, in themselves and among one another’, or as ‘disturbances of the smooth interplay’ between the ideational and emotional layers of the psyche”. O nuclear das declarações, de Bleuler e Kraepelin, fundadores da tradição psicopatológica, teorizando sobre a forma primitiva da categoria “esquizofrenia” – a *dementia precoce* – já estavam presentes na *Antropologia* de Hegel, não apenas com maior profundidade intelectual, mas também com conclusões antropológicamente justas. Sass desconhece a obra de Hegel pois estas declarações são uma quase cópia das reflexões hegelianas. Ver Rui Caldeira, *Filosofia, Psicologia e Psiquiatria*, 104-109.

¹⁷⁸ Derrida, *L'écriture et la différence*, 86-87: “Il est le point où s’enracine le projet de penser la totalité en lui échappant”.

¹⁷⁹ Hegel, *Enzyklopädie*, §§ 388-412.

¹⁸⁰ Ibidem, § 408-Z: “Nur der Mensch gelangt dazu, sich in jener vollkommenen Abstraktion des Ich zu erfasse sozusagen das Vorrecht der Narrheit und des Wahnsinns”.

¹⁸¹ Robert Williams, *Recognition: Fichte and Hegel on the other* (New York: SUNY Press, 1992), xv: “(...) the turn to the life-world, to existential themes such as the other, alienation, the struggle for recognition, and the search for liberation from oppression. Such is the soil from which Hegel’s thought springs.”.

¹⁸² Ibidem, 2-3. No primeiro capítulo, a discussão sobre os erros de interpretação relativamente à filosofia hegeliana é especialmente didática.

¹⁸³ Diogo Ferrer, “Hegel-Escher-Borges: figuras e conceitos da reflexão”, in: *Revista Filosófica de Coimbra*, 42 (Coimbra: FLUC, 2012), 363: “o pensamento – ou o conceito – só é em si mesmo no seu outro”.

outro, a consciência enfrenta a morte. Hegel expõe este fenómeno na *Fenomenologia do Espírito*, onde introduz a fenomenologia existencial que fará furor durante os séculos XIX e XX, mostrando que a liberdade da consciência permite ao ser humano escolher, inclusive, a própria morte. Dizendo-o de outro modo, o espírito, porque é livre, pode optar por sair de si ao encontro do seu outro, reconhecendo-se a si mesma nele: “a consciência de si é *em e para si* enquanto que, e pelo facto de que, ela é *em e para si* por uma outra consciência de si, quer dizer, ela só é [só existe] sendo reconhecida”¹⁸⁴. Esta é uma das reflexões de Hegel que capta a universalidade da liberdade e a plenitude da consciência como intersubjetividade, o absoluto da filosofia da existência, e está carregada de significação filosófica: evoca a conexão ao mundo das relações humanas, ou seja, a fenomenologia da existência, e, a loucura da morte e a liberdade da consciência, ironicamente coexistentes.

A loucura do existir, no reconhecimento pelo outro, ainda que não explícita na *Fenomenologia* como loucura, *Verrücktheit*, pode ser interpretada nesse sentido: como risco de morte que cada consciência prova quando *inicia a relação com outra consciência. Antes do enfrentamento, cada consciência está afundada na imediatidade – é em-si –, portanto, ainda não atingiu a verdade de si. O primeiro passo da relação, o início do reconhecimento, consta da saída dos limites ontológicos, o abandono de si ao outro, àquele que a vai reconhecer como verdadeira*¹⁸⁵.

Como sai então, a consciência imediata, da unilateralidade, e se projeta na existência social? Através do *agir interior*¹⁸⁶. O caminho para o reequilíbrio psíquico que, consequentemente, soluciona a angústia do vazio psicológico, para Hegel, está no próprio, nasce na intenção de agir, a ação de ir ao encontro do outro arriscando a própria vida: “o indivíduo que não arriscou a sua própria vida pode ser reconhecido como pessoa, mas não atingiu a verdade desse ser reconhecido, que é o ser reconhecido como consciência de si subsistente por si”¹⁸⁷. Esta efetivação, a do indivíduo como consciência autónoma, livre, libertada pelo seu outro – a realização de si mesmo do espírito – acontece justamente porque o indivíduo provou a liberdade máxima:

¹⁸⁴ Hegel, *Phänomenologie des Geistes*, 145: “Das Selbstbewußtsein ist *an* und für *sich*, indem und dadurch, daß es für ein Anderes na und für sich ist; d.h. es ist nur als ein Anerkanntes.”

¹⁸⁵ Hegel, *Phänomenologie des Geistes*, 148: “Jedes ist wohl seiner selbst gewiß, aber nicht des anderen, und darum hat seine eigene Gewißheit von sich noch keine Wahrheit”.

¹⁸⁶ Hegel, *Phänomenologie des Geistes*,: “(...) jeder na sich selbst durch sein eigenes Tun und wieder durch das Tun des anderen (...)”.

¹⁸⁷ Hegel, *Phänomenologie des Geistes*, 149: “Das Individuum welches das Leben nicht gewagt hat, kann wohl as Person anerkannt werden; aber as hat die Wahrheit dieses Anerkanntseins als eines selbständigen Selbstbewußtseins nicht erreicht. “.

negou-se, saiu dos seus limites, do conforto da fronteira ontológica para ser reconhecido pelo outro como consciência livre. Arriscou existir, tornou-se verdadeiramente mundano. De acordo com Bourgeois, no momento do reconhecimento mundano, *o homem realizou-se já como espírito subjetivo na sua humanidade elementar*¹⁸⁸. Uma humanidade que, sublinho, contempla a possibilidade da saída de si, a perda de mundo e de si, a loucura.

A busca pela consciência imediata, pela posse de si, ensinado na *Antropologia* – a etapa ontológica anterior à fenomenologia –, revelou-se louca pois o espírito, que perdeu a unidade interior do si próprio¹⁸⁹ e está fragmentado, procura constituir-se e conhecer-se inteiro, uno, totalizado, integral, para, com isso, se possuir a si mesmo. Enquanto a vida psíquica está dividida, fragmentada, o indivíduo experimenta o conflito interior mais arcaico, fundamental e violento de todos, a loucura. Vai resolver essa contradição ativa da sua vida intelectual à medida e no momento em que arquiteta a vida mental, isto é, forma consciência. Por isso podemos denominar a etapa antropológica da vida do espírito, a filosofia da alma (*Seele*), como a filosofia da vida psíquica, do subconsciente. Estamos, como se constata, em presença de conhecimento importante para a psicologia e para a abordagem terapêutica ao sofrimento psicológico; podemos afirmar com Hegel, que o agir e a intenção de se abrir ao outro é o que despoleta a conexão ao mundo, a reativação da capacidade do espírito, a recuperação da consciência e a posse de si, plataforma ontológica da filosofia da existência.

Não será o começo da *Ciência da Lógica* a forma de loucura mais radical, a vertigem absoluta, na medida em que põe de imediato em jogo o puro ser, o pensamento puro, o pensar pré-logos, indeterminado, em oposição com o nada? E é justamente nessa oposição que acontece tudo, o despoletar da mediação, do pensar, a vida do espírito, a existência, o mundo, a temporalidade, a realidade. E os dois, assinalemo-lo, ser e nada, constituem a essência. Não está no ser mediado, o *Dasein*, para sempre, a memória da loucura desta mediação do ser e do nada? Não possui, o *Dasein*, a presença eterna do conflito entre a infinitude do ser e a morte, o nada, lugar da fragilidade humana e da entrada do mal, como dizia Ricoeur? Não será, pensar o nada, invadir o desconhecido e conhecer a loucura total e, incorporando-a, realizar plenamente o ser do espírito?

¹⁸⁸ G.W.F. Hegel, *Phénoménologie de l'Esprit*, Trad. B. Bourgeois (Paris: Librairie Philosophique J. VRIN, 2006), 205, nota 1. A *Fenomenologia do Espírito* prova que a essência do espírito é a liberdade, e que o existir humano não é um resultado mecanicista.

¹⁸⁹ Hegel, *Enzyklopädie*, § 410-Z, por exemplo. David-Ménard fala da negação e da relação ao outro como sendo de “ódio ou rejeição” e declara, referindo-se a Freud, que “a negação é aqui o emblema de toda a intelectualização de um processo pulsional” (David-Ménard, *La folie dans la raison pure*, 12-13), ignorando que Hegel já tratara este tema, com os mesmos elementos antropológicos.

Deste modo, essa realização, que é uma compreensão, exhibe o espírito, *sendo*; sendo o próprio *não-ser*, o para além de si; experimentando, assim, a possibilidade de não existir, fenómeno que provoca a contradição, a negação, a percepção do transfundo de si do espírito, o sentimento de loucura¹⁹⁰.

De acordo com a definição de Hegel na *Antropologia*¹⁹¹, a loucura não vem do exterior. É um fenómeno natural da vida psíquica e consta da presença de uma contradição ativa, do espírito em si mesmo, no seio da vida da consciência: um conflito íntimo entre a razão livre e infinita – a mesma que Nietzsche quer ver autónoma¹⁹² –, e a corporalidade pulsional: “o espírito (...) está sujeito à loucura por estar ligado à finitude”¹⁹³. Quando algum instinto pulsional resiste à compreensão, à razão, à integração na arquitetura hierárquica da vida intelectual e acontece conflito ativo intrapsíquico, a pessoa experimenta a loucura. Este é também o núcleo da psicanálise freudiana.

Como “tudo o que o espírito faz é meramente a apreensão de si mesmo”¹⁹⁴, a recriação da consciência acaba por ser a tábua de salvação da loucura. Portanto, contrariamente ao que vimos com Jaspers e Blanchot, a arte – *como busca pelo si próprio*¹⁹⁵ – não é o resultado da ação de uma entidade nosológica, mas da capacidade infinita do homem para se encontrar a si mesmo, à sua essência, a universalidade. Esta reconstrução do si-próprio fragmentado não se restringe à esfera racional, *a região da sensação, a força pulsional, torna-se mais forte e resistente à divisão do todo psíquico, à desagregação da alma, ou seja, do espírito*¹⁹⁶.

Estudámos duas perspetivas da loucura em Hegel. A primeira é o conflito antropológico originário que, persistindo, bloqueia a capacidade dialética: o sujeito perde liberdade, e a razão compreensiva bloqueia. Esta é a relação antropológica mais arcaica de todas, a do homem consigo próprio na qual não há temporalidade. É exatamente aqui que reside um elemento nuclear

¹⁹⁰ Para uma aproximação da Lógica e da Antropologia, particularmente entre a Lógica e a Loucura, tendo em consideração que a primeira é a subestrutura da realidade do espírito, pode consultar-se por exemplo Rui Caldeira, *Filosofia, Psicologia e Psiquiatria*, 109: “A região metafísica e ontológica da loucura”.

¹⁹¹ Hegel, *Enzyklopädie*, § 408.

¹⁹² Para outras correspondências entre o pensamento de Nietzsche e Hegel, fora da interpretação convencional, ver Robert Williams, *Tragedy, Recognition and the Death of God*, Studies in Hegel and Nietzsche (Oxford: Oxford University Press, 2012).

¹⁹³ Hegel, *Enzyklopädie*, § 408: “(...) Natürliches und Seiendes ist er der Verrücktheit, der sich in ihm festhaltenden Endlichkeit, fähig.”.

¹⁹⁴ Hegel, *Enzyklopädie*, § 377-Z: “(...) der zur Selbsterkenntnis Gott ist vielmehr nichts anderes als das eigene absolute Gesetz des Geistes”.

¹⁹⁵ Ferrer, “Hegel-Escher-Borges”, 367.

¹⁹⁶ Ferrer, “Hegel-Escher-Borges”, § 379: “Das Selbstgefühl von der lebendigen Einheit des Geistes setzt sich von selbst gegen die Zersplitterung (...)”.

da tensão mental: o tempo da loucura também é o tempo da consciência, e é absoluto. Todos – excepto na doença neurológica profunda, repito – temos em nós todos os elementos e a capacidade para superar o bloqueio pessoal. O que varia é o tempo relativo que cada um precisa para o conseguir. A normatização do tempo de recuperação e génese da consciência é o gesto psiquiátrico típico, que é antropológicamente maligno.

A segunda perspectiva mostra que a fundação da consciência possui também, desde a génese, a possibilidade de não ser, do *não-ser*, o irracional, o outro – o *nada* lógico que se opõe ao *ser*, o outro de si. Na *Antropologia* o outro é a corporalidade, na *Fenomenologia*, o *outro* são as outras pessoas, as outras auto-consciências –, fundamental para o despertar da razão dialética compreensiva, na *Lógica*, para a emergência do *Eu* da consciência e para a função da subjetividade, na *Antropologia*, e para a edificação da consciência plena, livre, no reconhecimento comunitário, na *Fenomenologia*.

A loucura é, como tenho vindo a deduzir, o arrebatamento provocado na busca do espírito pela própria infinidade, na transgressão para territórios desconhecidos, não conscientes, mas seus, do seu mundo. Esta procura por si em zonas inexploradas, como movimento do pensamento para o infinito de si, é um privilégio do espírito e mostra que Hegel não é afinal o racionalista do *cogito* puro, mas a praça central onde as filosofias vão consubstanciar consciência e criar identidade. O trágico é na profundidade uma expressão da concretização da loucura, a ação de investir de significação o que o movimento para o desconhecido de si destapou. A arte, a poesia e a filosofia são figurações das novas verdades, dos mundos novos, como vimos com Hölderlin e com Hegel, o encontro absoluto do espírito consigo próprio, com a loucura.

Bibliografia

- American Psychiatric Association. *Diagnostic and Statistical Manual of Mental Disorders*. Washington: A.P.A., 1994.
- Babich, Babette. *Words in blood, like flowers: philosophy and poetry, music and eros in Hölderlin, Nietzsche, and Heidegger*. New York: SUNY Press, 2006.
- Beiser, Frederick. *After Hegel: German Philosophy, 1840-1900*. New Jersey: Princeton University Press, 2014.
- Bercherie, Paul. *Histoire des démarches et connaissances cliniques. Une archéologie clinique en Psychiatrie*, (these pour le doctorat en Medicine). Paris, 1979.
- Berthold-Bond, Daniel. *Hegel's theory of Madness*. New York: SUNY Press, 1995.
- Berrios, German. *The history of mental symptoms, descriptive psychopathology since the nineteenth century*. New York: Cambridge University Press, 1996.
- Bertaux, Pierre. *Hölderlin: essai de biographie intérieure*. Paris: Librairie Hachette, 1936.

- Breggin, Peter. *The antidepressant fact book*. Cambridge: Perseus Book Group, 2001.
- Caldeira, Rui. “Filosofia, Psicologia e Psiquiatria: a inconsistência do modelo mecanicista da Psique. Inconsciente e Dialética na Antropologia de Hegel: Esboço de uma Filosofia da Psicologia”, in *Revista filosófica de Coimbra*, vol. 26, nº 52. Coimbra: FLUC, 2017, pp. 339-384.
- Caldeira, Rui. *Filosofia, Psicologia e Psiquiatria. A liberdade na Antropologia de Hegel e a crítica ao modelo mecanicista da psiquiatria*. Coimbra: Imprensa da Universidade de Coimbra, 2019. DOI: 10.14195/978-989-26-1709-1
- Cassin, Barbara (direction). *Vocabulaire européen des philosophies*. Paris: Éditions Seuil, 2004.
- Christensen, Darel. “Hegel’s Phenomenological Analysis and Freud’s Psychoanalysis”. *International philosophical quarterly*, 8, 3 (1968). DOI: 10.5840/ipq19688329
- Derrida, Jacques. *L’écriture et la différence*. Paris: Éditions du Seuil, 1967.
- David-Ménard, Monique. *La folie dans la raison pure. Kant lecteur de Swedenborg*. Paris: J. Vrin, 1990.
- Dostoevski, Fiodor. *Cadernos do subterrâneo*. Lisboa: Assírio & Alvim, 2000.
- Eghigian, Greg. *From madness to mental health: psychiatric disorder and its treatments in western civilization*. USA: Rutgers University Press, 2010.
- Ferrer, Diogo. “Hegel-Escher-Borges: figuras e conceitos da reflexão”, in: *Revista Filosófica de Coimbra*, 42, 363-390. Coimbra: FLUC, Coimbra, 2012. DOI: 10.14195/0872-0851_42_2
- Ferrer, Diogo. *Lógica e realidade em Hegel, a ciência da Lógica e o problema da fundamentação do Sistema*. Lisboa: Centro de Filosofia, 2006.
- Frank, Manfred. *The philosophical foundations of early german romanticism*. New York: SUNY Press, 2004.
- Frierson, Patrick. *Kant on mental disorder. Part 1: an overview*. Washington: Philosophy Department, Whitman College, Walla Walla, 2009. DOI: 10.1177/0957154X08337642
- Frierson, Patrick. *Kant on mental disorder. Part 2: philosophical implications of Kant’s account*. Washington: Philosophy department, Whitman College, Walla Walla, 2009. DOI: 10.1177/0957154X08337644
- Foucault, Michel. *Histoire de la folie à l’âge classique*. Paris: Éditions Gallimard, 1972.
- Foucault, Michel. *Mental Illness and Psychology*, Trad. por Alan Sheridan. London: U.C.P, 1987.
- Fulford, William. *Moral theory and medical practice*, Cambridge University Press, Cambridge, 1989.
- Gabel, Joseph. *La fausse conscience. Essai sur la réification*. Paris: Editions Minuit, 1962.
- Gerrans, Philip. “Delusions as performance failures”. *Cognitive neuropsychiatry* 6. Adelaide: University of Adelaide, 2001.
- Gramary, Adrian. *O Palco da loucura: os demónios em Picasso, Hemingway, Marilyn*. Santo Tirso: Idiotique Communication Group, 2015.

