

# Revista Filosófica de Coimbra

vol.19 | n.º38 | 2010

Mário Santiago de Carvalho  
Fernanda Bernardo  
Mário Jorge de Carvalho  
Michael Marder  
Marco Lamanna  
João Carlos Brum Torres  
Gonçalo Marcelo  
Marisa das Neves Henriques

## RECENSÕES

Isabelle DUCEUX, *La introducción del aristotelismo en China a través del 'De Anima'. Siglos XVI-XVII*, México D.F.: El Colegio de México, Centro de Estudios de Asia y África, 2009, 656pp.

Sem podermos, evidentemente, pronunciarmo-nos em relação à tradução que I.D. nos deixa do trabalho do jesuíta italiano Francesco Sambiasi (1582-1649), com a colaboração, para o registo gráfico do converso Xu Guangqi (uma gralha impede-nos de conhecer as datas que balizaram a sua vida), cumpre-nos no entanto assinalar o presente trabalho pela sua importância para a história tão variegada do aristotelismo. Acresce que normalmente é um capítulo omissos nesta história, de maneira errada vista como um fenómeno exclusivamente ocidental. Trata-se da obra *Lingyan lishao* (I.D. traduz por *Humilde Discussão sobre as Questões da Alma*), que ocupa na edição bilingue as pp. 379-656 e que nos interessa também particularmente pelo cruzamento com a história rica da Escola de Coimbra. Além da história dos aristotelismos (o plural é hoje um facto adquirido), como referido, acrescentam a este ponto ainda os seguintes: a translação da filosofia ocidental – *feiluosuofeiya* (no neologismo chinês então cunhado foneticamente) – e a sinologia, é claro. Seja como for, qualquer leitor da nossa Revista compreenderá que a razão principal do acolhimento que damos a este labor da jovem sinóloga francesa Isabelle Duceux, é atinente à dilucidação de um problema que muito nos interessa e acerca do qual já deixámos noutras oportunidades algumas referências. Na verdade, tem-se dito que o Curso Jesuíta Conimbricense (1592-1606) esteve na origem de uma série de traduções para chinês, assim desempenhando o papel invejável de ser talvez a primeira obra de filosofia ocidental a chegar ao Oriente (vd. p. 20, mas também se poderá ler a nossa mais recente monografia, *Psicologia e Ética no Curso Jesuíta Conimbricense*, Lisboa: Edições Colibri 2010, 192 pp). Seria o caso, além do *Lingyan lishao*, de textos como os de Giulio Aleni, também sobre o *De Anima* (incluindo o *Tractatus de Anima Separata*) e sobre os *Parva Naturalia*, com o título *Xingxue cushu*, 1623 (*Breve Esboço do Estudo da Natureza Humana*); de Francisco Furtado, para o *De Coelo et Mundo*, *Huan you quan*, 1628 (*Sobre*

