

Revista Filosófica de Coimbra

vol.16 | n.º31 | 2007

Henrique Jales Ribeiro
Fernanda Bernardo
Mafalda Faria Blanc
Jacinto Rivera de Rosales
Jürgen Hengelbrock
Pedro Parcerias
Alexandre Franco de Sá
Thiago S. Santoro

RECENSÕES

Emanuele Coccia, *La trasparenza delle immagini. Averroè e l'averroismo*. Introduzione di Giorgio Agamben. Milano: Bruno Mondadori Editori, 2005, 224pp.

Combinando filologia, história da filosofia e atrevimento especulativo, este provocante livrinho debruça-se sobretudo sobre a interpretação da temática do intelecto do filósofo cordovês Averróis e da sua recepção ocidental latina, enquadrando-as numa muito interessante perspectiva, não só sobre a tradição do comentário e das questões, mas sobretudo da sua força na articulação dos tempos («La potenza dell'intelletto» é a secção mais longa do livro). O seu autor, um jovem investigador formado na Universidade de Florença, foi, por exemplo, responsável pela edição italiana da *Teoria do objecto* de Alexis Meinong (2003) e, mais recentemente, acaba de nos brindar, conjuntamente com D. Calma, com a edição de novos trabalhos no âmbito da história do averroísmo latino (*Les sectatores Averrois. Noétique et cosmologie aux XIIIe-XIVe siècles*, 2006). Ainda que não seja possível fazer coincidir 'averroísmo' com 'monopsiquismo', a ideia mais geral que preside à interpretação que a obra pretende fazer da questão noética é a de que «no comentário (...) a filosofia encontrou a exposição mais apropriada do tempo que é próprio ao pensamento» (p.9). Assim, na impossibilidade da tradição, a doutrina averroísta do intelecto encontra uma impensada actualidade, nas mãos do A., bastante marcado por pensadores contemporâneos, como M. Heidegger, W. Benjamin ou G. Agamben, que o prefaciou. Problema entre linguagem, pensamento e vida humana, a primeira parte do livro III do *Comentário Maior ao De Anima* de Averróis surge-nos inesperadamente como «a mais pormenorizada fenomenologia das paixões que a ontologia medieval (e talvez ocidental) jamais elaborou» (p.85) e também como uma «inversão» do cartesianismo (p.144). Não estranhemos, por isso, ver Fernando Pessoa situado nesta história (p.51-52), do qual se diz «ter restabelecido no nosso século os fundamentos teóricos» do «comentário filosófico» como «um sublime exercício de pensamento *em outra pessoa*». Depois do que disse sobre a fenomenologia das paixões, pena foi que o A. não tivesse tido acesso à tese de J. Gil, *Fernando Pessoa ou a metafísica das sensações* (Lisboa 1987), enquanto elemento bibliográfico de diálogo. Seja como for, porque se trata de «substituir a questão da subjectividade do pensamento pela da medialidade» (p.141) – tema que o A.

acompanha com apreciável conhecimento da tradição averroísta latina (entre os séculos XIII e XX, mas sobretudo até ao século XV) – resulta a transformação da questão do pensamento e do sujeito (neste último ponto, o A. poderia ter confrontado a sua interpretação com os dados críticos da psicologia genética). De facto, pensar, segundo o averroísmo, «não significa tornar-se sujeito de uma ideia, mas conjugar-se ou entrar em composição com qualquer coisa que pode ser pensada e que mesmo no estado de conjugação conserva o carácter de potencialidade» (p.156). Por isso, a noção de sujeito altera-se, tornando-se, mesmo enquanto temática noética, uma questão política (p.183). Isto, porque, se, por um lado, o sujeito existe tão-só nas imagens (*phantasmata*), e por isso jogando-se a cena da relação noética num plano de heterogeneidade – «é no fantasma que o pensamento adquire uma determinação relativamente a um ou a outro Homem e é no fantasma que o determina em relação a uma forma» (p.164) –, por outro, a prática da filosofia sai alterada ou modificada, um «exercício sobre as imagens humanas», um *experimentum imaginis* cujo alcance ainda não foi devidamente avaliado (p.173). Digamos então, para finalizar, que a provocação poética e estética que daqui deriva – à guisa de programa, é certo – não deixou também de se fazer já sentir na forma inteligente, literariamente elegante (e não menos livre ou mesmo libertária) com que o A. dialoga com uma sempre impressionante tradição textual. Uma última nota, apenas para informar que Pessoa não é o único autor português a que o A. faz referência; de forma surpreendente, encontramos também uma invulgar e interessante pista sobre a fractura entre razão e discurso (p.196), no quadro dos *Commentarii Collegii Conimbricensis Societatis Iesu In tres libros de Anima Aristotelis Stagiritae* (Coimbra 1598).