- Healy, David. *The creation of Psychopharmacology*. Massachusetts: Harvard U. P., 2002.
- Hegel, G.W.F.. *Enzyklopädie der Philosophischen Wissenschaften*, III, Werke 10. Frankfurt: Suhrkamp Verlag, 2012.
- Hegel, G.W.F.. *Estética*, Trad. Alvaro Ribeiro e Orlando Vitorino. Lisboa: Guimarães Editores, 1993.
- Hegel, G.W.F., *Phänomenologie des Geistes*, Werke 3. Frankfurt: Suhrkamp Verlag, 1986.
- Hegel, G.W.F., *Phénoménologie de l'Esprit*, Trad. B. Bourgeois. Paris: Librairie Philosophique J. VRIN, 2006.
- Hintikka, Jaakko e Vaina, Lucia (Eds.). *Cognitive constraints on communication: representations and processes*, SLL, Vol. 18. Dordrecht: Springer-Science Business Media B.V., 1984. DOI 10.1007/978-94-010-9188-6
- Hölderlin, Friedrich. *Essays and letters*, trad. de T. Pfau. New York: SUNY Press, 1988.
- Jaspers, Karl. *Algemein Psychopathologie*, Springer, 1913, Trad. Inglesa de Hoenig e Hamilton. Manchester: Manchester University, 1968.
- Jaspers, Karl. *Strindberg et Van Gogh, Swedenborg-Hölderlin: étude psychiatrique comparative*, Trad. Hélène Naef. Paris: Les Éditions Minuit, 1953.
- Jenner, F.A. et al.. 'Esquizofrenia', *uma doença ou alguns modos de se ser humano?* Lisboa: Ed. Caminho, 1992.
- Laing, Ronald. *The divided self*. New York: Pantheon Books, 1960.
- Kant, Immanuel. *Crítica da Razão Pura*, Felix Meiner, Trad. Manuela Santos e Alexandre Morujão. Lisboa: F.C.G., 1997.
- Kant, Immanuel. *Anthropology from a pragmatic point of view*, trad. R. Louden. New York: CUP, 2006.
- Kant, Immanuel. *Dreams of a Spirit-Seer illustrated by dreams of metaphysics*, trad. de E. Goerwitz, Swan Shonnenschein & Co. New York: MacMillan Co., 1900.
- Kant, Immanuel. *Observations on the feeling of the beautiful and sublime and other writings*, Editado por Patrick Frierson e Paul Guyer. New York: Cambridge University Press, 2011.
- Mácha, Jakub e Berg, Alexander (Edit.). *Wittgenstein and Hegel, Reevaluation of Difference*. Berlim/Boston: Walter de Gruyter, 2019. ISSN 2365-9629.
- Mills, Jon. *The unconscious abyss, Hegel's anticipation of Psychoanalysis*. New York: SUNY Press, 2002.
- Kraepelin, Emil. *A demência precoce*, trad. de Virgínia Ramos. Lisboa: Climepsi Editores, 2004.
- Nägele, Rainer. *Reading After Freud*. New York: Columbia U.P., 1987.
- Nauen, Franz. *Revolution, idealism and human freedom: Schelling, Hölderlin and Hegel and the crisis of early german idealism*. The Hague: Martinus Nijhoff, 1971. DOI: 10.1007/978-94-010-3033-5.
- Nietzsche, Friedrich. *Ecce Homo*, Trad. D'Alexandre Vialatte. Librairie Gallimard. Paris: Ed. Gallimard, 1942.
- Nietzsche, Friedrich. *A Gaia Ciência*. Lisboa: Guimarães editores, 2000.
- Nietzsche, Friedrich. *Morgenröthe. Nachgelassene Fragmente: Anfang 1880 bis Frühjahr 1881*. Nietzsche Werke, Kritische Gesamtausgabe, Herausgegeben

- Von Giorgio Colli und Mazzimo Montinari, Vol. 1. Berlin: Walter de Gruyter, 1971.
- Nietzsche, Friedrich. *Jenseits von Gut und Böse. Zur genealogie der Moral*. Nietzsche Werke, Kritische Gesamtausgabe, Herausgegeben Von Giorgio Colli und Mazzimo Montinari, Vol. 2. Berlin: Walter de Gruyter & Co, 1968.
- Nietzsche, Friedrich. *Über Wahrheit und Lüge im aussermoralischen Sinne: Unzeitgemässe Betrachtungen*. Nietzsches Werke: Klassiker Ausgabe, Bd.2. Leipzig: Alfred Kröner, 1922.
- Petry, Michael John (Ed. e Trad.). *Hegel's philosophy of subjective spirit*, Vol. 2: *Anthropology*. Dordrecht/ Boston: D. Reidel Publishing Company, 1978.
- Pinel, Philippe. "Observations sur les aliénés, et leur division en espèces distinctes", in: *Mémoires de la Société Médicale d'Émulation*, Tome III. Paris: an VIII, 1-26.
- Pinel, Philippe. *Traité medico-philosophique sur l'aliénation mentale ou la Manie*. Paris: Richard, Caille et Ravier, 1800 (IX).
- Pinel, Philippe. *Traité médico-philosophique sur l'aliénation mentale ou la manie*. Paris: Ed. J. A. Brosson, 1809.
- Pinel, Philippe. *Medico-Philosophical Treatise on Mental Alienation*, trad. G. Hicckish, D. Healy, L. Charland. UK: John Wiley & sons, 2008.
- Pires, Carlos. *A Depressão não é uma doença: saiba porque a Depressão não é uma doença nem existem anti-depressivos*. Leiria: Ed. Diferença, 2002.
- Pires, Carlos. *E quando o rei vai nu: os problemas e as vítimas das drogas psiquiátricas*. Leiria: Ed. Diferença, 2003.
- Platão. *Fedro*, Trad. de José Ferreira. Lisboa: Edições 70, 1997.
- Plaza, Monique. *A escrita e a loucura*, trad. M.F. Gonçalves Azevedo. Lisboa: Ed. Estampa, 1990.
- Postel, Jacques. *Genèse de la psychiatrie: les premiers écrits de Phillippe Pinel*. Luisant: Institut Synthélabo pour le progress de la connaissance, 1998.
- Porter, Roy. *Madness: a brief history*. Oxford: Oxford University Press, 2002.
- Porter, Roy. *The Cambridge history of science, vol.4, eighteenth-century science*. Cambridge: Cambridge University Press, 2003.
- Quintela, Paulo. *Hölderlin*. Porto: Editorial Inova Limitada, 1971.
- Radden, Jennifer (coord.). *The Philosophy of Psychiatry*. New York: Oxford University Press, 2004.
- Régio, José. *Poemas de Deus e do Diabo*. V.N. Famalicão: Quasi Edições, 2006.
- Sass, Louis. *Madness and Modernism: Insanity in the light of Modern Art, Literature and Thought*. New York: Basic Books, 1992.
- Sass, Louis. *The paradoxes of delusion: Wittgenstein, Schreber, and the schizophrenic mind*. New York: Cornell University Press, 1994.
- Schopenhauer, Arthur. *The world as will and representation*, Trad. E. Payne, Vol. 1. New York: Dover Publications, 1969.
- Swain, Gladys. *La question de la naissance de la psychiatrie au début du XIXème siècle*, these pour le doctorat en Medicine. Caen: Faculté de Médecine de la Université de Caen, 1975.
- Szasz, Thomas. *The myth of the mental illness: foundations of a theory of personal conduct*. New York: Harper Collins Publishers, 2010.

- Szasz, Thomas. *The therapeutic state: psychiatry in the mirror of current events*. New York: Prometheus Books, 1984.
- Weineck, Silke-Maria, *The abyss above: philosophy and poetic madness in Plato, Hölderlin and Nietzsche*. New York: SUNY Press, 2002.
- Williams, Robert. *Recognition: Fichte and Hegel on the other*. New York: SUNY Press, 1992.
- Wittgenstein, Ludwig. *Notes sur l'expérience privée et les sense data*, Trad. Elisabeth Rigal. Mauvezin: Edition TER, 1982.
- Wittgenstein, Ludwig. *Últimos escritos sobre a filosofia da psicologia*, Trad. A. Marques, N. Venturinha e J. Proença. Lisboa: F.C.G., 2007.
- Wood, Allen e Hahn, Songsuk (Eds.). *The Cambridge history of philosophy in the nineteenth century (1790-1870)*. New York: Cambridge University Press, 2012.
- Žižek, Slavoj. *Less than nothing: Hegel and the shadow of dialectical materialism*. London: Verso, 2013.
- Zweig, Stefan. *O combate com o demónio: Hölderlin, Kleist, Nietzsche*, Trad. de José Justo. Lisboa: Editora Antígona, 2004.
- Zweig, Stefan. *Dostoïevski*, Trad. de l'allemand par Henri Bloch. Paris: Les Éditions Rieder, 1929.

DOSSIER TEMÁTICO

NOTA DE APRESENTAÇÃO

BRIEF PRESENTATION

DIOGO FALCÃO FERRER¹

Abstract: This brief text presents the thematic *Dossier* dedicated to the recent publication by Klaus Vieweg of a new biography of Hegel. This is a major editorial event and to signal it this Dossier gathers an interview with the author and a translation of some pages where Klaus Vieweg offers an introductory context of Hegel's life.

Keywords: Klaus Vieweg, Hegel; Biography

Resumo: Neste breve texto é apresentado o Dossier temático dedicado à recente publicação, por Klaus Vieweg, de uma nova biografia de Hegel. Trata-se de um importante acontecimento editorial e para o assinalar, este Dossier reúne uma entrevista com o autor e uma tradução de algumas páginas onde Klaus Vieweg nos oferece um contexto introdutório da vida de Hegel.

Palavras-chave: Klaus Vieweg; Hegel; Biografia

Résumé: Dans ce bref texte est présenté le dossier thématique dédié à la récente publication par Klaus Vieweg d'une nouvelle biographie de Hegel. Il s'agit d'un événement éditorial majeur et pour le signaler, ce dossier rassemble un entretien avec l'auteur et une traduction de certaines pages où Klaus Vieweg offre un contexte introductif de la vie de Hegel.

Mots clés: Klaus Vieweg; Hegel; Biographie.

No começo de 2020, um acontecimento editorial da maior importância para a filosofia foi a publicação por Klaus Vieweg de uma nova biografia de Hegel: *O Filósofo da Liberdade*,² que entretanto se tornou um incomum

¹ Universidade de Coimbra; Faculdade de Letras da Universidade de Coimbra; Unidade I&D CECH. Email: ferrer.diogo@gmail.com ORCID: 0000-0001-8209-7691.

² K. Vieweg, *Hegel: Der Philosoph der Freiheit. Biographie* (München: C. H. Beck, 2019, 824 pp.). A obra foi objeto de uma revisão na *Revista Filosófica de Coimbra* 58 (2020), pp. 511-514.

êxito de vendas dentro do panorama editorial filosófico, e deverá surgir em tradução para diferentes línguas a breve trecho, entre as quais o português.

Este Dossier acerca de Klaus Vieweg e, especialmente, da referida recém publicada biografia de G. W. F. Hegel, integra uma entrevista com o autor e a tradução das páginas iniciais dessa biografia. Após uma breve apresentação do autor, segue-se a entrevista, onde procuramos conhecer as razões da sua interpretação da vida e da obra de Hegel como o “filósofo da liberdade”, e de que modo Vieweg faz reviver Hegel como um precursor fundamental da teoria filosófica do estado moderno, do estado social, das suas relações com questões como a tradição filosófica e da ética ambiental. Concluímos a entrevista com uma tomada de posição de Vieweg, acerca do problema das leituras metafísicas ou não-metafísicas da filosofia de Hegel.

Segue-se a tradução do texto das páginas iniciais da biografia, onde Vieweg expõe um panorama geral da vida de Hegel, bem como as chaves interpretativas que permitem relacionar a vida com a obra produzindo uma visão coerente e pormenorizada do percurso bio-bibliográfico do filósofo, da sua inserção na sua época, assim como um esboço muito geral da recepção de Hegel, tanto pelos seus contemporâneos como na atualidade. Além de uma primeira aproximação à vida e ao pensamento de Hegel, desmontam-se também diversos preconceitos e erros, por vezes grosseiros, de interpretação que se repetiram nos últimos dois séculos sobre o filósofo de Stuttgart.

HEGEL: O FILÓSOFO DA LIBERDADE.

Entrevista a Klaus Vieweg

HEGEL: THE PHILOSOPHER OF FREEDOM

Interview to Klaus Vieweg

DIOGO FALCÃO FERRER¹

Abstract: In this interview, Klaus Vieweg answers some questions about his new biography of Hegel, entitled *Hegel: The Philosopher of Freedom* (*Hegel: Der Philosoph der Freiheit*), as well as about his interpretation and revival of Hegel's thought. The questions addressed are the misinterpretation of Hegel as an advocate of the accommodation or even of the restoration policy by the Prussian government. Hegel's relationship with the philosophical tradition, namely with the paradigm of consciousness, and with the problem of the modern state; Hegel's theses on environmental ethics; and the debate between Hegel's metaphysical and non-metaphysical interpretations.

Keywords: Interview; Klaus Vieweg; Hegel; Biography.

Resumo: Nesta entrevista, Klaus Vieweg responde a algumas questões acerca da sua nova biografia de Hegel, intitulada *Hegel: O Filósofo da Liberdade* (*Hegel: Der Philosoph der Freiheit*), bem como das suas propostas interpretativas e de renovação do pensamento de Hegel. Trata-se na entrevista, nomeadamente, da crítica, que se espera definitiva, à interpretação errada de Hegel como um defensor de uma acomodação ou mesmo de uma política da restauração pelo estado prussiano; da relação de Hegel com a tradição filosófica, em especial com o paradigma da consciên-

Résumé: Dans cette interview, Klaus Vieweg répond à quelques questions sur sa nouvelle biographie de Hegel, intitulée *Hegel: Le philosophe de la liberté* (*Hegel: Der Philosoph der Freiheit*), ainsi que sur son interprétation et ses propositions de renouvellement de la pensée de Hegel. Les questions abordées sont la mauvaise interprétation de Hegel en tant que défenseur de l'accommodement ou même de la politique de restauration par l'Etat prussien; la relation de Hegel avec la tradition philosophique, à savoir avec le paradigme de la conscience, et avec le problème

¹ Universidade de Coimbra; Faculdade de Letras da Universidade de Coimbra; Unidade I&D CECH. Email: ferrer.diogo@gmail.com ORCID: 0000-0001-8209-7691

cia e com o estado moderno; das teses de Hegel acerca da ética ambiental; e do debate entre interpretações metafísicas e não-metafísicas de Hegel.

Palavras-Chave: Entrevista; Klaus Vieweg; Hegel; Biografia.

de l'État moderne; les thèses de Hegel sur l'éthique de l'environnement; et le débat entre les interprétations métaphysiques et non métaphysiques de Hegel.

Mots clés: Entretien; Klaus Vieweg; Hegel; Biographie.

Klaus Vieweg, professor na mesma Universidade de Iena onde Hegel regeu a *Fenomenologia do Espírito*, é um dos mais destacados investigadores do pensamento hegeliano hoje, tendo-se dedicado a alguns dos temas fundamentais para uma compreensão atualizada do pensamento do filósofo suábio, entre os quais a compreensão da *Ciência da Lógica* de Hegel como a lógica da modernidade, a interpretação da sua Filosofia do Direito como contendo as bases para uma filosofia da liberdade e do estado atuais, além da sua relação com o pensamento metafísico, a poesia ou a arte moderna, entre vários outros pontos. À sua produção estritamente filosófica, que fornece materiais e interpretações indispensáveis a uma abordagem informada ao pensamento hegeliano hoje, acrescem obras de cariz muito diferente, como uma reflexão, em fotografias e textos, sobre os lugares de alguns dos principais filósofos de expressão alemã, *Genius loci: An-sichten großer Philosophen im Text und Bild* (Darmstadt 2014, com fotografias de P. Lakey), e uma novela policial *Mr. Spock und der malerische Doppelmord zu Königsleben* (München 2013).

Além da biografia *Hegel: O Filósofo da Liberdade*, e dos títulos já referidos, destacam-se na produção de K. Vieweg as seguintes obras: *Das Denken der Freiheit. Hegels Grundlinien der Philosophie des Rechts* (München 2012)², *Skepsis und Freiheit – Hegel über den Skeptizismus zwischen Literatur und Philosophie* (München 2007) e *Friedrich Schlegel und Friedrich Nietzsche - Transzendentalpoesie oder Dichtkunst mit Begriffen* (Paderborn 2008).

A propósito da biografia de Hegel, Klaus Vieweg respondeu a algumas questões que reproduzimos em seguida.

Diogo Falcão Ferrer (DFF): Prof. Klaus Vieweg acaba de publicar uma monumental biografia de Hegel, com o título *Hegel: O Filósofo da Liberdade*, trazendo diversos factos e interpretações novas, com base em documentos em parte não publicados sobre a vida e o contexto do filósofo. Pode explicar-nos as razões por que entende Hegel como o “Filósofo da Liberdade”?

² Tradução em português: K. Vieweg, *O Pensamento da Liberdade: Linhas Fundamentais da Filosofia do Direito de Hegel*. trad. G. Philipson, L. Machado, L. Barrère Martin, São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo, 2019.

Klaus Vieweg: A dedicatória mais notável no livro de curso do estudante de Tübingen, Hegel é, sem dúvida, da autoria do seu colega Billing, que já então reconheceu e registou o credo da filosofia futura de Hegel: “pensar a liberdade”. A preocupação de Hegel consistiu no desenvolvimento de uma ciência da razão enquanto ciência da liberdade, onde os conceitos de razão e liberdade estão no centro da arquitetura do seu sistema. Pode-se falar de uma teoria filosófica inovadora do pensar e da ação livres. Na *Ciência da Lógica*, trata-se da autodeterminação do conceito e, especialmente na *Filosofia do Direito*, da fundamentação da liberdade de todos os homens numa sociedade moderna. Johann Georg August Wirth, aluno de Hegel no Liceu de Nuremberga, e posteriormente deputado no primeiro parlamento alemão, em 1848, escreveu aquele que é decerto o elogio máximo do seu professor: Hegel ‘acendeu nele a centelha imorredoura da liberdade’.

A Revolução Francesa foi o acontecimento histórico marcante da vida de Hegel. Todos os anos brindava com um copo de espumante ao seu início, no 14 de julho. Alguns testemunhos do seu compromisso político *integral* com o espírito da Revolução Francesa: em Tübingen, era um dos representantes de um círculo estudantil revolucionário-republicano; em Berna, conspirou com os revolucionários enviados por Paris, Oelsner e Georg Kerner, e inicia a tradução de um escrito revolucionário polémico do girondino Cart. Em Frankfurt, está em ligação próxima com os oposicionistas de Estugarda, e envia para Paris uma carta ao famoso revolucionário Abade de Sieyès, ato que configurava alta traição. Em Iena, atua como jornalista político e defensor declarado da legislação napoleónica, em Berlim, destacou-se como o mais significativo opositor intelectual da ideologia restauracionista. A polícia política registou quase tudo, o filósofo vivia perigosamente.

DDF: O seu livro parece-me apresentar um Hegel orientado para o futuro, que se esforçou por fundamentar de um modo novo o pensar humano e o mundo ético. Como vê a relação de Hegel com a tradição nestes dois domínios?

Klaus Vieweg: A filosofia de Hegel procura superar o *paradigma da consciência*, uma matriz herdada. Também hoje as filosofias da consciência dominam a cena, em especial os representantes da chamada filosofia analítica anunciam ter deixado Hegel para trás, apesar de não poderem exibir uma obra nem de perto comparável à *Fenomenologia do Espírito* ou à *Ciência da Lógica*. Na sua soberba tratam com uma arrogância indulgente ensaios que se situam na tradição do pensamento de Hegel, e vêem neles dinossauros hegelianos moribundos, que defenderiam uma filosofia de armazém. Nietzsche caracterizou corretamente essa atitude como ‘a sanha obtusa contra Hegel’.

Para Hegel, o paradigma antigo a ultrapassar consiste na estrutura da consciência. Quando alguém, ao pensar e falar reivindica algum saber, isto tem pelo menos duas implicações básicas, que não representam, contudo, nenhum conteúdo positivo, nenhum pressuposto dotado de conteúdo: primeiro, isso implica a decisão de tomar parte justamente nesse ‘jogo’ sério do saber; e, segundo, a simples estrutura formal fundamental da própria consciência, ou seja, que alguém se diferencia de algo que está perante ele, algo a que a instância cognoscitiva se refere, a fim de alcançar um saber a seu respeito, como objeto. Hegel considera que o núcleo deste paradigma da consciência, o ‘quadro básico’ deste jogo está na *correlação*, na *relação*, na *dualidade* de pensamento e coisa [*Gegenstand*], de sujeito e objeto [*Objekt*], de eu e mundo. Com base na diferenciação entre estas duas ‘instâncias’, entre os dois polos da relação, resulta logicamente a exclusão (negação) do outro lado respetivo, de um lado, a ‘objetualidade’, que para o pensar é negativa, do outro a ‘pensabilidade’, que para o objeto é negativa.

O objeto [*Gegenstand*] pode ser compreendido (a) como dado ou (b) como uma construção. No dado, no que é encontrado, o *realismo* coloca um sinal afirmativo, positivo, ao passo que o idealismo subjetivo ou construtivismo, pelo contrário, um sinal negativo; no que respeita à construção, é ao contrário. A oposição encontra-se então em duas variantes extremas da determinação relativa: a) se me refiro ao mundo no juízo, este mundo é um dado imediato, subsistente independentemente de mim – este é o princípio de um *realismo* originário. Ou b) o eu constitui, põe o objeto [*Gegenstand*], o mundo – o princípio de um *idealismo construtivista*. A intenção de Hegel consiste no desenvolvimento de uma filosofia *terceira*, que não é nem realismo nem construtivismo, mas que possa unificar os pensamentos realistas e os construtivistas – o que pode ser considerado com justiça uma revolução no pensamento filosófico.

Também no que toca à filosofia prática, Hegel desenvolveu pensamentos altamente inovadores. A *Filosofia do Direito* como uma teoria filosófica da vontade e ação livres era um projeto predileto de Hegel, e veio a ser o seu escrito mais influente e mais controverso. Nele, Hegel esboça as fundações para uma teoria da sociedade e do estado da modernidade, para uma teoria da justiça. Com a distinção que se tornou clássica entre sociedade civil e estado, revolucionou o pensamento filosófico da política e tornou-se um dos pais fundadores da sociologia. Ele concebe a primeira e até hoje melhor fundada teoria de um estado *social* que, a par da sua inovadora lógica, é provavelmente o seu contributo mais significativo para o pensamento moderno.

Hegel pode ser entendido como um precursor da crítica ao fundamentalismo do mercado, designado politicamente como neoliberalismo. Defende uma ordem de mercado, baseada na propriedade privada, que requer a figura de um estado social – e o filósofo deve ser entendido, assim, como o funda-

dor da ideia de um estado social. Hegel identifica a diferença crescente entre pobres e ricos como o problema central das sociedades modernas, problema que ameaça consistentemente o projeto moderno da liberdade. O capitalismo desregulado não é capaz de responder aos desafios e às crises, o que é demonstrado pelas grandes crises que tornam a humanidade significativamente mais pobre, e chegam a ameaçar substancialmente a existência de milhões de pessoas.

