

Revista Filosófica de Coimbra

VOL. 1 • N.º 1 • MARÇO 92

ISSN 0872-0851

MIGUEL BAPTISTA PEREIRA - *Do Biocentrismo à Bioética ou da Urgência de um Paradigma holístico*

AMÂNDIO A. COXITO - *A Crítica do Inatismo segundo Luís A. Vernei*

FRANCISCO V. JORDÃO - *Natureza, Sentido e Liberdade em Kant*

MARINA R. THEMUDO - *Solipsismo. Viagens de Wittgenstein à volta de uma Questão*

JOSÉ REIS - *Sobre o Conceito de Ser*

LUÍSA PORTOCARRERO F. SILVA - *Da Fusão de Horizontes ao Conflito de Interpretações: a Hermenêutica entre Gadamer e Ricoeur*

FERNANDA BERNARDO - *O Dom do Texto: a Leitura como Escrita - o Programa gramatológico de Derrida*

JAEGER, Werner: *Cristianismo Primitivo e Paideia Grega*. Tradução do ingl. de Teresa Louro Pérez. (Colecção: Perfil. História das Ideias e do Pensamento, 6). Lisboa, Edições 70, 1991, 127 p.

Publicadas há precisamente trinta anos, acabam de ser editadas entre nós, com revisão de trad. de Artur Morão, as sete preleções Carl Jackson Newell, que W. Jaeger proferiu na Universidade de Harvard, no ano de 1960, e então anunciadas como se tratando da continuação possível da sua monumental obra, *Paideia. Die Formung des Griechischen Menschen* (Berlim, 1936). Oscilando entre o método da *Quellenanalyse* (e. a. p. 30, 34-38) e uma leitura histórica que procura “encarar a estrutura do pensamento [de um autor] no seu todo e inquirir qual a função que certas ideias fundamentais nele têm” (p. 94), Jaeger procura aqui mostrar, numa linguagem genericamente acessível a um público leigo, como da admirável património comum da “paideia grega” se evoluiu para um novo conceito de “paideia cristã” (lido na Bíblia) nos primeiros séculos do Cristianismo. Para tal efeito, perseguiu o encontro da nova religião com a “cultura grega” na época apostólica (p. 43- 54); na “reflexão filosófica consciente” de Clemente Romano (p. 29- 41); nos Apologistas (p. 43- 54); nos “fundadores da filosofia cristã”, Clemente de Alexandria e Orígenes (p. 67- 91); nos Padres Capadócijs, “edificadores da paideia cristã” (p. 93- 110); ou, por último, em Gregório de Nissa, “pensador por direito próprio”, em quem presume ver a metamorfose definitiva da “paideia grega” (p. 111- 127). A quarta preleção (p. 55-65) resume, rapidamente, o núcleo da tese do A., apostada naturalmente na centralidade da ideia de “paideia” na tradição histórica do espírito grego em geral e entendendo “o desenvolvimento histórico da religião cristã durante os primeiros séculos como um processo de ‘tradução’ contínua das suas fontes [nomeadamente de Platão], visando dar ao mundo uma compreensão e percepção ainda mais fiéis do seu teor” (p. 55). Encontramos no livrinho as mais conhecidas e interessantes leituras do A., entre as quais destacaríamos tão-somente duas: (i) as páginas dedicadas a Orígenes, pensador em quem a redefinição da Paideia serve de estrutura ideológica para o desenvolvimento sistemático de uma teologia cristã com base numa visão básica da história; (ii) e a tese inovadora - em 1937 - segundo a qual a solução ciceroniana no que toca à dimensão epistémica da certeza religiosa prefigura o desenvolvimento da forma latina do Cristianismo (p. 51- 52).

Entre aqueles povos, como o português, que chegam à filosofia pela mão da sua história, segmentos desta há que têm sido manifestamente descurados ao nível da divulgação e do ensino elementar. Estão neste caso, e. g., o Renascimento e, naturalmente, as Patrísticas. É portanto de louvar a iniciativa da edição deste volume dedicado exclusivamente à Patrística Grega (e desejaríamos ver iniciativa idêntica no âmbito da Latina, sugerindo mesmo o nome de J. Pépin, eventualmente até para elucidar a tarefa levantada nas páginas finais deste volume: como é que a paideia grega afectou o mundo latino?) Entretanto, a oportunidade da tradução merece-nos uma brevíssima nota no quanto concerne à política editorial e aos respectivos “boards” científicos. Porque razão optar por um título em alguns pontos já ultrapassado pela mais recente investigação histórica, quando são claramente acessíveis trabalhos de maior fôlego? Alguns exemplos do primeiro caso: W. J. permanece indiferente perante a expressão especificamente criacionista do *logos* detendo-se na sua dimensão escriturística, e portanto ignorando a pertinência da controversa questão da existência de submodelos “alexandrinos”, remotamente filonianos e pré-filonianos; não é pacífico falar-de de uma “partilha” de posição entre Tertuliano e Taciano (p. 53); depois de R. Goulet (*La philosophie de Moïse*, Paris, 1987), tendemos a regredir de Fílon para um sincretismo filosófico pré-filoniano, como o do comentário cursivo ao *Pentateuco* (p. 56); H. Crouzel propôs recentemente (vd. *Origeniana Quarta*, Ed. L. Lies, Innsbruck-Viena, 1987, p. 430) a aplicação da comparação Orígenes-Plotino