o Céu e a Terra) e para o comentário à *Dialectica*, *Mingli tan*, 1631 (*Investigações sobre os Nomes e os Princípios*); seria talvez ainda o de Alfonso Vagnone que fez idêntico trabalho para a *Ética*, *Xiushen xixue*, 1631 (*Doutrina Ocidental sobre a Cultura Própria*) e para os *Meteorologica*, *Kongji gezhi*, 1633 (*Investigação sobre a composição material dos Céus*). O leitor interessado nesta matéria poderá consultar o artigo de Q. Zhang, «Translation as Cultural Reform: Jesuit Scholastic Psychology in the Transformation of the Confucian Discourse on Human Nature» editado por J.W. O'Malley et al. com o título genérico *The Jesuits. Cultures, Sciences, and the Arts 1540-1773*, Toronto Buffalo London 1999, p. 369, além, é claro, da interessante monografia de R. Wardy, esta mais dirigida ao caso da Dialéctica, *Aristotle in China. Language, categories and Translation*, Cambridge 2000. Ora, em face destas afirmações, com o presente estudo de I.D., estamos em condições de asseverar, sem qualquer dúvida, que *Lingyan lishao* não é uma tradução do *Comentário* de Manuel de Góis sobre o *De Anima* de Aristóteles (1598). Sem nunca ser taxativa na resposta, quando pergunta, no seu longo estudo, “Que ‘De Anima’ os Jesuítas adaptaram para chinês?”, I.D. ainda fala, no entanto, cautelosamente, em “adaptação” e propende para uma relação mais apertado com Tomás de Aquino, e sobretudo com a sua *Suma Teológica* (haja em vista os longos paralelismo feitos na edição bilingue da obra). Parece-nos, contudo, ser possível abandonar-se qualquer qualificativo nos termos de adaptação, para o labor de Sambiasi, e falar-se sem receio de obra original. A introdução da psicologia aristotélica na China não remete só para Sambiasi ou Aleni (1582-1649). Também Nicolau Longobardo (1565-1655) publicou em chinês clássico um *Linghun daoti shuo* (1636), *Dissertação sobre a Alma e a substância do Dao*, sendo necessário, por isso, como adverte I.D. (p. 22), se quisermos compreender a introdução dessa matéria, o exame de todos os títulos, também a fim de aquilatar-mos convenientemente as diversas perspectivas sobre o tema existentes no seio da Companhia de Jesus. No fundamentado estudo introdutório (pp. 15-375), I.D. revela-se conhecedora e boa divulgadora dos transculturalismos subjacentes que justificaram a redacção de Sambiasi, discutindo sobretudo termos como: alma, conhecimento e transcendental (a designação é infeliz, pois se trata sobretudo de Deus, dos seus efeitos, dos seres espirituais e dos bem-aventurados). Antes, porém, I.D. procura facilitar ao leitor o acesso ao texto descrevendo a obra, contextualizando a psicologia no Renascimento e na Contra-Reforma e, depois, abordando em particular três temas filosóficos, a saber: a definição da essência da alma, a alma como noção cognoscitiva e como noção teológica. Depois de citar o *De Ordine* de Santo Agostinho (passagem não identificada por I.D., na p. 387), Sambiasi divide em quatro capítulos o seu tratado: i) a substância da alma (pp. 391- 425); ii) as faculdades da alma (pp. 425-547); iii) a dignidade da alma (pp. 549-591) e iv) o objecto das afecções do soberano Bem (pp. 592-656). De notar a longa digressão de ii) abordando, além das três faculdades,

a memória (com mais desenvolvimento que) a faculdade intelectual, o pensamento e a vontade. Esta divisão, parece-nos evidente, além de não seguir o comentário de Coimbra, também tem o seu quê de originalidade, embora não possamos desenvolver aqui esta nossa suspeita. O trabalho intelectual e erudito de I.D. inclui ainda uma explicação sobre os métodos e os recursos para a tradução, uma conclusão, um glossário (chinês/castelhano), uma bibliografia incompleta e uma cronologia das dinastias chinesas. Não será demais sublinhar-se bem a utilidade destes instrumentos para qualquer ocidental que ignore, quer o texto, quer a cultura e a história chinesas, mas, aqui e ali, falta a I.D. alguma preparação filosófica que a ajudaria a precisar melhor o que estava em jogo no que concerne à interpretação do teor filosófico das teses de Sambiasi, pouco originais. Mas quem, afinal, poderá pedir a uma só pessoa que tudo domine com acribia? Por esta razão só nos podemos congratular com o volume tão bem editado pelo Centro de Estudios de Asia y África do Colégio de México que acaba de prestar à comunidade científica internacional um notável e invejável serviço. E isto sobretudo nesta época como a nossa que tanto propala o ideal da globalização e perante a qual a campanha jesuíta não pode deixar de impressionar vivamente e interpelar, nos seus activos e passivos. Tomando como fonte L. Pfister lemos (p. 27) que num espaço de pouco mais de duzentos anos (1584-1790) foram traduzidos ou compilados cerca de 500 títulos, e se é certo que os temas teológicos predominaram (cerca de 57%), seguem-se a mais de uma centena de trabalhos científicos e a meia centena de textos filosóficos e humanísticos. Aqui o predomínio vai para a geografia e depois para a ética, logo seguidas pela psicologia e pela linguística. O século XVII é compreensivelmente o mais produtivo, mas já no século XVI se publicava em chinês sobre psicologia e ética. Sambiasi é por isso um autor de um trabalho pessoal – um “humilde discurso” – sobre as questões da alma em que se busca assimilar a psicologia de Aristóteles, lida “conservadoramente”, segundo I.D., ao pensamento confucionista. Sobre o bem sucedido desta assimilação, na linha da política defendida por Matteo Ricci, a comunidade científica só se poderá pronunciar após estudos do jaez do que é objecto da presente recensão, debruçados o mais minuciosamente possível sobre a recepção chinesa da obra e nomeadamente pesquisando qual poderá ter sido a compreensão que os letrados confucionistas – no fim de contas os principais destinatários do “discurso” de Sambiasi – poderiam ter tido dos neologismos bizarros e das descontextualizações inauditas! Inauditas? Sem retirarmos importância aos mais actuais desígnios da chamada filosofia comparativa, lembremos a propósito o diálogo que no século passado (1927) o filósofo alemão M. Heidegger entabulou com o japonês T. Tezuka. Enquanto ficamos a aguardar esses esclarecimentos e aprofundamentos não podemos deixar de saudar e devidamente publicitar o relevante esforço de I.D. pela iniciativa da tradução e da edição da monografia que nos permite facilmente ler numa língua ocidental o que fora sempre