Segundo Hegel, o estado seria tudo e o indivíduo singular não seria nada – esta conta-se entre as mais disparatadas e fantasiosas interpretações de Hegel. Em primeiro lugar, e isto é decisivo: o estado é cada um dos cidadãos no seu próprio ser, no seu estatuto de cidadão, e como ator político. Este pensamento fundamental é quase sempre esquecido. O rei Luís XIV de França respondeu a uma pergunta sobre o que é o estado: “o estado sou eu.” Na sociedade moderna, cada cidadão pode fazer esta mesma afirmação, e agir politicamente de maneira correspondente, tendo assim também, por outro lado, responsabilidade e deveres. Em segundo lugar, o estado assume também, é claro, a forma de instituições, como representação dos cidadãos. De acordo com o filósofo, o estado moderno tem de efetivar e garantir, nas suas instituições, a liberdade de todo o indivíduo particular e, caso não o faça, não pode ser considerado um estado moderno. Ou seja: para Hegel trata-se da garantia da liberdade de todos os indivíduos singulares.

O potencial de ideias que o filósofo idealista oferece à posteridade mostrou-se, em qualquer caso, muito mais amplo e frutífero do que o dos seus adversários, que não jogam de todo no mesmo campeonato de Hegel. Com a sua teoria política da liberdade e da justiça moderna, ele visa a continuação da revolução do pensamento e uma durável “influência sobre a vida.” Há sinais hoje de um renascimento notável do pensamento da liberdade em consonância com Hegel.

DFF: A sua contribuição acerca da relação entre o pensamento de Hegel e a ética ambiental me parece especialmente estimulante. Poderia explicar-nos como Hegel nos pode ajudar a compreender e a tratar o problema ambiental hoje?

Klaus Vieweg: Hegel não desempenhou até aqui nenhum papel no tratamento filosófico do tema da sustentabilidade, injustamente. Esta compreensão da natureza deve ser aqui vista no foco de dois conceitos chave de Hegel, o ‘*cuidado*’ e a ‘*precaução*’ [‘*Sorge*’ und ‘*Vorsorge*’], que apontam, muito precisamente ao cerne desta temática. O ambiente natural, como o que nos é próprio, não pode ser destruído, mas ser *conservado* e *duravelmente conservável* ou *sustentável*. A minha ação não pode ‘estar limitada ao meu presente *neste* espaço e *neste* tempo, e ao presente do meu saber e da minha vontade.’

Trata-se da apropriação atual e futura de bens naturais, do cuidado pelas gerações atuais e futuras – *cuidado* e *precaução*. Em lugar do mero consumo e destruição brutos do objeto da natureza, intervêm a sua formação e conservação ‘cuidadosas’ [*schonend*]. Esta forma é um ‘meio durável e uma precaução *que respeita e assegura o futuro*’, o ‘*cuidado pelo uso futuro*’.

É importante o pensamento de Hegel acerca da apropriação das chamadas *coisas elementares*, como o ar e a água – os ‘mais valiosos de todos os bens exteriores’ –, coisas que não devem ser *particularizadas como posse privada*. Todos os sistemas ecológicos devem ser contados entre estas coisas elementares, uma vez que constituem os fundamentos para a vida. Da perspectiva de Hegel, estas coisas elementares estão excluídas da posse, só *coisas singulares* podem ser possuídas. Este pensamento de proibição da apropriação de bens elementares merece uma atenção particular e tem um alcance significativo.

Para Hegel é, no entanto, decisiva a ligação entre a sustentabilidade natural e social. Com a sua conceção de um estado social, fornece as primeiras pedras para a previdência e precaução social. Tanto no que respeita à sustentabilidade natural quanto social, é necessário continuar a pensar de modo inovador, o que representa um verdadeiro desafio à filosofia.

DFF: Gostaríamos de conhecer a sua opinião acerca do debate sobre as interpretações metafísicas e não-metafísicas de Hegel. É ele afinal um metafísico ou não? Em que medida a sua filosofia permanece hoje relevante?

Klaus Vieweg: Segundo Hegel, a sua lógica é a *nova* metafísica, a superação da teoria metafísica anterior. Também para Kant, que é sempre chamado como testemunha principal contra Hegel, a questão era: como é possível uma metafísica *futura*? A atual moda filosófica de proclamar uma “época pós-metafísica”, ou a tentativa de uma interpretação “não-metafísica” de Hegel deve ser enérgica e argumentativamente recusada. Qualquer tentativa de amaciar aquela que é porventura a mais significativa filosofia da liberdade na modernidade, pela eliminação do conteúdo da *Ciência da Lógica* – o centro nevrálgico da filosofia hegeliana –, faz perder o conteúdo deste idealismo da liberdade, que mantém ainda hoje a sua importância. Afirma-se, por exemplo, que a filosofia prática deve ser ‘liberta da metafísica’, e que o lugar do conceito metafísico, estigmatizado, de liberdade deve ser substituído por conceções pragmáticas ou analíticas.

Para Axel Honneth, a fundação da filosofia prática na estrutura argumentativa lógica, no conceito ontológico do espírito, tornou-se ‘incompreensível’, em particular da perspectiva dos ‘padrões de racionalidade pós-metafísicos’, cuja lógica não é, no entanto, apresentada. Ora, a especial força da filosofia da ação livre de Hegel reside justamente na sua fundação lógica. As inten-

ções sistemáticas, a fundamentação lógica e a formação interna do pensamento hegeliano têm de ser explicitados. Este [elemento] lógico-metafísico não é um peso morto, mas o pressuposto para uma interpretação adequada da filosofia prática de Hegel.

A investigação hegeliana mostrou que sem o conceito ‘metafísico’ do espírito não é reconstruível com sentido o *background* de conceitos centrais tais como direito e liberdade, nem é compreensível a eticidade. Isto está claro logo nos §§ 5 a 7 da *Filosofia do Direito*, e nos conceitos centrais *metafísicos* de *universalidade*, *particularidade* e *singularidade*, conceitos que, por conseguinte, nenhuma filosofia pode eludir. Todas as tentativas, com recurso à eliminação do conteúdo da *Ciência da Lógica* – centro nervoso da filosofia de Hegel –, de interpretação não-metafísica da filosofia de Hegel, provavelmente a mais importante filosofia da liberdade na modernidade, estão condenadas ao fracasso. Em Hegel encontramos uma *teoria filosófica moderna da autodeterminação e da justiça*, um *pensamento dirigido de modo racional, universalista e livre*, uma *filosofia atual da liberdade*.

FILOSOFAR SIGNIFICA APRENDER A PENSAR E A VIVER LIVREMENTE

PHILOSOPHY MEANS LEARNING TO THINK AND LIVE FREELY

KLAUS VIEWEG¹

Abstract: A translation into Portuguese of the initial pages of G.W.F. Hegel's new biography by Klaus Vieweg is presented. In these pages, Vieweg presents an overview of Hegel's life, as well as the interpretative keys that allow to relate Hegel's life and work in a coherent and detailed review of the philosopher's bio-bibliographic path. His insertion in his time, as well as a very general outline of Hegel's reception, both by his contemporaries and today is exposed. Some prejudices and gross errors of interpretation that have been repeated in the last two centuries on the philosopher of Stuttgart are also refuted.

Keywords: Hegel; Klaus Vieweg; Biography

Resumo: Apresenta-se a tradução para o português das páginas iniciais da nova biografia de G. W. F. Hegel, da autoria de Klaus Vieweg. Nestas páginas, Vieweg expõe um panorama geral da vida de Hegel, bem como as chaves interpretativas que permitem relacionar a vida com a obra. Apresenta-se, assim, uma visão coerente e pormenorizada do percurso bio-bibliográfico do filósofo, da sua inserção na sua época, assim como um esboço muito geral da recepção de Hegel, tanto pelos seus contemporâneos como na atualidade.

Zusammenfassung: Der Text ist die portugiesische Übersetzung der ersten Seiten der neuen Biographie von G.W.F. Hegel von Klaus Vieweg. Auf diesen Seiten bietet Vieweg dem Leser einen Überblick über Hegels Leben sowie die interpretativen Schlüssel, die es ermöglichen, den Zusammenhang zwischen Leben und Werk des Philosophen zu verstehen. Vieweg präsentiert einen kohärenten Einblick in den biobibliografischen Pfad des Philosophen, dessen Verflechtung in seine Zeit sowie einen allgemeinen Überblick über die Rezep-

¹ Universidade de Coimbra; Faculdade de Letras da Universidade de Coimbra; Unidade I&D CECH. Email: ferrer.diogo@gmail.com ORCID: 0000-0001-8209-7691

“Philosophie heißt frei denken und frei leben zu lernen”. Traduzimos aqui o texto de abertura da biografia referida, intitulada Hegel: *Der Philosoph der Freiheit. Biographie* (Ch. Beck, München, 2019, pp. 17-27).

Desmontam-se além disso diversos preconceitos e erros, por vezes grosseiros, de interpretação que se repetiram nos últimos dois séculos sobre o filósofo de Estugarda.

Palavras-chave: Hegel; Klaus Vieweg; Biografia

tion Hegels, von seinen Zeitgenossen bis heute. Einige, teils grobe Vorurteile und Irrtümer der Interpretation, die sich dem Stuttgarter Philosophen gegenüber in den letzten zwei Jahrhunderten wiederholt haben, werden ebenfalls abgebaut.

Schlüsselwörter: Hegel; Klaus Vieweg; Biographie.

Tendo um pintor pedido a Goethe para retratar o homem mais famoso da época, o poeta terá respondido que o artista deveria começar por ir a Berlim pintar Hegel, e só depois disso voltar sem demora a Weimar para o retratar. Georg Wilhelm Friedrich Hegel nasceu sob o signo de uma estrela feliz ou, nas palavras de Shakespeare, de uma estrela dançante: Hegel pode ser considerado o mestre maior da filosofia moderna, o mais famoso filósofo moderno. A razão e a liberdade formam os dois pilares sobre os quais foi erigida a catedral filosófica de Hegel. O impulso central da sua vida e do seu pensamento, que se entrelaçam de muitas maneiras, encontra-se no pensamento da liberdade. Friedrich Hölderlin referiu a ‘finalidade sagrada da liberdade’, Schelling a ‘liberdade como A e Ω da filosofia’ e Schiller ‘o reino da razão como um reino da liberdade’. Em harmonia com estes seus parentes espirituais suábios, nas palavras de Heinrich Heine, ‘esta floresta exuberante de grandes homens que nasceram do solo da Suábia, estes carvalhos gigantes cujas raízes chegam ao centro da Terra e cujas copas alcançam as estrelas’, o credo de Hegel era: *filosofar significa aprender a viver livremente*. É preciso hoje desenhar uma imagem de Hegel livre dos lugares-comuns e das falsificações grotescas que ainda sobrevivem. Não obstante a prudência no desenvolvimento da sua filosofia, o caminho intelectual de Hegel assemelha-se a uma Odisseia no mundo do pensamento, sendo que, ao mesmo tempo, a sua vida decorre plena de acontecimentos e rica de tensões e contrastes, muitas vezes num terreno altamente perigoso.

A vida de Hegel desenrola-se desde a infância e juventude em Estugarda, a cidade ducal do Württemberg, onde os professores reconhecem já o talento do aluno liceal, através dos anos de estudos de teologia com Hölderlin e Schelling na pequena cidade universitária de Tübingen, onde ocuparam um quarto de estudantes único na história da filosofia no que toca à densidade intelectual, até ao trabalho de preceptor e mordomo na Berna aristocrática, e à idílica paisagem de Rousseau, junto ao Lago de Bieler, assim como na cidade imperial de Frankfurt am Main, onde novas experiências de pensa-

mento foram levadas a cabo pela ‘liga dos espíritos’: Hölderlin, Sinclair, Zwilling e Hegel. Desde a docência dita ‘privada’, sem remuneração, e a colaboração com Schelling na Atenas do rio Saale, Iena, a capital da filosofia, bem como a coroação fulminante através de uma obra filosófica milenar, a *Fenomenologia do Espírito*, o seu caminho conduz até a Francónia, no novo reino da Baviera, primeiro como redator de jornal em “trabalhos forçados” na cidade católica de Bamberg, depois como reitor e fundador do primeiro Liceu humanístico da Alemanha, na protestante Nuremberga, cidade onde é também publicada a sua obra capital, a *Ciência da Lógica*. Segue-se então a primeira cátedra, na romântica Heidelberg, em conexão com a publicação da sua primeira *Enciclopédia* e, finalmente, a presença no ‘ponto central’ do reino da Prússia, em Berlim e na sua Universidade, que coincide com a sua elevação a filósofo proeminente da sua época.

Nesses anos historicamente turbulentos, Hegel conheceu contemporâneos famosos, como Hölderlin e Schelling, Schiller e Goethe, os irmãos Friedrich e August Wilhelm Schlegel, Jean Paul, Friedrich Schleiermacher, os dois Humboldt, Felix Mendelsohn Bartholdy, Ludwig Feuerbach e Heine, para só falar dos mais destacados. Hegel encontra-se com o rei da Prússia e o seu sucessor, e conversa com a mulher deste último, priva com o Duque de Weimar Karl August e com Goethe, no Castelo de Belvedere, e admira em Iena o Imperador Napoleão. Está em ligação com múltiplos círculos e mantém contacto com os seus dois amigos mais próximos, primeiro Hölderlin, depois Friedrich Immanuel Niethammer.

Ao que parece, todos os anos no 14 de julho, o dia do início da Revolução Francesa, Hegel brindava com uma taça de champanhe. Esta revolução foi o acontecimento histórico marcante da sua vida e do seu pensamento. O filósofo Hegel foi sempre um *politicus*, um homem que tomou posição pública sobre as questões políticas, que se mostrou ao longo de toda a sua vida um defensor veemente dos pensamentos fundamentais da Revolução Francesa. Festejou a revolução como um ‘nacer do sol grandioso’ do mundo moderno, como ‘aurora’ da existência livre. O *pensamento da liberdade* atravessa toda a sua vida como motivo fundamental: se na sua juventude foi um admirador dos escritos de Schiller contra a submissão, os *Bandoleiros* e *Fiesco*, nos seus anos de Tübingen foi um dos porta-vozes de um círculo estudantil revolucionário-republicano, além de confidente próximo do apoiante da revolução, publicista e poeta Gotthold Friedrich Staudlin. Em Berna, conspirou com os revolucionários enviados de Paris, Konrad Engelbert Oelsner e Georg Kelner, e começa a tradução de um escrito panfletário do girondino Jean Jacques Cart, do Vaud. Em Frankfurt está em ligação próxima com os opositores de Estugarda do círculo de Christian Friedrich Baz e de Carl Friedrich von Penasse, bem como com as cabeças da República de Mainz, como Franz Wilhelm Jung e, em virtude de uma carta enviada para Paris, ao

famoso revolucionário Abade Emmanuel Joseph Sieyès, incorreu em alta traição. Tanto as referidas atividades em Berna quanto as em Estugarda e em Frankfurt foram registadas nos ficheiros da polícia secreta. Hegel apresenta um projeto de constituição para Württemberg, e publica anonimamente a tradução do girondino *Escrito de Carf*. Em Iena, elabora um esboço de uma constituição moderna, federal, para a Alemanha, e fica fascinado pela alma do mundo, Napoleão, que vê entrar a cavalo na cidade. Em Bamberg atua como jornalista político e defensor esclarecido da legislação napoleónica, e está também na melhor das ligações com uma interessante figura da República de Mainz, Meta Forkel-Liebeskind. Em Nuremberga trava relações com o amigo alsaciano da revolução, Justus Christian Kießling, que adorna a sua casa com uma árvore da liberdade e a bandeira tricolor. Mantém contato amistoso com o seu colega de Heidelberg, Philipp Christoph Heinrich Eschemeyer, um dos principais acusados no processo dos jacobinos de Württemberg em 1800, condenado a dois anos de cadeia como uma das figuras centrais das forças republicanas-democráticas. Uma das duas correntes da associação de estudantes de Heidelberg, a tendência antinacionalista, não adotou por acaso o nome de “os Hegelianos”, sob a orientação do primeiro assistente de Hegel, Friedrich Wilhelm Carové, que pronuncia o discurso com o conteúdo mais importante da festa do Wartburg. Em Berlim, destaca-se Hegel como o mais significativo opositor intelectual do espírito da restauração, como um pensador considerado suspeito de republicanismo pelo partido reacionário da Corte e o seu principal serventuário Karl Albert von Kamptz, em especial pelo ataque arrasador de Hegel a um dos ideólogos mais importantes da restauração, Karl Ludwig von Haller. Com a sua *Filosofia do Direito*, opõe-se também expressamente à cabeça da escola jurídica histórica, Carl Friedrich von Savigny, que considera o *Code civil* napoleónico um cancro revolucionário, e se volta contra as concepções de um reino da razão. Hegel compromete-se como defensor dos seus estudantes encarcerados na sequência dos Decretos de Karlsbad, Karl Ulrich, Leopold von Henning e Gustav Asverus. Este último, acusado nada menos do que de participação em ligações de alta traição. O professor de Berlim avaliza, paga a fiança e consegue, após vários anos, o arquivamento do processo contra Asverus – para quem E. T. A. Hoffmann erige um monumento com a sua obra *Meister Floh* – tomando também posição pública contra a arbitrariedade da justiça. Tal como acontecera já em Berna e Frankfurt, a polícia política documentou tudo. Hegel está claramente do lado do acusado de traição à pátria, jacobinismo, ‘demagogia’ e subversão – vive perigosamente. Isto é demonstrado, também, pela sua arriscada dança no arame no caso do colega francês, Victor Cousin, assim como pelos contactos com influentes críticos da restauração em Paris. Um exemplo do apoio de Hegel aos movimentos antirrestauracionistas é a sua simpatia pela luta pela liberdade do povo grego. O último trabalho publicado por Hegel,

o escrito sobre a *Reformbill*, contém uma tomada de posição política no sentido da necessidade da continuação da revolução sob a forma de reformas progressivas e mostra, ainda uma última vez, o velho político e sismógrafo do seu tempo, que não se retira para um castelo no ar filosófico. Como sinal dos efeitos do pensamento hegeliano, bastará ouvir Johann Georg August Wirth, um dos mais conhecidos alunos de Hegel no Liceu de Nuremberga e um dos protagonistas do Festival de Hambach, que escreveu o maior elogio possível ao seu professor: Hegel ‘acendeu nele a centelha imorredoura da liberdade’.

Os traços principais dos estádios do caminho do pensamento de Hegel, que não são de modo nenhum lineares, mas marcados por ruturas, serão apresentados nesta biografia intelectual: nos seus anos de aprendizagem e estudos até 1796, principalmente através da leitura minuciosa dos escritos de Aristóteles, Platão, Rousseau, Kant e Fichte, o jovem Hegel aproximou-se cuidadosamente da filosofia, e põe no papel as suas primeiras muito promissoras tentativas, que deixam entrever um futuro gigante do pensamento. Isto é válido também para o ‘mosaico de fragmentos’ esboçado nos seus anos de Frankfurt, no qual cintilam já alguns momentos isolados das suas ideias posteriores. Como seu objetivo, enuncia então a continuação da filosofia transcendental de Kant e Fichte, esta ‘revolução do sistema das ideias’. Na Meca da filosofia, a Iena dos anos entre 1801 e 1806, alcança finalmente, através de muitos esforços, conceber o seu pensamento fundador de um monismo absoluto como idealismo da liberdade, que será mais largamente elaborado e desenvolvido nos anos seguintes, em Bamberg, Nuremberga, Heidelberg e Berlim.

Hegel escreveu quatro obras de primeiríssima categoria: uma, a *Fenomenologia do Espírito*, o fascinante tratado de Iena, outra, a *Ciência da Lógica* de Bamberg e Nuremberga, sem dúvida a obra fundamental e mais significativa de todas, que oferece uma lógica moderna, terceira, a *Enciclopédia das Ciências Filosóficas* de Heidelberg e Berlim, *opus* sistemático central, que delineia os traços arquitetónicos fundamentais e, finalmente, a *Filosofia do Direito* de Berlim, o escrito mais influente e controverso. Algumas joias do tesouro hegeliano: em conjunto com Schelling, dirigiu em Iena o seminário provavelmente com mais quilates na história da filosofia, e marca com as suas contribuições fulminantes uma das mais importantes revistas filosóficas de sempre, o *Kritische Journal der Philosophie*, coeditado com Schelling. Com a sua apaixonada *Fenomenologia do Espírito*, determina a filosofia desde o começo e é o fundador de uma lógica moderna, como uma nova metafísica. Oferece pedras basilares para uma teoria filosófica do signo e da linguagem. Hegel deve ser considerado, de acordo com Eugen Gombrich, como pai da disciplina da História da Arte; a sua estética da pintura, da música e da literatura é até hoje decisiva e reconhecida pela sua profundidade

filosófica. Os seus ciclos de lições de Berlim eram lendários, e os estudantes berlinenses escreveram frases marcantes nas paredes da universidade. Hegel traça linhas fundamentais para uma teoria da sociedade e do estado modernos e, com a diferença clássica entre sociedade civil e estado, revoluciona o pensamento filosófico da política e torna-se um dos pais da sociologia. Concebe a primeira teoria filosófica de um estado social, que permanece até hoje como a melhor alicerçada filosoficamente, teoria que, ao lado da sua lógica filosófica inovadora é certamente o seu contributo mais significativo para o pensamento moderno.