(p. 72); a interpretação filosófica de Orígenes divide-se hoje também entre as dimensões física e soteriológica (p. 72); não é de aceitar sem especificação que o Cristianismo ocupou uma forte posição no Império “assim que as perseguições terminaram” (p. 95); além da relação de Agostinho com os Capadócioc estudamos hoje em dia com proveito a relação daquele com Orígenes (p. 126); etc. Depois, mesmo que por razões meramente financeiras se aposte em pequenos trabalhos de divulgação como este, porque não apresentar uma edição com bibliografia actualizada e adaptada ao universo lusófono? Parece-nos lamentável, e. g., que o editor omita os trabalhos de autores portugueses e brasileiros ou que se esqueça de indicar a existência de uma tradução portuguesa da *Paideia* (Lisboa, 1975), uma vez que trinta anos depois esta tradução das preleções de W. J. só interessará aos não especialistas, precisamente aqueles que carecem de informações adicionais. Teria sido desejável acrescentar um índice analítico.

Algumas notas de leitura, para terminar: -p. 18, n. 8, não há razão para entre nós grafar *Libertino* em vez de *Libertinos*, na sequência aliás de Cirenaios, etc...; p. 25, n. 28: deve ler-se “carta” e não “careta de Paulo”; -*ibid.*, n. 29: o trad. poderia ter remetido ao menos para o artigo de J. Pépin no segundo volume da *História da Filosofia* de F. Châtelet, já traduzida entre nós (Lisboa, 1974, p. 15- 48); -p. 49, n. 21: citação incompleta e por isso incompreensível; -p. 82, l. 25: deve ler-se “é na realidade”; -p. 95, l. 20: deve ler-se “e se não”. As restantes gralhas (p. 15, 18, 22, 37, 51, 62, 73, 86) são de correção fácil.

Mário A. Santiago de Carvalho

Daniel O. GAMARRA, *Esencia y Objeto* (Publications Universitaires Européennes. Série XX: Philosophie, vol. 321), Peter Lang, Berna-Francoforte s. Main-Nova Iorque-Paris, 1990, 388 p.

Daniel O. Gamarra [-Caffieri], professor de História da Filosofia Moderna do Departamento de Filosofia da secção de Roma da Universidade de Navarra e do Ateneu Romano da Santa Cruz, acaba de publicar um interessante exame ao modo como, a partir da tradição aviceniana, a pergunta pela essência e pela sua consistência enquanto conhecida se desdobra numa dupla perspectiva: a primeira, relativa à natureza metafísica da essência, a outra, relativa à essência enquanto tema de objectividade. Optando por uma “leitura especulativa da história” (p. 357), com este seu estudo retrospectivo de apreciável poder analítico, este investigador argentino contribui positivamente para a dilucidação daquele duplo desdobramento. De facto, paralelamente ao esclarecimento do *quod quid est* encontra-se a questão do seu conhecimento sendo possível detectar nos autores estudados (Avicena, Egidio Romano, João Duns Escoto, F. Suarez e R. Descartes) uma tradição fundamental comum que dá que pensar precisamente no que toca ao difícil equilíbrio das duas perspectivas perante o problema essencial do fundamento e, portanto, da existência. Se na linha de uma identificável tradição contemporânea se acusa a metafísica da essência de esquecer a existência - (“la metafísica de la esencia (...) no tiene recursos para justificar el alcance real de la afirmación de la realidad”, p. 355) -, além de demarcar, através da polémica histórica da distinção entre essência/existência (p. 64-102), o modo como tal tradição constituiu uma metafísica do objecto (entendido este como “aparecimento mental da essência”) - no prolongamento da temática da *realitas objectiva* de Avicena a Descartes, passando pela distinção suareziana entre realidade formal e realidade objectiva, na “coincidência fundamental”, apesar das diferenças, entre o conceito objectivo de Suarez (p. 214- 36) e a “ideia” cartesiana (p. 269- 304) - o A. acaba