ocidental – a filosofia de Aristóteles – mas deveio então oriental. Como já escrevemos noutra lugar, a geografia da filosofia ainda permanece terra incógnita, mas num tempo em que se fala tanto de diálogo de civilizações (ou ainda de multiculturalismo) é curioso saber que os nossos actuais encontros não são tão inéditos assim e, neste particular, e sem escamotearmos, apesar de tudo, as diferenças naturais entre os programas das duas épocas assaz distintas, talvez possamos aprender com os erros e as virtudes daqueles que nos antecederam.

*Mário Santiago de Carvalho*

Fernando BELO, *La philosophie avec sciences ao XX<sup>e</sup> siècle*, L'Harmattan, Paris, 2009, 238pp.

Integrado na colecção *Pour comprendre* da editora parisiense L'Harmattan, *La philosophie avec sciences ao XX<sup>e</sup> siècle* (2009), do filósofo português Fernando Belo, retoma algumas das teses fortes propostas anteriormente nos dois volumes publicados com o título *Le Jeu des Sciences avec Heidegger et Derrida* (L'Harmattan, 2007), servindo assim como mais um complemento ao projecto filosófico já então apresentado. E que projecto é esse? Tal como o próprio título indica, não se trata de uma análise epistemológica, mas sim de fazer uma filosofia *com* ciências, entendida como uma composição de saberes heterogéneos que permita encontrar no trabalho científico recursos para pensar *filosoficamente* (isto é, de um modo integrado) o funcionamento efectivo da pluralidade dos contextos que são objecto de investigação dos diversos saberes especializados das ciências regionais. Neste sentido, a filosofia *com* ciências recupera o problema husserliano da especialização dos saberes e consequente crise das ciências europeias (bem como o seu mote de «regresso às coisas mesmas»), mas segundo uma abordagem fenomenológica que se deixa contaminar pelos efeitos de composição que engendra com as diversas disciplinas sobre as quais se debruça, o que faz com que os motivos e as teses que o autor herda de Husserl, Heidegger e Derrida («os três grandes filósofos do século XX» [§ 188]) passem a exhibir uma operatividade inédita. De resto, F. Belo caracteriza justamente a filosofia *com* ciências como uma fenomenologia, na medida em que esta desvela e dá a ver o funcionamento estrutural das descobertas científicas, ao mesmo tempo que é por elas iluminada. Assim, o fenómeno geral descrito por esta fenomenologia é a *assemblagem* (*assemblage*), definida como «um mecanismo de autonomia com heteronomia apagada» [§ 2] e cujas leis de combinação (em *duplo laço*) e circulação constituem o facto e a especificidade das diversas *cenar* ou campos de investigação a que se dedicam as ciências regionais especializadas. Na medida em que o trabalho fenomenológico aqui