A presente biografia deve ser uma defesa do credo geral *razão e liberdade*, que marca toda a história da vida de Hegel e será a tentativa de apresentar a *vita* ao longo deste ‘fio de ligação’. Esta viagem de descoberta numa vida filosófica deve expor os seus principais estádios, sabendo bem que este retrato, em sentido inteiramente hegeliano, deveria ser reescrito 77 vezes. Abrir um tal jogo, que nada tem de lúdico, com este grande-mestre do pensamento raia sem dúvida a temeridade, e será em qualquer caso um arriscado trabalho de Hércules, senão mesmo de Sísifo. ‘Continua a ser imensamente difícil mostrar o processo inteiro do pensamento que Hegel, como indivíduo, atravessou’, o que desespera [o biógrafo] Rosenkranz, e fã-lo justamente exclamar: ‘em que labirinto estou metido!’

Para esclarecer o enorme desafio, apenas alguns exemplos do largo espectro de hinos de louvor e diabolizações, por um lado, de apreciações vindas de todo o mundo e, por outro, das inúmeras críticas pouco objetivas, e em parte pífidas: Schiller e o Schelling de Iena viram em ação uma cabeça filosófica profunda, de primeira água, Goethe reputava Hegel como o mais importante filósofo da sua época, a *Fenomenologia do Espírito* foi descrita como ‘o código da liberdade’. Outros viam em ação antes um ‘fanatismo sem Deus’, ateísmo e panteísmo – chamava-se a polícia e a inquisição. Um recenseador diagnosticou no *Escrito sobre a Diferença* de Hegel, em Iena, um ‘vírus mortal’, a saber, o vírus do *pensamento conceptual*. Schopenhauer tomava Hegel por um charlatão que espalhava o absurdo bombástico e o disparate. Segundo Jacob Friedrich Fries, Hegel era um ‘cogumelo metafísico crescido na estrumeira da subserviência’, o ‘profeta submisso dos esbirros prussianos, que beijou a chibata do devorador dos liberais e censor von Kamptz’. Surgiu a avaliação inteiramente descabida da filosofia hegeliana como o ‘domicílio científico do espírito da restauração prussiana’. Com um faro mais apurado ajuizou o partido reacionário da corte prussiana e o seu combatente radical contra os ‘ímpios jacobinos e subversivos’, von Kamptz: estes suspeitavam de Hegel como partidário dos revolucionários franceses e ‘mistificadores funestos’, e também o rei tomava o filósofo como um suspeito defensor da república. O seu sucessor Frederico Guilherme IV contratou posteriormente Schelling, a fim de aniquilar ‘o ovo do dragão do panteísmo hegeliano’, e o

Imperador Guilherme II, a quem falaram do estado negligenciado dos túmulos de Fichte e de Hegel no Cemitério Municipal das Doroteias, explicou que no seu império não havia lugar para tipos como Fichte e Hegel. O ideólogo nacional-socialista Alfred Rosenberg, considerava Hegel um cosmopolita antialemão e inimigo do povo, como um fanático da liberdade que defendia as ideias nocivas de 1789. Para Carl Schmitt, com a tomada do poder por Hitler em 30 de janeiro de 1933, Hegel estava definitivamente liquidado. Karl Raimund Popper, em contrapartida, aviltou Hegel, de maneira pífida e inteiramente desinformada, como precursor intelectual do totalitarismo e Ernst Cassirer desacreditou-o como o pioneiro consumado do fascismo.

O ministro prussiano, Barão von Stein zum Altenstein reconheceu em Hegel uma ‘estrela de primeira grandeza’. Segundo um dos ouvintes das suas lições, sem Hegel não seria possível apreender o nervo vital da modernidade, e o dirigente associativo Carové considerava o seu mestre como ‘o pensador mais profundo dos tempos modernos’. Como o ‘Aristóteles alemão’, Hegel teria inaugurado ‘uma nova época na história da filosofia’, ao ter tentado dar à filosofia a forma científica rigorosa. Karl Marx, que muito apreciava a ‘grotesca melodia dos rochedos’ de Hegel, designava o idealista absoluto como o seu predecessor burguês, que deveria ser posto de cabeça para cima. Só que Hegel já tinha dito que quando se filosofa tem-se mesmo de colocar a cabeça para baixo, ou seja apoiar-se no pensar, e que toda a filosofia é idealismo. O Friedrich Nietzsche tardio lastimava ter seguido, no seu trato com Hegel, ‘a fúria ininteligente’ de Schopenhauer, uma fúria que grassa até hoje. Duzentos anos de história da influência da filosofia de Hegel – um oceano de interpretações maximamente diferentes e opostas, do qual devemos reter duas curiosidades: em 1839 uma locomotiva da ferrovia Berlim-Potsdam foi batizada com o nome de Hegel. No séc. XIX o estudante de Hegel oriundo da Turíngia, August Röbling, que muito terá apreciado o professor de Berlim, construiu a Ponte de Brooklyn, uma das mais conhecidas obras de engenharia moderna. Locomotiva e ponte poderiam ser duas metáforas adequadas para uma filosofia na sequência de Hegel – seja como for, o construtor da Ponte de Brooklyn trazia na sua bagagem para Nova Iorque um exemplar da *Enciclopédia* de Hegel.

Hoje, é considerado por muitos como um logicista ou ontoteólogo, como o último metafísico ocidental, ou mesmo como uma arrecadação da filosofia, enquanto que para outros, pelo contrário, é um pensador que sonda as profundezas da modernidade, do direito e da liberdade assente no conceito de um estado socialmente configurado. Nos últimos anos temos vivido um notável renascimento de Hegel, um *comeback* do seu idealismo monista, mesmo nos terrenos da filosofia analítica, onde a lógica moderna de Hegel é largamente ignorada. Hegel chegou até mesmo ao *New York Times* com o título “Hegel on Wall Street”: como pensador da liberdade, a sua filosofia prática é capaz de pensar, segundo Jay M. Bernstein, a ligação da individualidade moderna

com as comunidades e as instituições. Outros investigadores encontram o conceito de liberdade de Hegel fundamentalmente na capacidade do homem, por ele diagnosticada, de assumir a perspectiva de um outro, e compreender a liberdade como o *estar-em-si-mesmo no seu outro*. Hegel ‘foi o primeiro a compreender o homem realmente como um ser social, e a pôr em relevo o momento normativo e livre do pensamento’ (Michael Tomasello). O potencial de ideias que o idealista oferece ao pensamento posterior é, em qualquer caso, muito mais vasto e frutífero do que o de algumas figuras recentes da história da filosofia que, na sua vaidade e pretensão, julgam ter superado Hegel, ou que anunciam uma era pós-metafísica.

Na fascinante biografia por Karl Rosenkranz, do ano de 1844, o autor aconselha a não ‘perder a coragem para dominar este material gigantesco’ ao desenhar o retrato da vida do filósofo. O biógrafo poderia esperar que a concentração da exposição na ‘intuição fundamental’ e no ‘fio de ligação’ da sua produção possa trazer bons resultados. Ainda que os adversários do modo de pensar hegeliano considerem o seu projeto derrotado, segundo Rosenkranz, isto é uma ‘ilusão com que os que o desdenham se adulam a si próprios, pois dada a polémica atual seria de espantar se a filosofia de Hegel estivesse realmente morta’. O idealista absoluto agita ainda no séc. XXI a filosofia a diversos níveis. Ainda hoje ‘os adversários de Hegel se alimentam da polémica contra ele’, ‘proclamam-se os vencedores do dia’ e são por isso festejados nos media populares, embora não façam mais do que errar nos meandros das suas próprias hipóteses, e operem alegremente com assunções indemonstradas. Mas filosofar significa o trabalho sério, fundamentado e difícil no espírito de um Aristóteles ou de um Kant, que serviam a Hegel de modelo.

Rosenkranz estava consciente do risco de um percurso nos cumes, com o fito de reunir com êxito numa biografia o caminho da vida e da obra. No entanto, para o público mais vasto haverá no livro de Rosenkranz (e também neste) ‘demasiada filosofia’, enquanto que o grémio dos filósofos nele encontrará demasiado pouca – um verdadeiro dilema. É claro que na biografia de um filósofo não se pode deixar de encontrar ‘a história do seu filosofar’, mas ela não pode de modo nenhum substituir as monografias sobre o seu pensamento. Um aluno liceal de Nuremberga, que teve Hegel como professor e reitor, anotou em 1844: “não se diga que a vida de um tal homem está já registada nas suas obras, e que as suas relações privadas são algo de totalmente irrelevante e secundário; pelo contrário, é mais que certo que o sistema e a vida vão a par, um tem de explicar e complementar a outra, e a totalidade do homem só se pode encontrar na concordância de ambos.”² No entanto, um juízo de Rosenkranz deve ser desde logo corrigido: a vida de

² Georg Lochner: Hegel in Nürnberg 1808. Abdruck eines Sendschreibens an Professor Karl Rosenkranz. In: *Nürnberger Kurrier* 170 (3.5. Aug. 1844).

Hegel teria sido ‘em si tão singela, tão apreensível com um só olhar, simples e sem vestígios de qualquer sombra picante de intrigas e segredos’, que a sua biografia dispensaria ‘a excitação de grandes contrastes’. Pode-se hoje desenhar uma imagem da vida do filósofo muito mais colorida, absolutamente nada monótona e muito marcada por verdadeiros êxitos e amargas desilusões, ruturas e crises, para o que contribuem também diversos episódios e anedotas, onde vêm à luz elementos surpreendentes, empolgantes, picantes, humorísticos, bizarros ou cómicos. Antecipadamente, eis algumas facetas da sua personalidade: o jovem liceal de Estugarda, extraordinariamente valorizado pelos seus professores; o estudante de teologia nada indiferente às jovens, que é preso por vagabundagem e bebedeira; o adepto da Revolução Francesa, desde 1789 sempre envolvido em conspiração, mas que perante o terror dos jacobinos é conduzido a duvidar; o caminhante sempre atento nos Alpes suíços; o pai de um filho ilegítimo, galanteador frívolo das damas em Iena e Bamberg; o reitor de liceu que educou os seus alunos para pensar livremente; o estudioso que com cautela e astúcia sempre se furtou aos processos da polícia política e da censura; o professor que frequentava os salões e tabernas de Berlim e flirtava com cantoras de ópera; o administrador minucioso do livro de contas caseiro; o jogador de cartas e apreciador apaixonado do vinho; o passeante curioso e comunicativo através de Berlim; o visitante daquela a que chamava a capital do mundo civilizado, Paris; o admirador da pintura holandesa, de Shakespeare, Cervantes, Jean Paul, Mozart e Rossini; o amigo de estudantes, poetas, pintores, atrizes e divas da ópera, de orientação republicana.

Sendo certo que a vida de Hegel aparece como um ‘tranquilo processar da sua inteligência’, um ‘trabalho continuamente prosseguido’, a nave da sua vida e do seu pensamento não navegou contudo sempre em águas calmas, mas amiúde em águas revoltas, próximo por vezes dos recifes e do naufrágio. Em 1819, pouco depois dos Decretos de Karlsbad, que cimentou a política da restauração de Metternich, escreve o professor de Berlim, nessa época já conhecido e reputado: “acabo de fazer 50 anos, dos quais passei 30 nestes tempos eternamente inquietos do temor e expectativa, e espero que alguma vez o temor e a expectativa terminem. Mas agora, tenho de constatar que estes continuam, e que quando se pensa estar em horas difíceis, eles tornam-se ainda piores.” 30 anos antes, em 1789, tinha começado a Revolução Francesa, com a tomada da Bastilha. No exterior, deparamo-nos com alguém que age com tranquilidade e que examina com profundidade, como um *homem racional* (Hölderlin), no seu interior, porém, está em ebulição uma lava vulcânica que só com dificuldade era travada. A sua filosofia não era uma divagação nas margens do Neckar e do Saale, não era um passeio contemplativo pela floresta da Turíngia, mas assemelhava-se a uma arriscada pescaria de pérolas. Via-se bem “como o seu pensamento mergulhava nas profundezas do mun-

do; ele suspirava, o seu espírito sofria arduamente e lutava em profundidades escarpadas”, até que “trazia, em triunfo, as valiosas pérolas que tinha roubado aos abismos obscuros do Todo”.³ Os lados noturnos do pensador, assim como as forças destrutivas que sobre ele atuaram não podem ser subestimados. Entre estas forças, parecia que ele tinha ‘nascido sob o signo de uma estrela inconstante’. O ‘curso solar do conhecimento conceptual’ (Boris von Uexküll), Hegel sabia-o bem, decorre no cosmos gelado e em total solidão. Na imagem da vida de Hegel não se vê, porém, a testa pálida do pensador, mas o homem com gosto pela vida, com humor, dilacerado frequentemente pelas lutas interiores e exteriores, o contemporâneo de uma época marcada por ruturas turbulentas. Para esta imagem contribuem as reflexões do próprio Hegel sobre o género da biografia em prosa, bem como sobre os poéticos *Caminhos de vida em linha ascendente*, para citar o título de um romance predileto de Hegel, da autoria do amigo de Kant, Theodor Gottlieb von Hippel, romance onde a troica de Tübingen, Hölderlin, Schelling e Hegel são batizados como os caminhanes da vida.

Traduzido do Alemão por Diogo Ferrer

³ Hegel in Berichten seiner Zeitgenossen, Hrsg. von G. Nicolin, Hamburg, 1970, p. 377.

DOCUMENTO

SOBRE EMMANUELE VIMERCATI E VALENTINA ZAFFINO (EDS.),
NICHOLAS OF CUSA AND THE ARISTOTELIAN TRADITION.
A PHILOSOPHICAL AND THEOLOGICAL SURVEY
(BERLIN, WALTER DE GRUYTER, 2020)

ON EMMANUELE VIMERCATI E VALENTINA ZAFFINO (EDS.),
NICHOLAS OF CUSA AND THE ARISTOTELIAN TRADITION.
A PHILOSOPHICAL AND THEOLOGICAL SURVEY
(BERLIN, WALTER DE GRUYTER, 2020)

JOÃO MARIA ANDRÉ¹

Abstract: In this study, we proceeded to a detailed reading of the work edited by Emmanuele Vimercati and Valentina Zaffino, with the title “Nicholas of Cusa and the Aristotelian Tradition. A Philosophical and Theological Survey”, whose opportunity we begin by highlighting. The book focus on the relationships between Nicholas of Cusa and Aristotle, and the way in which the Aristotelian tradition reaches Nicholas of Cusa, showing the echoes of his presence in Logic and Epistemology, in Physics and Psychology in Metaphysics, Ethics and Politics, including a special chapter dedicated to the sermons of the German Cardinal. It is concluded that the inscription of Cusa’s philosophy in Neoplatonism and mystical thought overlooks the role of the dialogue with the Aristotelian tradition. In this critical study, while recognizing the high merit of the gathered contributions, some critical notes are also pointed out, regarding some details, which do not alter the very positive impression that the reading of the book has caused us.

Key words: Aristotle, Middle Ages and Renaissance; Nicholas of Cusa, Aristotelian tradition; Nicholas of Cusa, sources.

¹ Universidade de Coimbra; Faculdade de Letras da Universidade de Coimbra; Unidade I&D IEF. Email: jmandre@sapo.pt ORCID: 0000-0001-9036-9757

Resumo: Neste estudo procedemos a uma leitura detalhada da obra editada por Emmanuele Vimercati e Valentina Zaffino, *Nicholas of Cusa and the Aristotelian Tradition. A Philosophical and Theological Survey*, cuja oportunidade começamos por realçar. Os estudos que a constituem abordam a relação do pensamento cusano com Aristóteles e a tradição aristotélica e o modo como essa tradição chega a Nicolau de Cusa, mostrando ecos da sua presença na Lógica e na Epistemologia, na Física e na Psicologia, na Metafísica, na Ética e na Política, incluindo ainda um capítulo especial dedicado aos sermões do Cardeal alemão. A conclusão geral é a de que a inscrição do pensamento deste autor no neoplatonismo e na corrente mística, esquece habitualmente, de modo injusto, o papel que o diálogo com a tradição aristotélica desempenhou na sua constituição. Neste estudo crítico, a par do reconhecimento do elevado mérito dos contributos reunidos na obra, são também deixadas algumas notas críticas relativamente a alguns pormenores, o que não altera a percepção muito positiva que a leitura do livro nos deixou.

Palavras-Chave: Aristóteles, Idade Média e Renascimento; Nicolau de Cusa, Tradição aristotélica; Nicolau de Cusa; fontes.

1.

Quando se procura situar o pensamento de Nicolau de Cusa nas suas fontes e nas influências mais marcantes na sua estruturação, inscreve-se habitualmente na corrente do platonismo, do neoplatonismo e da mística cristã e é nos pensadores desta tradição, nas suas diferentes escolas e nos seus múltiplos protagonistas que se encontram as heranças mais marcantes para a filosofia, a teologia e a mística deste marcante autor do século XV. No entanto,

Résumé: Dans cette étude, nous avons procédé à une lecture détaillée de l'ouvrage édité par Emmanuele Vimercati et Valentina Zaffino, *Nicholas of Cusa and the Aristotelian Tradition. A Philosophical and Theological Survey*, dont nous commençons par souligner l'opportunité. Les études qui la constituent abordent la relation entre la pensée de Nicolas de Cues et Aristote, et la manière dont la tradition aristotélicienne atteint Nicolas de Cues, montrant les échos de sa présence en Logique et Épistémologie, en Physique et Psychologie, en Métaphysique, en Ethique et en Politique, y compris un chapitre spécial consacré aux sermons du Cardinal allemand. La conclusion générale est que l'inscription de la pensée de cet auteur dans le néoplatonisme et dans le courant mystique, oublie le plus souvent injustement le rôle que le dialogue avec la tradition aristotélicienne a joué dans sa constitution. Dans cette étude critique, outre la reconnaissance du grand mérite des contributions rassemblées dans l'ouvrage, quelques notes critiques sont également laissées par rapport à certains détails, ce qui ne change rien à la perception très positive que la lecture du livre nous a laissée.

Mots clés: Aristote, Moyen Âge et Renaissance; Nicolas de Cues; tradition aristotélicienne; Nicolas de Cues, Sources.

a edição crítica das suas obras, com a identificação de fontes e paralelismos detetáveis nos seus escritos, veio demonstrar que o Cardeal alemão manejava um tão vasto conjunto de referências que seria redutor, apesar da tonalidade mística do seu pensamento, inscrevê-lo apenas numa das tradições que o antecederam e o influenciaram. O que a obra agora editada por Emmanuele Vimercati e por Valentina Zaffino² procura efetuar é um rastreio da relação de Nicolau de Cusa com a tradição aristotélica, tanto numa ligação direta aos textos do Estagirita, como num contacto indireto com o seu pensamento através de outras figuras antigas e medievais cujos textos leu, meditou e discutiu e que deixaram marcas incontornáveis na sua extensa obra. A maior parte dos contributos reunidos neste volume resultou de dois encontros, um realizado em novembro e dezembro de 2017 na abadia de Novacella em Neustift, e outro, em junho de 2018, na Universidade Pontifícia Lateranense, em Roma.

2.

Para além da introdução, são onze os estudos que integram esta obra, elaborados por distintos especialistas quer na tradição aristotélica ao longo da Idade Média, quer no pensamento de Nicolau de Cusa.

A introdução, assinada pelos editores Emmanuele Vimercati e Valentina Zaffino, depois de sintetizar os objetivos da obra, apresenta, de modo claro e sistematizado, um apanhado da receção de Aristóteles na Antiguidade tardia e na Idade Média, uma caracterização geral da atitude de Nicolau de Cusa em relação a Aristóteles e ao Aristotelismo e ainda uma síntese de cada um dos contributos do volume com uma sumarização das principais conclusões que é possível extrair deste conjunto de trabalhos. Além das principais traduções da obra aristotélica que circularam na Idade Média e de uma referência aos filósofos que foram mais marcantes no desenvolvimento e na reinterpretação do pensamento aristotélico, são enumerados nesta introdução os quatro aspetos da filosofia aristotélica mais relevantes na articulação que com ela se pode fazer a partir do pensamento cusano: a lógica e a epistemologia, por um lado, a física e a psicologia, por outro, também, naturalmente, a metafísica e, por fim, a filosofia prática, nomeadamente no que se refere à relação entre virtude e contemplação e ao pensamento ético e político. Para cada um destes aspetos são referidos os textos e as mediações que poderão ter contribuído para o contacto de Nicolau de Cusa com esta riquíssima tradição, bem como os traços do pensamento cusano que mais refletem o seu conhecimento e/ou a sua influência. No confronto de Nicolau de Cusa com a tradição aristotélica,

² Emmanuele Vimercati e Valentina Zaffino (Eds.), *Nicholas of Cusa and the Aristotelian Tradition. A Philosophical and Theological Survey*, (Berlin: Walter de Gruyter, 2020).

é sublinhado o acesso de Nicolau de Cusa a Aristóteles através de traduções e comentários em latim, são referidos os manuscritos de traduções existentes na biblioteca do Cardeal alemão, chama-se a atenção para o carácter ambivalente (de elogio e de crítica) em relação ao pensamento aristotélico e uma possível evolução no contacto com o pensamento aristotélico, resultante do acesso à tradução da *Metafísica*, por Bessarion, a partir de 1453.

Depois desta introdução, o livro abre com uma esclarecedora apresentação, de Philipp Roell (“A Sketch of the Aristotelian Tradition in Cusanus’ Time”), da transmissão da obra aristotélica, nomeadamente do Aristoteles latinus, com a referência às tradições de Boécio e, sobretudo, às traduções no século XII e no século XIII, nomeadamente com Moerbeke, merecendo também a atenção alguns “spuria” que circulavam com o *Corpus Aristotelicum*, em especial o *Liber de causis*, o *Secretum secretorum* e o *De pomo*. É também relevante neste estudo a listagem das traduções latinas que circulavam no século XV, em que é possível constatar a existência do que se poderia chamar a vaga humanista do interesse por Aristóteles, sendo também feita a identificação de algumas diferenças de estilos e uma caracterização da controvérsia Platão-Aristóteles no contexto de sua releitura a partir de uma perspectiva cristianizante, pelo seu carácter marcante da aproximação quatrocentista a estes dois autores. O texto termina com uma breve referência, não muito aprofundada, ao uso de textos aristotélicos por Nicolau de Cusa, com especial destaque a uma referência a Platão e a Aristóteles no *De venatione sapientiae*.

O segundo trabalho, de Lucas Gili intitulado “With Aristotle, Beyond Aristotle. Nicholas of Cusa and the ‘New’ Logic of the Intellect”, aborda o confronto de Nicolau de Cusa com a a lógica aristotélica a partir do que designa “a nova lógica” do intelecto, estando particularmente em foco a insuficiência, no quadro do pensamento místico, do princípio de não contradição e a proposta do princípio intelectual da coincidência dos opostos. Começa por se mostrar a existência, nos textos cusanos, de uma atitude ambivalente em relação aos princípios lógicos de Aristóteles: se, por um lado, há o reconhecimento do génio de Aristóteles como lógico e dialético, por outro lado, o Cusano sente a necessidade de, com Aristóteles, ir para além dele, uma vez que, sem aceitar a “coincidência dos opostos”, não será possível uma aproximação da própria ideia de Deus na sua infinitude, e é por esse motivo que os esforços especulativos da “seita dos aristotélicos” se veem de algum modo limitados. Passando em revista alguns textos em que Aristóteles ou a tradição aristotélica são referidos, fica clara a validade da lógica aristotélica no âmbito da razão, mas a necessidade de a superar no âmbito do intelecto e da mística, mas, mesmo assim, o autor dá-se conta de que até o pensamento da Trindade não se desenvolve a não ser recorrendo aos próprios princípios da lógica aristotélica, o que legitima a ideia de que Nicolau de Cusa, afinal,

vai, com Aristóteles, para além de Aristóteles. Deste trabalho merece-nos apenas um reparo a forma como é referido e pensado o conceito de “posse fieri”. A partir do *De venatione sapientiae*, é mobilizado e interpretado este conceito como se o “posse (ipsum)” se já encontrasse constituído nesta obra, quando ele apenas emerge implicitamente no *Compendium* e só se afirma explicitamente no *De apice theoriae*. Traduzir “Intellectus magistri vult creare artem syllogisticam. Ipse enim posse fieri huius artis praecedit; quae ars in ipso est ut in causa” por “The Intellect of Master wants to create the syllogistic art. The very power preceds the coming to be of this art and this arte is in the same power as in its cause” parece-me altamente discutível quando o conceito de “posse fieri” constitui uma expressão em que o verbo “fieri” aparece como complemento imediato do verbo auxiliar “posse”, numa simetria com “posse facere” e “posse factum”, ideia que as traduções dos especialistas procuram respeitar. Veja-se, por exemplo, em alemão: “Der Intellekt des Meisters will die Kunst des Schlußverfahrens schaffen. Er geht nämlich dem Werden-können dieser Kunst voraus; Sie ist in ihm als in ihrer Ursache” (Paul Wilpert, Meiner, Editio Minor); ou em italiano: “L’intelletto di un maestro vuole creare l’arte del sillogismo. Il suo intelletto, infatti, precede il poter-essere-fatta di quest’arte, la quale è presente nel suo intelletto come nella sua causa” (E. Peroli, Bompiani). Trata-se, no entanto, de um lapso que não altera a tese geral defendida ao longo do trabalho

O contributo de Alexander Spieth (“... ‘to reject Aristotle and to leap higher.’ Cusanus’ Mystical Theology and the Principle of Non-Contradiction”), ao estabelecer um confronto entre a teologia mística e o princípio de não-contradição, debruça-se sobre o modo como a rejeição de Aristóteles constitui uma estratégia para ir mais longe nos mistérios divinos, abrindo com a crítica da *Apologia doctae ignorantiae* à “Secta aristotelica” que considera uma heresia a coincidência dos opostos. O método da “negatio negationis” adotado por Nicolau de Cusa, por exemplo, no *De Deo abscondito*, só seria possível através de uma lógica, diferente da lógica binária da razão, capaz de conceber a coincidência dos opostos. Trata-se de tentar saber como se pode pensar e estruturar, segundo Nicolau de Cusa, um conhecimento de Deus (cuja clarificação o autor começa por fazer), que, em última análise, pelo seu carácter de verdade absoluta, eterna e inefável, escapa aos procedimentos racionais limitados pelo “muro do paraíso”, mas que, pelo seu carácter pessoal, é suscetível de uma relação experienciável pelo homem, a qual se pode traduzir pelo conceito, que Spieth vai buscar a Tomás de Aquino, de “cognitio Dei experimentalis”, e que o conceito de sabedoria no *Idiota de sapientia* de algum modo nos oferece, sendo também o *De visione Dei* um bom exemplo. Assim, procurando classificar o conceito de “conhecimento de Deus” em Nicolau de Cusa, é aqui proposta a expressão “apofaticismo da pessoa”, que remonta ao Pseudo-Dionísio e que Nicolau de Cusa retoma na chave da sua

antropologia do homem como participação de Deus e como sua viva imagem e que fundaria o processo de um retorno ascendente a Deus. Esta expressão remeteria, assim, para a experiência como a “forma mais elevada de conhecimento apofático de Deus”, substituindo um conhecimento objetivo por um conhecimento a partir de uma relação pessoal. Trata-se de um contributo muito interessante e original, mas que, ao apoiar-se em duas vias (o ato de conhecer como relação entre um sujeito e um objeto de conhecimento e a experiência pessoal como proporcionadora de um outro tipo de conhecimento), esquece a via do símbolo e da interpretação (“symbolica Dei investigatio”, que prolonga a “aenigmatica scientia”) e a “thelogia sermocinalis”, que algumas interpretações do pensamento cusano têm vindo a desenvolver nas últimas décadas como um outro caminho e uma outra possibilidade de equacionar e conceber o conhecimento de Deus.

Arne Moritz, em “Aristotelische Naturphilosophie als Quelle und Medium der Explikation der cusanischen Lehre vom Unendlichen und der Koinzidenz der Gegensätze”, explora a presença de Aristóteles no pensamento cusano no contexto da filosofia aristotélica da natureza e da fonte que poderá ter constituído para o conceito de infinito e de coincidência dos opostos. A primeira secção deste trabalho aborda o infinito da *Física* aristotélica, interpretando-o como uma espécie de pré-história da teoria cusana da coincidência no contexto do holismo do seu autor. Para sustentar a sua proposta, o autor, para além de uma análise minuciosa dos textos mais relevantes da *Física*, analisa as duas fases dos comentários e da receção deste texto, primeiro a meio do século XIII e, depois, no final do século XIII e durante o século XIV, nomeadamente com base na discussão da “corruptio” dos opostos e da infinita potência divina. As hipóteses propostas pelo autor deste texto são interessantes nos argumentos mobilizados, mostrando a probabilidade da familiaridade de Nicolau de Cusa com as discussões da filosofia natural invocadas e a plausibilidade de se ter repercutido fecundamente na teoria cusana da coincidência, que, assim poderia considerar-se articulada com estas discussões. Alguns passos do livro II do *De docta ignorantia* permitem mesmo ao autor reconhecer que “Nicolau de Cusa não apenas estava familiarizado com a teoria da filosofia natural da ‘corruptio contrariorum’, mas também com a sua receção teológica, que ele assume na explicação dos seus próprios pressupostos ontológicos básicos” (p. 99), sem também deixar de afirmar que não se trata de uma receção passiva, mas de uma integração crítica no seu próprio pensamento, marcado por outras fontes e influências, que lhe permitem a explicitação e o desenvolvimento de ideias originais.

Matthias Perkams no estudo intitulado “Strategien des Umgangs mit aristotelischen Positionen in Cusanus’ *Idiota de mente*”, aborda o confronto cusano com posições aristotélicas especialmente no *De mente*, partindo da tripla ideia de que, em Nicolau de Cusa, há sobretudo a marca do pensamen-

to platónico e neoplatónico, de que o Aristóteles com que trabalha é, antes de mais, o da Idade Média Latina e de que se regista sempre, no seu pensamento, uma tentativa de articular tendências por vezes díspares a partir de reconhecimento de uma aspiração de fundo à verdade em todas elas. Num primeiro momento do seu trabalho, o autor debruça-se sobre o capítulo 2 do *De mente*, em que, a propósito da teoria das formas e da imposição dos nomes, reconhece que, no contexto de uma aproximação de posições diferentes sobredeterminada pelo conceito de infinitude, a absorção cusana da ontologia aristotélica acaba por ser marcada prioritariamente pelas posições platónicas e pelas discussões medievais e não tanto por um estudo intensivo dos textos aristotélicos. Num segundo momento é investigada, no contexto de uma antropologia e de uma teoria do conhecimento, a posição cusana sobre as ideias inatas, mais uma vez assumida a partir de um debate entre a posição platónica e a posição aristotélica (capítulo 4 do *De mente*). Também aqui se regista a tendência cusana para uma incorporação de elementos com distintas origens, a platónica e a neoplatónica, por um lado, mas também elementos aristotélicos veiculados pela tradição tomista e albertiniana, o que faz com que na Antropologia e na Teoria do Conhecimento do *de mente* haja um recurso a motivos parcialmente aristotélicos, cruzando-os com determinadas variantes do platonismo, sendo ainda assinalados alguns paralelismos com a posição de Avicena. Mas ressalta sobretudo a ideia de uma assimilação do pensamento aristotélico mediada pelo neoplatonismo antigo tardio. Outros traços de um eventual aristotelismo do cusano são também reinterpretados a partir da mesma perspetiva, sempre mais com a consciência de uma maior proximidade com o pensamento neoplatónico, do que com uma assunção explícita das concepções aristotélicas. Também a eventual identificação da natureza com a alma do mundo (cap. 13), remeteria menos para uma concepção estritamente aristotélica e mais para um pseudo-aristotelismo com outras mediações. Este estudo termina com uma referência ao argumento da infinitude no *De ente et uno* de Pico, que ilustraria uma estratégia idêntica à de Nicolau de Cusa. A conclusão é a de que, para a elaboração do *Idiota de mente*, o Cardeal alemão não dá mostras de se ter empenhado profundamente no estudo dos textos aristotélicos, conhecendo genericamente as posições que refere, mas sendo esse conhecimento compatível com uma absorção por outras vias e por outras tradições a que terá tido um acesso mais direto.

O estudo de Christian Kny, “Cusanus on Ideas and Aristotelianism”, movimenta-se também na problemática das ideias e do seu estatuto, partindo da distinção entre o equacionamento desta problemática a um nível epistemológico e a um nível ontológico. No *De docta ignorantia*, constata a presença de alguma influência de Aristóteles a nível ontológico (na concepção dos universais que não teriam existência efetiva fora da mente), mas essa assunção do aristotelismo é matizada quando se trata de pensar a existência

de uma única forma absoluta nas suas particulares manifestações, podendo considerar-se que o Cusano trabalha em simultâneo “com *topoi* das linhas de pensamento platónico e aristotélico sem entrar em muitos detalhes” (p. 133). A análise do estatuto das ideias continua, tomando como base o *Idiota de mente*, sobretudo a partir de um confronto com o conceito aristotélico de abstração, sendo impossível concluir quer que ele adota integralmente esse conceito e essa teoria (ainda que dela se aproxime significativamente), quer que ele a rejeita absolutamente, sem que com isso se possa também inferir que o Cardeal alemão tenha conseguido uma conciliação plena e satisfatória entre a perspectiva platónica que o inspira e a perspectiva aristotélica que também parece querer aceitar, mantendo-se a tensão entre a criatividade e a abstração como processos do espírito humano. No *De beryllo* esta tensão mantém-se de uma forma mais clara, mas também com um mais claro reconhecimento das limitações, tanto da posição platónica, quanto da posição aristotélica, sendo de destacar a pretensão de sublinhar a sua originalidade baseada no dispositivo do berilo intelectual como método filosófico de que se serve para aferir as posições da tradição com as suas próprias concepções. A análise prossegue com uma abordagem da problemática no *De ludo globi* e no *De venatione sapientiae*, que permite a Kny reconhecer que, se o tratamento epistemológico das ideias permanece inalterado, já o seu estatuto ontológico parece sofrer uma certa mudança, que já se insinuava no *De beryllo*, mediante a admissão de uma espécie de lugar ontológico intermédio devido ao estatuto reconhecido quer à “necessitas complexionis”, quer ao “posse fieri”, parecendo conflitar com uma clara rejeição de tal intermediação ontológica nos primeiros escritos (conclusão que me parece merecer uma mais aprofundada ponderação a partir do estudo do efetivo estatuto ontológico desses “intermediários” nestes dois escritos, não sendo absolutamente claras e inequívocas as evidências apresentadas a este propósito). Em todo o caso, Kny conclui que a relação de Nicolau de Cusa com as tradições filosóficas com as quais se vê confrontado não é de plena filiação no augustinismo e no cristianismo neoplatónico, nem de plena rejeição de todo e qualquer traço aristotélico, sendo influenciado simultaneamente por essas diferentes tradições.

O conceito da metafísica aristotélica e a sua influência em Nicolau de Cusa constitui o tema do estudo de Andrea Fiamma, “Nicholas of Cusa and the Aristotelian Theory of Substance”, desenvolvido em três momentos, utilizando como base o *De beryllo*: 1) a abordagem do conceito aristotélico de substância tomando como referência o intelecto, 2) o seu confronto com o conceito de “coincidentia oppositorum” e 3) o conceito de “forma substantialis”. No primeiro momento, entendendo o princípio de todas as coisas como um “intellectus conditor”, identifica as essências das coisas (“quidditates”) com as “intentiones” desse “intellectus” e isso começa a ser determinante

para o reconhecimento das limitações do conceito aristotélico de essência e de substância, com as respectivas consequências sobre a possibilidade de um pleno acesso do intelecto humano a essa unidade simplicíssima de natureza intelectual. No segundo momento, reconhecendo que o princípio de não-contradição constitui um dos núcleos essenciais da lógica aristotélica, mostra-se como, para Nicolau de Cusa, ele é ineficaz quando se trata de pensar o infinito e de, no infinito, pensar a essência das coisas só compreensíveis, na sua verdade plena, uma vez ultrapassado o muro da coincidência, com outros instrumentos conceptuais, como o berilo intelectual, uma lente que permite o acesso a essa mesma coincidência. Por a sua lógica o privar do acesso ao pensamento da coincidência, Aristóteles teria fracassado mesmo na concepção de substância de que um dos princípios, a privação, exigiria a coincidência dos contrários. No terceiro momento, Andrea Fiamma mostra como o conceito cusano de forma, pensado com fortes influências da Escola de Chartres, se identifica com “o que dá o ser”, sendo assim uma forma substancial e não apenas o ato de uma potência, e identificando-se consequentemente, na concepção cusana, o “quod erat esse” de cada ser com a sua forma substancial entendida como uma tri-unidade de forma, matéria e nexos, resultante da “intentio” do “intellectus conditor”. Assim, o afastamento de Nicolau de Cusa de um pensamento estritamente aristotélico corresponde simultaneamente a uma aproximação de algum pensamento neoplatónico, em especial, o do Pseudo-Dionísio e o de Proclo. O contributo de Andrea Fiamma sobre este ponto específico da relação de Nicolau de Cusa com a tradição aristotélica termina com a identificação das duas possíveis fontes da interpretação que Nicolau de Cusa faz da teoria aristotélica de substância, Alberto Magno, por um lado, e Hemérico de Campo, por outro. No entanto, o autor deste estudo apenas regista as similaridades e os paralelismos e dá conta dos contactos do Cusano com a escola de Colónia, mas não chega a apresentar, de forma inteiramente documentada, pormenorizada e aprofundada, como é que o texto do *De beryllo* teria sido escrito sob essa influência direta e imediata.

Davide Monaco dedica o seu estudo “Act and Potency in Cusanus’ Later Thought” a estes dois conceitos metafísicos nas últimas obras de Nicolau de Cusa, nomeadamente no *De possess* e no *De apice thoriae*. Assume que Nicolau de Cusa aborda nos dois escritos os conceitos aristotélicos, apontando, como diferença fundamental entre os dois autores, a afirmação aristotélica do primeiro princípio como puro ato e a reformulação cusana no sentido de uma conotação potencial na sua caracterização. É apresentada a reflexão cusana primeiro no *De possess*, no contexto da proposta de um nome divino a partir de uma reflexão sobre a natureza teofânica do mundo que começa por ser pensada através dos conceitos de ato e potência. No entanto, de modo diferente do que o faz Aristóteles, que estabelece uma absoluta prioridade do ato

sobre a potência, o Cardeal alemão, devido à radicalidade da “*creatio ex nihilo*” por Deus, vincula a absoluta atualidade à absoluta potencialidade, sem haver uma precedência nem da atualidade nem da possibilidade, mas uma coexistência, na eternidade, da triunidade de potência absoluta, ato absoluto e respetivo nexu. Será essa triunidade que o neologismo cusano “*possest*” procura traduzir. De modo diferente do que acontece no primeiro princípio, não há, nas coisas criadas e finitas, a coincidência do ato com a potência. Com a coincidência da potência absoluta com o ato absoluto em Deus, dá-se também inclusivamente a negação da oposição entre ser e não-ser. Assim, conclui Davide Monaco que, “na articulação do ‘posse’ com o ‘esse’ no primeiro princípio, o Cusano opera um sincretismo entre fontes neoplatônicas, sublinhando o valor do possível, e a perspectiva do aristotelismo tomístico e escolástico que creditou Deus com a plenitude de ser, pensado como puro ato” (p. 169). Este autor debruça-se a seguir sobre o *De apice theoriae*, que apresenta o “posse” como a melhor designação possível do princípio divino, superior até ao “possest”. Isto significa, na perspectiva de Monaco, a passagem a primeiro plano da potencialidade, na medida em que, definindo-o apenas como possibilidade, libertar-se-ia Deus do próprio ato e do próprio ser. E, ao mesmo tempo, seria essa potencialidade inerente ao conceito de “posse ipsum” que corresponderia à verdadeira quiddidade das coisas, que aparecem nesta obra como suas aparições, como suas teofanias, numa recuperação da teoria da participação como mediação entre a unidade e a multiplicidade. O conceito de “posse ipsum” permitira assim a Nicolau de Cusa superar a prioridade do ato sobre a potência na definição de Deus, cruzando elementos da interpretação neoplatônica com elementos da “*Weltanschauung*” cristã num sistema filosófico diferente e mais elevado. Este estudo merece-nos alguns reparos que não podemos deixar de referir. Em primeiro lugar, um problema que não é propriamente de David Monaco, mas da língua inglesa e das traduções para língua inglesa (incluindo as de reputados especialistas) de conceitos cusanos utilizados nestas obras: referimo-nos à tradução do conceito de “posse”, quer no “possest”, quer no “posse ipsum”, pela palavra inglesa “*potentiality*” ou mesmo “*possibility*” que trai, a nosso ver, o sentido original da expressão cusana, na medida em que não é por acaso que Nicolau de Cusa recorre a um verbo auxiliar de modo, “posse”, para traduzir o seu conceito de Deus e não a um substantivo (esta opção é fundamental e determinante na sua “*aenigmatica scientia*” em que os nomes divinos não são substantivos). Em segundo lugar, se uma parte significativa das conclusões sobre o *De possest* merecem a nossa concordância, já a interpretação do *De apice theoriae* como se fosse sobretudo a consumação da inversão do primado do ato sobre a potência pelo primado da potência sobre o ato, merece-nos algumas reservas. Com efeito, enquanto os conceitos aristotélicos de “*potentia*” ou “*possibilitas*”, e de “*actus*” ou “*actualitas*” são recorrentes no *De possest*,

eles não aparecem no texto do *De apice theoriae*: o conceito de possibilidade está puramente ausente e o conceito de potência, quando aparece, não é com o sentido que tem no par ato/potência, mas sobretudo com o sentido de força ou virtude. Do mesmo modo, tanto o conceito de ato, como o conceito de atualidade estão puramente ausentes. Se o objetivo de Nicolau de Cusa fosse inverter a perspectiva aristotélica, continuaria a usar os conceitos de “potentia” ou de “possibilitas” e não se absteria de fazer referência aos conceitos de “actus” ou de “actualitas”. Por isso, pensamos que seria preferível interpretar a viragem do “posse ipsum”, não tanto como uma espécie de inversão da prioridade aristotélica, mas como uma libertação dos conceitos aristotélicos de ato e potência e como o reconhecimento da sua inadequação para traduzir um pensamento novo que seria o de uma “metafísica do poder (“posse”)). Do mesmo modo, a tentativa de ver a teoria da participação inscrita na conceção das aparições do “posse” mereceria um outro cuidado, na medida em que o conceito de “participatio” também não aparece uma única vez no texto do *De apice theoriae*. Concordamos, por isso, com o peso atribuído aos conceitos aristotélicos no *De possesset*, mas entendemos que o que se dá entre o *De possesset* e o *De apice theoriae* é ainda mais radical, relativamente aos conceitos aristotélicos, do que admite Davide Monaco.

Isabelle Mandrella dedica o seu contributo, intitulado “‘Bene et feliciter subsistere’. Nikolaus Cusanus und die aristotelische Ethik”, à relação entre as perspetivas éticas dos dois autores. Começando por salientar que Nicolau de Cusa reconhece o carácter meritório de Aristóteles neste campo, procura mostrar, em primeiro lugar, a partir de uma articulação entre considerações do *De venatione sapientiae* e do *Compendium*, que a Ética aparece em Nicolau de Cusa como uma arte racional para uma vida melhor, numa analogia com as atividades artesanais, o que está próximo do paralelismo aristotélico entre a “poiesis” e a “praxis”, e como a “invenção” da Ética enquanto aperfeiçoamento da vida está intrinsecamente ligada à socialidade humana, num complemento da arte em relação à natureza, que encontra também algum paralelismo na vinculação aristotélica entre ética e “ethos”. Num segundo momento, Isabelle Mandrella constata, a partir de alguns sermões, como o seu autor conhecia e se deixou marcar pela consideração aristotélica da atividade contemplativa como a mais perfeita forma de vida, sem deixar de reconhecer criticamente, ao mesmo tempo, que o Estagirita não viu que, para chegar à plenitude dessa atividade, o homem precisa não só de se elevar à atividade intelectual”, mas carece igualmente da presença da luz da verdade absoluta que ilumina o espírito humano, a qual lhe advém da religião, nomeadamente da religião cristã, que impregna assim de uma conotação escatológica a conceção de felicidade suprema. Finalmente, é pensada a relação entre os dois autores a partir da ética das virtudes: Nicolau de Cusa parece estar aqui dependente da tradição aristotélica, ainda que não tenha desenvolvido sistema-

ticamente uma tal ética. Sem se poder falar de uma influência direta, podem, no entanto, registar-se proximidades, quer na definição de virtude, quer no primado concedido à justiça na ética dos dois autores, quer ainda na consideração das virtudes heroicas a que se registam algumas alusões nos sermões. Conclui, assim, a autora deste contributo que Nicolau de Cusa terá estudado, com algum cuidado, conceitos significativos da Ética aristotélica, deles terá recebido alguma influência, mas sem que isso signifique que tenham desempenhado um papel eminente na estruturação do seu próprio pensamento.

O texto de Gerhard Krieger, recentemente desaparecido do nosso convívio, intitulado “Was ist eine gerechte Herrschaft. Politisches Denkens bei Nikolaus von Kues und sein Verhältnis zur aristotelischen Tradition”, dedica-se à relação entre o pensamento político dos dois autores, merecendo-lhe especial atenção, para este confronto, o pensamento de Tomás de Aquino e de Marsílio de Pádua sobre a dimensão social e política do ser humano e sobre a sua fundamentação. Tomás aproximar-se-ia de Aristóteles numa fundamentação teleológica da ordem e da governação política, mas afastar-se-ia dele numa fundamentação meramente antropológica da sociabilidade humana; já Marsílio de Pádua deixaria de lado a fundamentação teleológica (“viver bem”) da governação política para a justificar apenas em termos da condição humana, ou seja, postulando uma fundamentação antropológica, o que parece implicar uma separação da política tanto da religião como da moral. O pensamento de Nicolau de Cusa é depois enfrentado sobretudo a propósito do conceito de justiça, na sua articulação com a “regra de ouro”. Por não admitir ideias inatas em sentido rigoroso, mas uma conatural capacidade de julgar, ancora a moralidade nesta inata capacidade de julgar articulada com o conceito de justiça e com a chamada “regra de ouro”, ou seja, o princípio segundo o qual se não deve fazer ao outro o que não se quer para si, diferenciando-se, assim, um pouco da perspectiva tomista mais centrada e fundada na lei natural, de tal modo que ser moral e ser justo parecem significar o mesmo. É então explicitada a possível fonte augustiniana da articulação da “regra de ouro” com a justiça, e, depois de um pequeno excursus sobre a presença desta temática na fundação do St. Nicolaus Hospital, é desenvolvida a relação, permanentemente assumida por Nicolau, entre justiça, igualdade e “regra de ouro”, fazendo da primeira a virtude central e da terceira (também chamada lei da igualdade) a condição principal para a sua realização, o que permite ao autor concluir que “a regra de ouro, segundo o entendimento cusano, permite uma compreensão moral e justa do agir antropológico-funcional do homem no sentido da igualdade e do tratamento igualitário” (p. 198). O modo como Nicolau de Cusa transpõe a “regra de ouro” para a esfera da religião permitir-lhe-ia uma distinção entre moral e religião, mas sem que isso implique uma moral especial na esfera religiosa, mantendo assim uma unidade factual e ao mesmo tempo uma diferenciação resultante

da autocompreensão profana e religiosa, sendo depois desenvolvidas as respectivas consequências para a relação entre a atividade legisladora do Estado e a religião. O estudo termina com uma clarificação da fundamentação da ordem e da governação política em Nicolau de Cusa, que se afastaria da perspetiva teleológica que Tomás de Aquino herda de Aristóteles e se aproximaria da perspetiva mais antropológica de Marsílio de Pádua, superando-a por uma consideração, que lhe acrescenta, da inscrição desta dimensão da existência humana no direito natural de cada ser vivo à manutenção da sua existência e no consentimento livre dos membros de uma sociedade, o que não deixa de aqui inscrever, ainda assim, a par de uma fundamentação antropológica, também uma fundamentação moral. Este contributo é interessante na aproximação que faz dos pressupostos que determinam a fundamentação da ordem política em Nicolau de Cusa, mas acaba por estabelecer um confronto mais com alguns pensadores medievais, na especificidade do seu pensamento, do que com os textos e o pensamento do próprio Aristóteles, que, no conjunto, merece apenas algumas considerações que contextualizam e facilitam o equacionamento da problemática em pensadores como Tomás de Aquino e Marsílio de Pádua.

Apesar de em contributos já referidos haver referências pontuais à presença de Aristóteles ou da sua tradição em alguns sermões, o estudo de Valentina Zaffino, intitulado “(Anti-) Aristotelianism in Cusanus’ *Sermons*”, constitui uma análise sistemática dos sermões do período de Brixen, compostos entre 1452 e 1458, ou seja, justamente na altura em que Nicolau de Cusa recebe de Bessarion a sua tradução da *Metafísica* de Aristóteles, uma revisão da versão de Moerbeke. Valentina Zaffino partilha de alguns dos pontos de vista presentes também noutros contributos deste volume, nomeadamente a convicção de que Nicolau de Cusa não se apresenta explicitamente como um autor anti-aristotélico, a perceção de que a receção cusana do pensamento neoplatónico não é acrítica, a ideia de que muitas vezes o Cardeal alemão platoniza de algum modo Aristóteles e a constatação de que a perspetivação filosófico-teológica do nosso autor o leva a uma aproximação dos pensadores clássicos em que encontra importantes fontes para o reequacionamento de problemas teológicos. Dos sermões do “corpus” definido para análise, doze têm referências explícitas a Aristóteles, o que não é de subvalorizar. O texto desta investigadora italiana começa com uma referência geral ao sincretismo filosófico cusano na sua relação com Aristóteles. Antes de uma análise mais detalhada da receção e da perspetiva crítica adotada por Nicolau de Cusa relativamente a Aristóteles, Zaffino reconhece que, embora Nicolau de Cusa esteja mais perto do pensamento platónico e neoplatónico, faz também uma aproximação do pensamento aristotélico nos seus sermões, recorrendo à expressão de “verbum abbreviatum” para se referir ao carácter religioso do pensamento aristotélico que, na sua aspiração à verdade, representa uma

tentativa de uma verdade incompleta em que se refletem, por antecipação, algumas linhas do pensamento cristão. Com um estudo atento da metafísica de Aristóteles, no período dos sermões de Brixen, constata-se que “o pensamento de Aristóteles é parcialmente aceite e parcialmente corrigido ou rejeitado” (p. 212). O tema mais significativo a este propósito tem a ver com concepção aristotélica de substância, sendo, para este efeito, analisado pormenorizadamente o Sermão 165, de 8 de dezembro de 1454, em que o ponto-chave reside num confronto da afirmação aristotélica de que “o que é corruptível não se pode tornar incorruptível” com o dogma da Encarnação e da Ressurreição do corpo, já que a posição de Aristóteles assenta no princípio de que o corruptível e o incorruptível diferem tanto em espécie como em género, não sendo acidente, mas sendo a substância ou na substância. Comentando Aristóteles, Nicolau de Cusa refere, a este propósito, a diferença em género, omitindo a diferença em espécie, em ordem a uma perspetivação da Encarnação que pressupõe uma radical diferença em género e uma identidade na espécie (em oposição à lógica aristotélica), numa estratégia diferente da que é seguida pelo florilégio *Auctoritates Aristotelis* e omitindo a tentativa de compatibilização de Tomás de Aquino. Acaba, assim, por mostrar que a teorização de Aristóteles é incompatível com a Revelação cristã no que se refere à coexistência em Cristo da natureza humana e da natureza divina (pressuposta no dogma da Encarnação), havendo entre Ele e os outros seres humanos uma diferença em género, mas partilhando com eles a espécie. Mas, com esta argumentação, Nicolau de Cusa justificaria também teologicamente a ressurreição do corpo, que é decorrente da realidade da Encarnação de Cristo, invocando inclusivamente a transmutação de metais de uma maior corruptibilidade para uma menor corruptibilidade, numa proximidade com o hermetismo medieval e renascentista, mas que não deixa de contradizer, de algum modo, o princípio aristotélico. A documentar alguma convergência com o pensamento aristotélico, Valentina Zaffino, invoca ainda sobretudo os sermões 168 e 238 em que Nicolau de Cusa adota a tricausalidade para definir a “pax perfecta” divina (causa eficiente, causa formal e causa final) a partir do próprio Aristóteles. Estabelece também uma articulação com o pensamento platónico, através da segunda carta (pseudo)platónica, sendo de presumir que, neste caso, a aproximação de Aristóteles se dá sobretudo através de uma platonização do seu pensamento bebida quer em Agostinho, quer em Marius Victorinus, utilizando assim a teoria aristotélica num sentido neoplatónico, traço que também caracteriza algumas incursões cusanas no debate trinitário. O texto de Valentina Zaffino, ainda que localizado apenas nos sermões do período de Brixen, constitui um estudo bem documentado e muito relevante sobre a forma como, na sua atividade de pregador, Nicolau e Cusa mantém as mesmas características que foram sublinhadas em outros contributos em relação à tradição aristotélica: conhecimento, interpretação a

partir de uma perspetiva que se pode considerar platonizante, receção crítica, mas sempre com respeito, ainda quando as concepções cristãs que lhe servem de fundamento o levam a rejeitar algumas das soluções propostas pelo Estagirita ou pelos seus discípulos e intérpretes.

Como balanço final, podemos considerar que este volume editado por Emmanuele Vimercati e por Valentina Zaffino representa um instrumento muito importante para corrigir alguma precipitação com que por vezes se situa Nicolau de Cusa na sua relação com a tradição filosófica e que tem levado a uma exclusiva valorização nem sempre crítica da sua inscrição no platonismo e no neoplatonismo antigo e medieval e a uma desvalorização e marginalização do peso que quer os conceitos de Aristóteles, quer algumas das suas teorias, quer ainda as tradições que transmitiram a sua filosofia à Idade Média e o interpretaram nesse período tiveram na formulação do pensamento do Cardeal alemão. Os estudos que constituem este volume são realizados por investigadores credenciados tanto no pensamento medieval como no pensamento de Nicolau de Cusa, desenvolvendo a sua atividade em vários países e diferentes universidades, e cobrem áreas tão diferentes como a Lógica e Teoria do Conhecimento, a Filosofia Natural, a Metafísica, a Ética e a Política e em todos eles se chega a idênticas conclusões: 1) a familiaridade deste filósofo e místico do século XV com as obras de Aristóteles, lidas sobretudo nas suas versões latinas; 2) a mediação platónica e neoplatónica na apropriação cristã antiga e medieval de algumas das suas concepções, em que sobressaem autores em cuja continuidade este místico se situa, como Agostinho, Proclo, Pseudo-Dionísio, Escoto Eriúgena, Avicena e Escola de Chartres; 3) a ambivalência da posição cusana, oscilando entre a receção do seu vocabulário e a adesão a algumas das suas teses e a superação crítica de outros aspetos, tendo em conta tanto determinados núcleos do pensamento cristão, como elementos-chave do pensamento original do próprio; 4) a ausência de preconceitos em relação a Aristóteles e a elevada consideração pelo seu esforço especulativo. Por tudo isso, como é referido na introdução, “o Cusano não pode ser definido nem como um autor aristotélico, nem como um autor anti-aristotélico”, acrescentando-se que é preferível dizer que “propôs uma assimilação original do pensamento clássico dentro da Filosofia Cristã, reinterpretando os mais difíceis temas para os reconciliar com as suas crenças religiosas”, o que revela “a sua proeminente capacidade sintética” (p. 23). Acrescentaria uma área em que também seria interessante investigar esta influência aristotélica: a “teoria da linguagem” esboçada, ainda que não de forma sistemática, pelo Cardeal alemão. Por exemplo, na respetiva edição crítica, o texto do *Compendium*, como um dos principais escritos em que essas considerações são formuladas, apresenta, no aparato das fontes, inúmeras referências a Aristóteles, que mostram igualmente nesta vertente a presença do filósofo grego.

3.

Pela apresentação que fizemos ao longo deste estudo e pelos argumentos desenvolvidos em cada um dos trabalhos que o constituem, consideramos que, apesar algumas observações que não comprometem as conclusões gerais de cada um dos capítulos e da obra no seu todo, estamos perante um livro de especial relevância para quem se aproxima do pensamento de Nicolau de Cusa preocupado com as suas fontes e com as influências que sobre ele pesam, provenientes quer da tradição aristotélica, quer da tradição platónica e neoplatónica na sua relação com ela, sendo justo reconhecer o elevado mérito tanto dos editores, como de cada um dos autores que nele colaboraram.

Paradela da Cortiça, janeiro de 2021

NOTÍCIA

PIERRE AUBENQUE (1929-2020)

IN MEMORIAM

Pierre Aubenque morreu em 23 de fevereiro de 2020, em Versailles, com a idade de 90 anos. Nasceu em julho de 1929, em Isle-Jourdain, 35 km a oeste de Toulouse.

Entra na École Normale Supérieure, da rue d’Ulm, que frequentou entre 1947 e 1950. No mesmo ano de 1950, ficou em primeiro lugar no concurso para a “agrégation” de filosofia. Entre 1951 e 1955, inicia a sua carreira de investigação como bolseiro da Fundação Thiers. Em 1956 começa o seu percurso académico na universidade francesa: em Montpellier (1955-1960), Besançon (1960-1964), e Aix-en-Provence (1964-1966). Em 1962 obtém o Doutoramento em Letras com as duas monografias que o vão tornar conhecido em todo o mundo como um eminente especialista em Aristóteles (*Le Problème de l’Être chez Aristote. Essai sur la problématique aristotélicienne* e *La Prudence chez Aristote*). Entre 1966 e 1969 ensinou na Universidade de Hamburgo onde desempenhou cargos de direção na secção de filosofia (1968-1969). Em 1969 toma posse de uma cátedra de filosofia na Sorbonne, Paris-IV, lugar que ocupa até 1990, ano em que se retira da universidade francesa. Depois da reunificação da Alemanha, ensinou na Universidade de Leipzig (1992-1997) que o agraciou com um doutoramento *honoris causa* em junho de 1998. No ano académico de 1997-1998 ocupou a cátedra de metafísica Étienne Gilson (com o tema *Será preciso desconstruir a metafísica?* publicado em 2009 na editora PUF). Lecionou ainda na European Graduate School (Saas-Fee, Suíça) em 2002. Sinal do prestígio e reconhecimento da comunidade científica internacional são os 17 ciclos de lições que proferiu, como professor visitante, em todos os continentes (com a exceção da Austrália) e os doutoramentos *honoris causa* das Universidades de Laval, Canadá (2000) e de Santiago de Compostela (1998) além do já referido da Universidade de Leipzig.

Para além das suas responsabilidades como professor de filosofia antiga na Universidade de Paris-Sorbonne desde 1970 até 1990, destaca-se também

a importante ação como diretor do Centro Léon Robin (1973-1992), cargo anteriormente ocupado por Pierre-Maxime Schuhl. A qualidade e o prestígio da sua direção muito contribuíram para o desenvolvimento e aprofundamento da investigação no campo da filosofia antiga e da história da filosofia em geral como o atestam as publicações por ele editadas que correspondem aos principais seminários de investigação sobre Aristóteles, sobre o que resta do Poema de Parménides, o *Sofista* de Platão, os tratados de Plotino sobre as categorias. Foi ainda diretor da revista *Les Études philosophiques* desde 1970 até 1999 e membro do Institut International de Philosophie do qual foi secretário geral (1988 a 2010). Foi nesta qualidade que colaborou ativamente na preparação dos *Entretiens* do IIP que se realizaram na Faculdade de Letras da Universidade de Coimbra a 9-14 de setembro de 2009 sobre o tema *Cause, Knowledge and Responsibility*. Colaborou ainda com o Instituto de Estudos Filosóficos da Faculdade de Letras da Universidade de Coimbra no seminário internacional que o IEF organizou, por ocasião do 4º centenário da publicação das *Disputationes Metaphysicae*, em colaboração com o Departamento de Filosofia da Faculdade de Letras da Universidade de Lisboa, em março de 1998, com uma conferência sobre “Suarez et l’avènement du concept d’être”.

As suas publicações mais influentes foram as suas duas teses adquirindo um destaque especial a monografia sobre a metafísica de Aristóteles, publicada em 1962 e traduzida para várias línguas¹. A segunda tese, sobre a *phronesis* aristotélica foi a que teve mais lenta receção a nível internacional, mas a primeira a ser traduzida para língua portuguesa².

Pierre Aubenque apresentou, pela primeira vez, as grandes linhas da sua nova interpretação da metafísica de Aristóteles numa conferência que proferiu num encontro da Sociedade Kantiana de Berlim, em 5 de junho de 1959, na Universidade Técnica (TU) de Berlim, com o título “Aristoteles und das Problem der Metaphysik” e cujo texto foi publicado pela revista *Zeitschrift für philosophische Forschung*, no seu número de julho-setembro de 1961, escassos meses antes da publicação de *Le problème de l’être chez Aristote*³. Curiosamente, no mesmo ano, a revista *Philosophy Today* publica uma tradução desse artigo de Pierre Aubenque: “Aristotle and the Problem of Metaphysics”⁴.

A monografia de Pierre Aubenque sobre *O problema do ser em Aristóteles* abriu novos caminhos, suscitou vivas discussões e contribuiu decisiva-

¹ Pierre Aubenque, *O problema do ser em Aristóteles* (São Paulo: Paulus, 2012).

² Pierre Aubenque, *A Prudência em Aristóteles* (São Paulo: Discurso Editorial, 2003).

³ Pierre Aubenque, *Le problème de l’être chez Aristote*, (Paris, PUF, 1962).

⁴ Pierre Aubenque, “Aristotle and the Problem of Metaphysics”, in *Philosophy Today*, 6 (2) (1962), 75-84. DOI: <https://doi.org/10.5840/philtoday1962629>

mente para a renovação dos estudos aristotélicos e da filosofia em diálogo crítico com o texto do Estagirita. Para aqueles que pensam estar o seu texto demasiado condicionado pela influência de Heidegger e, por isso, menos interessante ou útil para leitores de outra idiossincrasia filosófica cito um passo do início de um artigo de Terence Irwin sobre “o carácter aporético da *Metafísica* de Aristóteles”:

Um dos numerosos méritos do livro de Pierre Aubenque sobre o problema do ser em Aristóteles é o de ter posto em relevo as questões que concernem às relações entre o método de Aristóteles e sua doutrina. Sobre esta questão, penso que as teses de Aubenque são mais estimulantes do que tudo o que pude conhecer em língua inglesa⁵.

Aubenque continuou a explorar os diversos caminhos que se entrecruzam na história do pensamento metafísico em numerosos trabalhos que tinham, de uma maneira ou outra, como referência Aristóteles. Desse labor de décadas dão testemunho os dois volumes de ensaios com o título *Problèmes aristotéliens*. O primeiro dedicado à filosofia teórica⁶. O segundo reúne os textos mais importantes de Aubenque sobre a filosofia prática. A abertura de pontes e vias de diálogo da ética aristotélica com o presente, iniciada na sua segunda dissertação, é prolongada em numerosos textos que aprofundam a sua reflexão sobre a *phronesis* aristotélica bem como questões ligadas à coerência e articulação da ética aristotélica e sua relação (in)atual com a reflexão política e ética mais recente. Dos textos reunidos neste segundo volume⁷, citemos dois, a título meramente exemplificativo, do seu alcance: “Aristote et la conception délibérative de la démocratie” e “Un modèle aristotélien pour l'éco-éthique”.

Pierre Aubenque foi também importante para muitas gerações de estudantes de filosofia antiga que deram os primeiros passos na leitura de Aristóteles e das grandes correntes da filosofia do Helenismo lendo os textos introdutórios que publicou em duas Histórias da Filosofia que fizeram época nos anos 70 do século passado. O texto sobre “Aristote et le Lycée” na *Encyclopédie de la Pléiade: Histoire de la Philosophie*, vol. 1, (Paris: Gallimard, 1969): 720-790. E sobre Epicuro, estoicismo, cepticismo e Plotino no

⁵ Original na RMM 95, 1990, 221; cito a partir da tradução do artigo de T. Irwin, publicada em M. Zingano, coord., *Sobre a Metafísica de Aristóteles*, São Paulo: Odysseus, 2005, 341.

⁶ Pierre Aubenque, *Problèmes aristotéliens*, 1. *Philosophie théorique* ((Paris: Vrin, 2009).

⁷ Pierre Aubenque, *Problèmes aristotéliens*, 2. *Philosophie pratique* (Paris: Vrin, 2011).

primeiro volume da nova História da Filosofia, dirigida por F. Chatelet: *La Philosophie Païenne : Du 6e Siècle Avant J.C Au 3e Siècle Après J.C*⁸

Em sua homenagem foram publicadas três obras: sob a coordenação de Jean-François Courtine e Rémi Brague, *Herméneutique et ontologie* (Paris: PUF, 1990); uma segunda, com mais de 700 páginas, coordenada por Ángel Álvarez e Rafael Martínez, *En torno a Aristóteles. Homenaje al Profesor Pierre Aubenque* (Universidad de Santiago de Compostela, 1998) e a última coordenada por Néstor Luis Cordero, *Ontologie et Dialogue* (Paris: Vrin, 2000).

Com a morte de Pierre Aubenque perde a comunidade filosófica um mestre na arte de ler e repensar os textos da tradição e um modelo de diálogo exigente, crítico e tolerante. Permanece a possibilidade de continuar a aprender com a (re)leitura dos seus textos.

António Manuel Martins

Universidade de Coimbra, Faculdade de Letras

Unidade I&D IEF

Email : amartins124@gmail.com

ORCID: 0000-0003-0383-8397

DOI: https://doi.org/10.14195/0872-0851_59_9

⁸ F. Chatelet, *La Philosophie Païenne : Du 6e Siècle Avant J.C Au 3e Siècle Après J.C.* (Paris : Hachette, 1972); trad.portuguesa : P. Aubenque, J. Bernhardt, F. Châtelet, *A filosofia pagã do séc. VI A.C. ao séc. III D.C*, (Lisboa: Dom Quixote, 1974).

RECENSÕES

Marcelino Ágis Villaverde, *Anatomía do pensar: O Discurso Filosófico e a sua Interpretação. Vol I. O Discurso Filosófico*, (Vigo: ed. Galaxia S.A, 2019), 639 pp. ISBN: 978-84-9151-578-4

O primeiro volume da obra *Anatomía do pensar: O Discurso Filosófico e a sua Interpretação*, analisa de forma detalhada o funcionamento do discurso filosófico. Para tal, Marcelino Villaverde, seu autor, realiza aqui com grande minúcia uma dissecação dos elementos que constituem qualquer discurso humano, reafirmando seguidamente a tese da filosofia hermenêutica de acordo com a qual o pensamento é intrinsecamente constituído pela linguagem. O filósofo reconhece e explica-a, de forma muito clara, a diferença, que desde F. de Saussure, existe entre língua e fala ou discurso e comenta com rigor o modo como o discurso filosófico pode jogar com esta distinção e tirar partido dela. Refere-se neste sentido a Paul Ricœur e aos seus estudos sobre a metáfora e a significação. Mas o autor preocupa-se, desde logo, em esclarecer que não existe uma definição de «discurso filosófico», mas sim múltiplas aproximações, formas e metamorfoses do discurso. No entanto, todas elas se compõem de expressões que indicam significações que enraízam na atividade intencional da consciência humana e se abrem à interpretação. São mediações que nos possibilitam perceber o significado de um universo vivido, acontecido e habitado pelos homens e que nos permitem ainda efetuar determinados atos que sem ele seriam difíceis de realizar. É o enredo ou trama do discurso que efetua a ligação entre os acontecimentos singulares e os universais verosímeis da narrativa, seja esta a histórica ou a de ficção.

O grande interesse deste tipo de discursos, histórico e de ficção para o discurso filosófico, de tipo especulativo, é analisado e expresso através da formulação segundo a qual «o discurso especulativo deve converter-se numa história narrada». É a interpretação que cria esta possibilidade da interação de discursos e a filosofia, de acordo com a proposta do catedrático de Santiago de Compostela, deve abrir-se ao entrecruzamento dos múltiplos discursos filosóficos. Existe de facto uma grande relação entre o discurso filosófico e os acontecimentos do mundo; no entanto, toda e qualquer filosofia parte de uma tradição cultural e pensa a partir dela; claro que é tarefa da filosofia quebrar cristalizações, levantar questões, distinguir os preconceitos falsos que se enquistam dos que possibilitam a questão, o diálogo e assim ajudam no alargamento da compreensão. No entanto, o filósofo espanhol sabe que todo o discurso filosófico é escrito e como tal aberto à leitura, à compreensão e interpreta-

ção que, pelo seu deciframento, transformam o estranho e morto em algo de familiar e contemporâneo. Mas, porque hoje existem diferentes concepções de escrita, Marcelino Villaverde tem o cuidado de confrontar a concepção hermenêutica, nomeadamente, a de H.-G. Gadamer e a P. Ricœur com a arquiescrita de Derrida. Pergunta depois se existirá uma linguagem filosófica distinta da convencional e conclui que a palavra da filosofia retoma a sua semântica a partir daquela que opera na linguagem normal, mas especializa-a (alcançando conceitos) ou torna mais preciso o seu significado. Com efeito, o filósofo não pode separar o seu discurso nem da realidade nem de si mesmo, porque enquanto ser humano não se limita a viver e a pensar mas transmite e escreve a sua vida e pensamento.

É neste contexto que a obra aborda a Retórica e a Poética de Aristóteles e que coloca a questão do pensar mediante palavras e do primado da escuta e do diálogo na textura do pensar, uma vez que a consciência não nasce sem palavras. Assim se pode afirmar que é a ordem do discurso o verdadeiro lugar da palavra filosófica, que «alonga e transforma a palavra enquanto significante» e ainda que a experiência discursiva do filosofar é sempre comunicativa e dá origem a conceitos que só podem ser utilizados pelo entendimento para formular juízos que referem objetos. O filósofo sublinha que, na aceção mais rigorosa do conceito, a dimensão metafórica da linguagem desaparece completamente; no entanto, o conceito aproxima-se do âmbito metafórico, ao estar inserido numa linguagem plurívoca que rejeita a formalização lógica em prol da riqueza ontológica. Relembrando Ricœur, esta obra realça que o especulativo é a condição de possibilidade do concetual, pois este tipo de discurso ultrapassa o seu próprio âmbito e tem uma repercussão noutros espaços da linguagem. Claro que a ordem do conceito se distancia da metáfora e a filosofia precisa e trabalha com conceitos, mas como afirma o filósofo, «a metáfora é filosófica e a filosofia é metáfora, dado que não esgota o caudal de interpretações nem fenece nos limites de um sentido unívoco». Sendo a metáfora aqui considerada, como um texto em miniatura e abordadas as concepções de Ricœur e Derrida sobre o assunto, a obra ocupa-se da problemática do texto em geral, do texto filosófico e da sua compreensão para se preocupar em seguida com as teorias e questões do autor, do leitor e da interpretação. Sublinha-se o facto de o modelo do dom estar na origem do texto e defende-se um modelo de compreensão e leitura baseado na economia do dom. Marcelino Villaverde, sublinha, na linha do seu mestre Paul Ricœur, que o mundo do texto é algo que podemos habitar e por meio do qual podemos desenvolver as nossas possibilidades, sendo a leitura justamente a mediação entre o mundo fictício do texto e o nosso mundo efetivo. A obra encerra por meio de uma meditação sobre a argumentação e com uma importante reflexão sobre o silêncio, comparando quanto a este assunto o pensamento ocidental e o oriental. É sublinhada a grande diferença entre estes dois tipos de cultura, em primeiro lugar porque nas escolas orientais quase todas as vias da meditação «partem do silêncio como condição para avançar no caminho da interioridade» e ainda porque este é a melhor maneira de levar à humilhação do ego.

Mas o filósofo não fica por aqui: entabula uma reflexão sobre o estilo enquanto ADN do filósofo, como escritor, sobre a lógica da pergunta resposta como a verdadeira base de toda a interpretação e ainda sobre o diálogo como hospitalidade linguística e medium de uma racionalidade partilhada.

Maria Luísa Portocarrero

Universidade de Coimbra

Faculdade de Letras – DFCI

Unidade I&D CECH

Email: mlp600@gmail.com

ORCID: 0000-0002-1288-9535

DOI: https://doi.org/10.14195/0872-0851_59_10

Sofia Miguens, *Uma Leitura da Filosofia Contemporânea: Figuras e Movimentos*, Edições 70, Lisboa, 2019. 362 pp. ISBN: 9789724421612

Nesta quase enciclopédica *Leitura da Filosofia Contemporânea: Figuras e Movimentos*, Sofia Miguens amplia o seu trabalho, centrado até aqui em temas e métodos característicos da filosofia analítica, para uma vasta panorâmica que abarca com grande rigor e pertinência – quase sem exceção – as diferentes tradições do pensamento filosófico contemporâneo. A exposição parte de Kant, atravessa o séc. XIX, com exposições do pensamento de Hegel, Kierkegaard, Nietzsche ou Frege, entre outros, e entra no séc. XX com Husserl, Wittgenstein, Heidegger, o pensamento francês desde Sartre a Derrida, com extensões na escola de Frankfurt, até concluir na atualidade, com autores como Zizek, Butler e Cora Diamond ou John McDowell. O livro, como se vê pelo largo espectro de figuras tratadas, é especialmente útil também como obra de consulta sobre uma boa parte dos autores e movimentos mais significativos do período em apreço, ao mesmo tempo em que a abordagem e as perspetivas abertas vão muito além de um manual, percorrendo um caminho que é marcado pelas preocupações filosóficas da autora.

Na sua abundância de informação e largura de espectro, o livro pode ser lido sob o signo da questão sobre a compatibilidade dos métodos em filosofia. O livro sugere a questão por três considerações: em primeiro lugar, pela importância que a autora explicitamente confere aos “métodos” ou “formas” de tratar os temas filosóficos; segundo, pela referência a Rorty, para quem estão hoje “afastadas as presunções de um discurso de comensurabilidade racional universal de todos os discursos” (p. 339); e, finalmente, pelas considerações finais da obra, onde a autora rejeita justamente o enclausuramento das diferentes tradições e métodos (cf. *fin.*). Neste contexto, a posição rortyana de substituir o “discurso de comensurabilidade racional” por uma “conversação da huma-

nidade” implica decerto uma incomensurabilidade metodológica das posições filosóficas, que só seriam de algum modo compatibilizadas num registo de conversação. Na conversação, contudo, como mostrou Gadamer, em *Verdade e Método*, a propósito do diálogo, os parceiros são mais conduzidos do que condutores da conversação, o que parece excluir justamente uma orientação, consciente e sistemática, por algum método.

Ainda que boa parte das práticas e formas filosóficas recusem a designação de “método”, este pode, e deve ser entendido como a tomada de consciência epistemológica, objetivamente reflexiva, e inevitável em filosofia, daquilo que se faz quando se pensa. O simples pluralismo de uma conversação rortyana não estará então à altura da sistematização de tipo metodológico requerida pela filosofia. E talvez seja em virtude desta exigência metodológica que, como afirma Deleuze, “o filósofo tem muito pouco gosto em discutir. Qualquer filósofo foge quando ouve a frase: vamos discutir um pouco.”¹ O método, no sentido mais geral que me parece subjazer à obra de Miguens, acompanha necessariamente a disciplinaridade e a sistematização do pensar. Numa verdadeira conversação não pode, em contrapartida, haver método, e a condução do diálogo é entregue à “coisa mesma”, que está sempre além e impõe-se às intenções conscientes e reflexiva ou metodologicamente controláveis dos parceiros em diálogo. A questão filosófica acerca da compatibilidade dos chamados “métodos” é a de saber como discutir e fundar em razões um pluralismo ou tolerância metodológicos – o que Hegel definiria como não deixar os diversos estarem em “*Gleichgültigkeit*”, indiferentes, um ao lado do outro.

O livro de Sofia Miguens fornece um extenso material para pensar além desta “*Gleichgültigkeit*”, exemplificando também, de modo virtuosístico, a possibilidade de um exercício filosófico levado a cabo em diferentes registos metodológicos. Trata-se, também por isso, de um excelente mapa da filosofia contemporânea, onde quase todas as províncias importantes estão representadas, algumas com maior pormenor e colorido do que outras, mas todas com as principais coordenadas e acidentes bem mapeados. A redação, articulação e argumentação são muito claras, mostrando um excelente treino na tradição filosófica de língua inglesa, que regra geral se destaca por estas virtudes. O trabalho de exposição de autores e tendências é hercúleo, com grande versatilidade nos mais diversos problemas e métodos, e marcado pelo rigor da generalidade das exposições. Destaco também a grande utilidade do livro como sugestão de leituras e questões para investigação – sobretudo, suponho, para os leitores menos versados na chamada filosofia analítica, que encontram aqui um manancial de informação autorizada. Estes leitores descobrem, no texto de Sofia Miguens, uma compatibilidade, em parte inesperada, de muitas questões e orientações ditas continentais, em especial fenomenológicas, com a produção analítica, compatibilidade evidenciada na exposição das origens, até certo ponto comuns, de ambas as tradições nos finais do séc. XIX austríaco.

¹ G. Deleuze, F. Guattari, *Qu'est-ce que la philosophie* (Paris: Minuit, 2005), 32.

Deve destacar-se também a louvável opção de balizar a filosofia contemporânea a partir de Kant. Isto deve significar que, senão o método, uma orientação de tipo transcendental marcou intensamente o pensamento contemporâneo. No “transcendental”, em sentido abrangente, entendo aqui as diferentes formas de construtivismo, de atenção ao modo de construir o mundo ou o dado, e às formas subjetivas da sua construção. No séc. XX, a linguagem é entendida certamente como o instrumento principal desta construção. É então legítimo admitir que a este começo do contemporâneo com Kant subjaz a tese de que a necessidade de atender às condições linguísticas de constituição da experiência, ou do conhecimento, radica também, em última instância, na revolução copernicana de Kant. Na sua filosofia do conhecimento e metafísica, Kant isolou a razão em relação a uma determinação quer psicológica quer substancial, transformando-a numa determinação de tipo estrutural – restando, porém, a magna questão de saber onde está situada, o que é esta estrutura de inteligibilidade, e que tipo de validade lhe deve ser atribuída.

Como uma primeira questão, devemos então, como se disse, interrogar em que medida é legítimo comparar o tratamento de problemas filosóficos feitos a partir de métodos diferentes, por exemplo, a fenomenologia, a filosofia da linguagem comum, a lógica conforme utilizada filosoficamente por Frege ou Russel, o transcendentalismo, ou mesmo a dialética, a desconstrução ou a hermenêutica. Como ir além de uma mera justaposição, de tipo eclético ou pluralista, e procurar leituras mutuamente fecundas? Não pressupõe um pluralismo de métodos um motivo racional, filosoficamente enunciável, para a sua defesa? É possível encontrar ou projetar a partir do panorama atual sínteses promissoras entre estes métodos?

A *Leitura da Filosofia Contemporânea* de Sofia Miguens dá-nos bastantes pistas para uma resposta a esta questão. Se há um sentido nesta história da filosofia contemporânea, ele parece ser o de uma variação incessante – e talvez algum progresso – na busca de formas não-metafísicas e não-psicologistas de pensar os problemas filosóficos. O movimento inicia-se com Kant, e não parece ser reversível. Mesmo dentro da filosofia analítica, se não se puder falar de um desenvolvimento, mas ao menos do aparecimento de novas formas – este surgimento de novas formas parece orientar-se de modo algo análogo ao percurso de Wittgenstein, que surge como a sua figura central, somente comparável ao patriarca Frege. Ou seja, um percurso que parte de uma estrutura lógica, entendida como a condição exclusiva de sentido e identificada com a formalização da linguagem e o cálculo lógico, baseados no trabalho de Frege, em direção ao pluralismo do funcionamento da linguagem, do uso como critério de sentido e da consequente multiplicidade indefinida das condições de produzir enunciados com sentido em detrimento de uma lógica matemática.

Se este diagnóstico, que julgo encontrar no panorama de Sofia Miguens, é válido, permitir-me-ia reafirmar que ele nos dá inúmeras pistas e materiais para uma resposta à questão sobre a comparabilidade entre métodos. E sugiro “comparabilidade” como algo de menos forte do que “compatibilidade”. Não ainda uma compatibilidade de métodos e formas de pensar em filosofia, mas uma fundamentação teórica da

pluralidade das linguagens e formas da filosofia contemporânea, que as permita ao menos comparar. As pistas e materiais propostos apontam, então, na direção de um pensamento não-metafísico, não-psicologista e pluralista.

Não posso deixar, contudo, de sugerir que elementos importantes para uma resposta a esta primeira questão talvez se encontrem na única província filosófica de algum relevo que Sofia Miguens não desenhou como um território autónomo. Refiro-me à leitura hermenêutica de Heidegger, na chamada hermenêutica filosófica, pouco frequentada no livro, apesar de algumas referências esparsas e da boa apresentação de Paul Ricoeur (pp. 261-266).

O tratamento dado a Heidegger é bastante esclarecedor e, tomando em consideração o espaço disponível, completo. Além de referências bem delineadas aos principais conceitos do autor, não esquece, por outro lado, o aspecto meramente sugestivo, evocativo ou mesmo mistificador de muitas das suas propostas. Pode-se apreciar o modo lacónico, e talvez irónico, como fecha o capítulo Heidegger, após recordar vários pontos fulcrais sobre a vida e carreira ético-político-académica do autor: “E isto era Heidegger.” (p. 224)

No entanto, o ramo interpretativo seguido por Miguens a partir de *Ser e Tempo* é o ramo existencialista, que acaba por se revelar, como a autora reconhece, pouco fértil. Encontramos também, por outro lado, referências mais esparsas a um outro ramal interpretativo possível. Lemos que “esta ontologia [a de *Ser e Tempo*] é ainda uma ontologia hermenêutica, que põe em relevo existenciais, e não um quadro rígido, abstracto e impessoal” (p. 214); ou que o pensamento de Heidegger é uma “hermenêutica ou teoria da interpretação, mais propriamente uma hermenêutica ontológica.” (p. 216)

É evidente que a história da filosofia proposta por Heidegger, como destino metafísico ocidental de “esquecimento do ser”, se tomada a sério, é altamente problemática. Não há dúvida, porém, que o travejamento teórico oferecido em *Ser e Tempo* para a reorientação hermenêutica da fenomenologia, a partir dos conceitos/existenciais da significatividade [*Bedeutsamkeit*], da totalidade de referências, da interação da pré-compreensão, compreensão e interpretação, e do círculo hermenêutico, fornecem justamente a armação teórica para conferir uma unidade conceptual à pluralidade de discursos filosóficos – com um alcance teórico talvez bastante mais vasto do que outras tentativas de fundamentação do pluralismo como a do segundo Wittgenstein. E podemos dizê-lo mais vasto porque a fundamentação hermenêutica *à la* Heidegger, que conduz à já um tanto metafórica “fusão de horizontes” gadameriana, não tem o carácter vincadamente eliminativista, anti-teorético e anti-reflexivo do segundo Wittgenstein. Sofia Miguens retoma aqui, de modo magistral, a comparação entre Heidegger e Wittgenstein, para a qual dois artigos de K.-O. Apel, na sua *Transformação da Filosofia*, sobre os mesmos autores, abriram inicialmente o caminho.

Em resumo, a hermenêutica filosófica fornece bases teóricas para a orientação anti-metafísica, anti-psicologista e pluralista da filosofia contemporânea, conforme esta me parece estar lida nesta *Leitura da Filosofia Contemporânea*. Muitas orienta-

ções contemporâneas podem ser enquadradas em formas hermenêuticas de colocar os problemas epistemológicos e éticos. E refiro-me, nomeadamente, àquelas orientações com fundamentações particularistas, ligação aos modos de vida, à tradição, a uma segunda natureza e à impossibilidade de fundamentar afirmações de modo apodítico e universalmente válido, que abundam nas diferentes tradições analisadas. Neste sentido, a fenomenologia husserliana ortodoxa aparece já, como podemos entrever no livro de Miguens, como uma tentativa relativamente baldada de remar contra o sentido desta maré histórica.

Poderíamos, neste contexto, resolver também uma possível questão sobre se um método em filosofia não é inevitavelmente exclusivo, na sua reivindicação de ordenar o pensamento sob princípios e sob uma perspetiva sistemática unitária. É porque se supõe que “método” em sentido estrito significa uma tal unidade de procedimento que modos de pensar como a fenomenologia hermenêutica recusam, evidentemente, a caracterização como um método. Na opinião do recenseador, contudo, o termo, usado em sentido lato como faz Sofia Miguens, é justificado.

Por outro lado, todavia, não se deve outrossim deixar de assinalar que se a hermenêutica fornece um fundamento teórico geral para um pluralismo de linguagens e modos de pensar, e responde a alguns dos supostos importantes que atravessam a filosofia contemporânea, algumas interpretações suas podem conduzir também, conclusão que Heidegger obviamente retirou, à perda de regulação reflexiva do sujeito linguístico sobre o seu próprio discurso. Concluiu Heidegger insistentemente que “a linguagem fala”, não o sujeito. Ora, isto pode ser dito de dois modos. Ou que a linguagem, anterior e mais fundamental do que a consciência reflexiva, é o verdadeiro sujeito da significação, e não a consciência reflexiva; ou então, de modo mais simples, ou radical, que o sujeito não sabe o que diz, que o significado lhe é opaco, e que os critérios de significação pura e simplesmente desapareceram para o sujeito. Estes critérios são entregues então, como Heidegger bem viu, a um Ser que desapossa o sujeito do conhecimento da verdade além da que lhe é dada, sem que ele a possa verificar. A definição do sentido do discurso é entregue assim ao acaso e a instâncias opacas, no melhor dos casos míticas, e, no pior, mistificadoras.

Estes últimos pontos conduzem então a levantar uma outra questão que me parece atravessar o texto, a saber, como comparar métodos centrados na linguagem e métodos centrados na descrição intuitiva de significações, como na fenomenologia husserliana? Ou seja, é possível atribuir hoje pertinência a um tratamento de problemas filosóficos não centrados sobre a linguagem? Em que medida uma filosofia que não se centra sobre a linguagem, lógica ou comum, pode reivindicar objetividade ou validade para outros sujeitos?

A resposta é que a situação é dilemática. Tomar a linguagem como objeto da filosofia tem a vantagem de substituir entidades ditas metafísicas, objetos não empíricos, com critério de identidade problemático, a que se acede por atos mentais dificilmente explicáveis, – entidades como substâncias, pensamentos, formas, representações ou significados, – por um objeto vulgar, empiricamente abordável, com

estruturas publicamente acessíveis e verificáveis. Ao introduzir-nos a Frege, Sofia Miguens recorda que a “linguagem é o único espelho que temos, a única moeda comum.” (p. 144) Mas, por outro lado, o problema é, segundo Husserl, justamente que a linguagem funciona como uma moeda – ou, talvez também se devesse dizer, para seguir mais de perto a opinião do fenomenólogo, funciona como um cheque ao portador. Husserl discute a questão nas *Investigações Lógicas*, obra que, como Sofia Miguens mostra, foi concebida ainda numa fase prévia à divisão entre filosofia analítica e continental. E Husserl discute-a logo no início da obra, o que podemos entender como a razão para a sua recusa em seguir uma filosofia de orientação linguística, tendo optado por uma orientação de tipo “intelectiva” [*Einsicht*], fundada em intuições, evidência e descrições eidéticas de significados.

Husserl entende a linguagem como um cheque que passa de mão em mão, até que alguém decide ir ao banco descontá-lo. Só então é que se pode verificar se o cheque tinha fundos ou não. A linguagem funciona do mesmo modo, como um cheque que passa de mão em mão sem garantia de que corresponda a um valor real. Só uma evidência intelectual pode garantir o significado associado a uma palavra – como um padrão ouro ou, ainda mais claramente após o abandono deste padrão, como a riqueza efetiva a que a moeda corresponde. As simples associações e trocas linguísticas não assentam em nenhuma necessidade lógica ou outra e, por isso, na linguagem, verdade e ilusão não são distinguíveis, do mesmo modo que nada garante o valor de um cheque que passa de mão em mão. Segundo Husserl, há palavras com significado e palavras sem significado (cf. p. 170), assim como há moeda com e sem valor. A moeda é um mero mediador e representante, mas cabe perguntar, mediadora de quê? É mediadora de significados que, sem melhor alternativa, segundo Husserl, só podem ser dados por atos de evidência intelectual. Pelo contrário, o mundo da comunicação, regido pela linguagem é um mundo, como a experiência comum mostra, dominado pela ilusão e ambiguidade insanáveis.

Naturalmente, a evidência assim constituída conduz a fenomenologia a uma fundamentação da doação de significado na condição primeira evidente de qualquer ato significativo, a consciência como um transcendental (cf. p. 173). A consequência disto será, nos termos da autora, “um solipsismo metodológico” (p. 175). Apesar de todos os esforços em contrário, a constituição quer da intersubjetividade, como se vê na conhecida 5ª *Meditação Cartesiana*, quer do mundo da vida, na *Crise das Ciências Europeias*, ficarão sempre devedores em última instância de uma doação de sentido por parte do ego transcendental.

Por seu turno, em paralelo com o empreendimento de Husserl, Frege ou Wittgenstein buscam eliminar o problema da falta de validade da linguagem comum condicionando o sentido, e a referência a ele associada, a uma estrutura lógica da linguagem como função proposicional, o que conduz, como Sofia Miguens refere, a diversas outras dificuldades, pelo menos em número de três.

Ou, em primeiro lugar, somos conduzidos à hipostasiação de novas entidades alegadamente platónicas ou mitológicas, como será o caso do sentido (*Sinn*) segundo

Frege (cf. p. 155), perdendo-se a vantagem justamente do carácter empírico e verificável da linguagem.

Ou, em segundo lugar, à impossibilidade de falar com sentido da maior parte dos temas que importam à filosofia e, de modo ainda mais grave, da mesma estrutura lógica pela qual se fala de alguma coisa, como no *Tractatus*. Isto é-nos recordado na de resto tão estimulante exposição do pensamento de Cora Diamond, sob a forma de uma questão sobre “como podemos lidar com o facto de as distinções lógicas incorporadas nesta linguagem não poderem ser elas próprias objeto de pensamentos?” (p. 377) A relação essencial de figuração entre a linguagem e os factos não pode ser figurada, mas somente mostrada. E assim, o eminentemente pensável e dizível, as próprias condições do falar com sentido, não podem ser ditas, mas somente mostradas. Mas esta recondução ao carácter somente *mostrável* do sentido não dá afinal – seja-nos perdoada a expressão, – dialeticamente, razão a Husserl, que também entendia o significado como algo de mostrável, e não essencialmente enunciável na linguagem?

Ou ainda, em terceiro lugar, aprendemos no Excurso sobre Bertrand Russel que “a ideia básica de Russel será que o sentido de um termo simples é o objeto no mundo extralinguístico por ele representado: compreender o sentido de um termo simples é saber qual o particular do qual ele é o nome” (p. 158), saber este que é obtido por “contacto” (*acquaintance*). Questões aqui seriam, como é possível uma entidade como o “sentido” ou a linguagem, “contactar” com um objeto material, dito exterior? Este contacto parece ser uma metáfora relativamente grosseira para um processo, afinal oculto, que não pode ser pensado ou descrito. Como é possível explicar um processo cognitivo através do acesso a um particular exterior que não se pode conhecer senão por meio desse mesmo processo cognitivo? Teremos porventura de concluir que este processo cognitivo se tem de explicar antes a si próprio – o que corresponde, grosso modo, a algumas das conclusões da *Fenomenologia do Espírito* de Hegel, recuperadas hoje pelo pragmatismo de Robert Brandom ou pela crítica do célebre mito do dado por W. Sellars e J. McDowell.

Em geral, mereceria maior questionamento se esta última posição não correspondesse a tomar o conhecimento, conforme Hegel caracteriza e critica como dividido entre uma componente constituída pelo pensamento, que é simples forma, componente que deve ser completada por uma outra, que tem de ser tomada de algo “exterior” ao “esquema conceptual”, uma matéria empírica. O pensamento é então somente formal e o conteúdo, aquilo que se quer conhecer, um acrescento estranho. E uma vez que conteúdo empírico e forma lógica estão por definição separados, sem ligação determinada entre si, nenhuma verdade se pode encontrar através de tais procedimentos.

Sobretudo por via dos autores referidos, daquela que é por vezes chamada escola de Pittsburgh, ou de autores como Robert Pippin, parece ter passado o tempo em que a simples menção de Hegel era considerada nos meios analíticos uma conflagrada falta de educação. Poder-se-á passar, por isso, a algumas questões sobre Hegel, conforme o lugar a ele conferido na *Leitura da Filosofia Contemporânea* que fazemos com Sofia Miguens.

Alguns aspetos hoje importantes do pensamento de Hegel, como a sua crítica ao dado ou a sua teoria do reconhecimento intersubjetivo estão expostos de modo muito adequado. Encontramos também uma interpretação válida e bem desenhada da luta pelo reconhecimento na *Fenomenologia do Espírito*. E mesmo para um leitor caridoso, é bastante aceitável, *cum granu salis*, a caracterização geral da *Fenomenologia do Espírito* como “um *patchwork* extravagante de materiais heteróclitos” (p. 83). Entretanto, a crítica a Hegel que o considera um antikantiano romântico, inveterado restaurador do que a metafísica teve de pior, fica aquém das qualidades filosóficas que levaram à necessidade sentida, ao longo de quase todo o séc. XIX, quer no espaço inglês, quer alemão, de livrar-se do hegelianismo, o que aliás se repetiu em alguns momentos importantes do séc. XX francês, com Deleuze, Lyotard ou Derrida, por exemplo.

Deveria sublinhar-se, por outro lado, que Hegel dificilmente pode ser enquadrado como um pensador historicista, conforme caracterizado nos capítulos iniciais da obra. De facto, nem parece colocar a história no centro do seu pensamento, nem entender a história com base numa teleologia metafísica. A história é apenas um momento do espírito objetivo, nomeadamente ao nível das relações externas do estado, e a teleologia, bem vistas as coisas, só se aplica a uma compreensão retrospectiva e coerente do passado. Uma leitura caridosa ponderará as alternativas disponíveis para pensar a história. E, eventualmente, poderá concluir, com Hegel, que a alternativa de a pensar como sem qualquer sentido não é filosoficamente mais adequada. Tão-pouco parecerá mais promissora a alternativa de a pensar conforme faz Heidegger, o que Miguens claramente caracteriza (cf. pp. 212, 220), como a história de uma perda de sentido, onde nada acontece de novo além de uma crescente desorientação do pensar, para quem a modernidade nada significa (cf. p. 210) ou nem sequer existiu alguma vez. Ou como faz Adorno (parentesco heideggeriano que Sofia Miguens igualmente sublinha (cf. 217n.), para quem a história não é mais do que uma pré-história mítica, uma sucessão de violência em crescendo até conduzir finalmente, como nos recorda a autora a propósito de Agamben, aos *Konzentrationslagern* enquanto matriz da sociedade ocidental moderna. Perante este último, o absurdo metafísico hegeliano deve aparecer como bastante mais razoável e inofensivo, nomeadamente para as verdadeiras vítimas. Ou parecer mesmo mais suportável do que a versão de Foucault, com uma história de paradigmas de poder e violência relativamente incomensuráveis entre si. Ou que o pensamento dito descolonizador, de culpabilização indefinida e sem remissão, da nossa consciência moderna, por uma história entendida antes de mais como uma sucessão de genocídios. Perante as alternativas, buscar algum sentido para a história passada, que conduziu até à nossa própria consciência contemporânea, não é necessariamente somente má metafísica.

Neste domínio, igualmente deveria acentuar-se que o sistema de Hegel pode ser visto não principalmente como o desdobramento de um espírito, metafísico ou teológico, em duas subdivisões, a natureza e a história. Isto acontece na juventude do autor, e disto se encontram ainda sem dúvida traços na *Fenomenologia do Espírito*,

conforme Miguens corretamente recorda. O “sistema” pode ser também descrito segundo a sequência, aliás sujeita a diferentes combinatórias, Lógica – Filosofia da Natureza – Filosofia do Espírito. Esta visão, mais típica das obras da maturidade do autor, antepõe ao real, como sua condição de inteligibilidade, uma estrutura denominada o “puro pensar”, a Lógica. O real, por sua vez, é composto segundo Hegel pela natureza e pelas instituições culturais humanas, a “segunda natureza”, incluindo arte, religião e filosofia.

Um outro importante ponto de discussão levantado na obra, tanto para uma perspectiva histórica quanto para um questionamento sistemático, é a definição do que é o pensamento segundo a filosofia contemporânea. Além de sublinhar as valiosas sínteses apresentadas por Sofia Miguens acerca de Quine e Davidson nesta matéria, deveríamos perguntar em que medida a concepção de conceito pré-fregeana, presente em Hegel, por exemplo, é “ingénua” ou primitiva, ou seja, o que é o pensamento, ou um conceito, segundo Kant, Hegel e segundo Frege? Em Hegel, ainda mais do que no texto de Kant, não resta qualquer vestígio do que veio a ser posteriormente designado de psicologismo, o qual, como vimos, desempenha um papel importante no desenvolvimento da filosofia contemporânea a partir da segunda metade do séc. XIX.

É certo que o pensamento é ainda entendido por Kant como uma forma subjetiva. Em Hegel, pelo contrário, os conteúdos da Lógica são já explicitamente definidos como “pensamento objetivo”. Hegel, assim como Frege o fará um pouco mais tarde, distingue enfaticamente entre representação [*Vorstellung*] e conceito [*Begriff*]. A representação é somente a forma subjetiva, mental, de uma estrutura objetiva de inteligibilidade do real, conforme Miguens expõe de modo claríssimo. Neste ponto, poderíamos mesmo caracterizar o idealismo de Hegel como se aproximando de um realismo ingénuo, segundo o qual os objetos reais existem tal como nos aparecem na percepção normal e na compreensão corrente ou da ciência empírica, acomodando então sem dificuldade um deflacionismo epistemológico de entidades psicológicas ou mentais em qualquer outro sentido. Aliás, o próprio deflacionismo da epistemologia em geral não deveria parecer de todo estranho ao pensamento de Hegel, para quem o problema do conhecimento é um problema secundário, localizado, ou provisório, e não um problema filosófico decisivo, quer metodológica, quer metafisicamente. O discurso e a compreensão do mundo não são questionáveis de modo fundamental ao nível de um sujeito cognoscitivo, e, menos ainda, de um cérebro a receber importações de uma realidade que lhe é alheia. A questão, conforme Frege, a fenomenologia, e provavelmente toda a filosofia relevante o dirão mais tarde, é de sentido (*Sinn*), significado (*Bedeutung*) ou significação (*Bedeutsamkeit*), e da interrelação entre estes termos. Esta relação não é compreensível por uma “reflexão exterior” – nos termos de Hegel – para a qual o significado que permite falar e pensar acerca do mundo está já constituído a partir uma oposição entre o mundo natural e um sujeito a ele alheio.

Mereceria maior análise a consideração do carácter “ingénua” das posições pré-fregeanas acerca do pensamento, da sua própria definição, e não só em relação ao

psicologismo. Que tipo de objeto é o pensamento? Hegel aceita o caráter judicativo, ou diríamos hoje, proposicional, do pensamento. Mas entende também que o juízo depende do que chama “conceito”. Os conceitos são ‘objetos’ designados por denominações conhecidas quer da linguagem corrente, quer da história da filosofia, tais como “ser”, “essência”, “juízo”, “causalidade”, “teleologia”, “bem”, “conhecimento” ou “ideia”, por exemplo. O conceito expõe-se em juízos, mas investigar o estatuto destes objetos, que Hegel considera “lógicos”, não seria mais tarefa desta discussão acerca de *Uma Leitura da Filosofia Contemporânea*.

O livro de Sofia Miguens é, assim, uma exposição enciclopédica da filosofia contemporânea, cuja leitura prende o leitor até à última página, absolutamente recomendável para consulta, para introdução geral à filosofia contemporânea, para a compreensão da generalidade dos temas nele tratados, bem como para a promoção, em língua portuguesa, de um trabalho, que nos parece altamente enriquecedor no contexto filosófico atual, de cruzamento entre tradições filosóficas que frequentemente se ignoram entre si.

Diogo Falcão Ferrer

Universidade de Coimbra

Faculdade de Letras – DFCI

Unidade I&D CECH

Email: ferrer.diogo@gmail.com

ORCID: 0000-0001-8209-7691

DOI: https://doi.org/10.14195/0872-0851_59_11

INSTRUÇÕES AOS AUTORES

Os artigos são enviados para avaliação através de registo e submissão na Plataforma *Impactum* (UC), em **impactum-journals.uc.pt/rfc/**

Call for papers aberto em permanência.

A Revista Filosófica de Coimbra funciona através de uma Plataforma OJS.

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 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.

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

INFORMATION FOR CONTRIBUTORS

The papers are to be submitted, after registration, at Platform *Impactum* (UC), at the following address: **impactum-journals.uc.pt/rfc/**

Permanent *Call for papers*.

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.

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/dfci/normas_publicacao).

The referees may propose changes to the submitted texts.

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

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 Carvalho
Gonçalo Marcelo
Henrique Jales Ribeiro
Rui Gabriel S. Caldeira

Diogo Falcão Ferrer
Klaus Vieweg

João Maria André

António Manuel Martins