Mário Santiago de Carvalho

Pedro Parcerias, *La pléthore de l'étant: multitude et devenir 'in via Scoti'*, Matosinhos: Edições Fieri, 2006, 95pp.

O A. é doutorado em Filosofia, membro da U.I&D. da Faculdade de Letras da Universidade de Coimbra, LIF, e investigador da Universidade Católica de Lovaina. A presente publicação antecipa, de forma abreviada e num idioma que ambiciona atingir um público mais vasto de leitores, as principais conclusões da sua dissertação de doutoramento, defendida na Faculdade de Letras da Universidade do Porto, antes da publicação, em português (na INCM), da respectiva versão alargada. Como o título deixa perceber, tomando a metafísica virtual de João Duns Escoto (vd., por exemplo, *Revista Filosófica de Coimbra* 25, 2004, pp. 95-128), a obra propõe-se escrever 'sobre' a ontologia, na acepção em que se desdobram virtualidades, intensidades, novos conceitos e enunciados, de uma maneira que ultrapassa o motivo escotista, na sua mera acepção historiográfica, mas ambiciona ser-lhe fiel na edificação de um pensamento plural. O A. está, portanto, longe de qualquer subserviência à história da filosofia como mera arqueologia. Diga-se, por isso mesmo, que estamos perante uma leitura exigente,

assaz singular, um projecto ‘in fieri’ do que pretende vir a ser uma nova ontologia, dita «primitiva». Sirvam-nos as próprias palavras da conclusão para ilustrar o que acabámos de dizer, mas também para elucidar o título da monografia, na medida em que uma breve recensão o permite (p.93): «Assim, a metafísica enquanto ontologia é a ciência do ente enquanto multidão e enquanto devir na sua intimidade, porque o conceito de ente como indiferente primitivo é, desde sempre, sobreposição multitudinal de singularidades intensivas que se compõem entre si. E, como todo o conceito possível toma a sua possibilidade da compossibilidade com o conceito de ente, todo o conceito é invadido pela multidão e pelo devir: todo o conceito é invadido pela plethora do ente que resiste continuamente no seu ‘devir-outro’ e enquanto que ‘devir-outro’». Depois desta citação, o mínimo que se pode dizer é que, estando quase cada um destes vocábulos semanticamente sobrecarregado, o leitor deve estar sempre prevenido para a surpresa de uma acepção pessoal, mas sempre sistemática, mais sintética do que analítica, por isso só compreensível na medida em que se respeitar a especulação do A. e sobretudo o seu diálogo ou a sua apropriação do que resta pensar no pensado filosófico como uma «máquina conceptual» em funcionamento (p.15). O ridículo em que caem certas críticas tão ingénuas a projectos como este, que privilegiam a síntese e o sistema, moldados numa linguagem adequada ao que (se) pensa, advém do simples facto de se ignorarem ou desprezarem as prevenções acabadas de notar. Gostaríamos de saudar, por fim, o aparecimento da Editora Fieri que, pelo perfil da publicação, parece aspirar a um lugar deveras singular no espaço editorial português.

Mário Santiago de Carvalho

Sascha Salatowsky, *‘De Anima’*. *Die Rezeption der aristotelischen Psychologie im 16. und 17. Jahrhundert* (Bochumer Studien zur Philosophie Bd 43), Amsterdam Philadelphia : B.R. Grüner 2006, 407pp.

Resultante de uma tese defendida em 2004 perante a Universidade Livre de Berlim, a presente monografia insiste na necessidade de uma nova inquirição sobre o lugar que o *De Anima* de Aristóteles ocupou nos séculos XVI e XVII, particularmente tomando em consideração as suas tradições comentarísticas antigas e medievais (alexandrinismo, neoplatonismo, averroísmo e tomismo), a fim de se perceber toda a «complexidade» e «subtileza» da recepção da obra, em particular em duas situações geográfico-culturais distintas: Lutero, Melancton, o luteranismo e em menor parte o calvinismo, por um lado (pp. 35-131 e 283-372); o sector católico, por outro (pp. 133-281). A partir disto é fácil topar com a assimetria material da indagação, que se compreende perfeitamente, mas, em qualquer caso, por razões óbvias, iremos de seguida privilegiar sobretudo as referências que mais directamente nos dizem respeito, o sector católico e, acima de tudo, todo o diálogo interpretativo que a A. achou por bem encetar com o primeiro Curso dos Jesuítas Conimbricenses, designadamente, os Comentários

ao ‘De Anima’ e (em parte) à ‘Physica’ (no ‘Index Nominum’ referidos como ‘Collegium Conimbricense’). Sob este último aspecto, será preciso já fazer notar que a monografia da A. passa a constituir a mais completa leitura do Comentário ao ‘De Anima’ dos Jesuítas de Coimbra, assim superando, quer o artigo de Banha de Andrade («Teses fundamentais da Psicologia dos Conimbricenses» in Id., *Contributos para a História da Mentalidade Pedagógica Portuguesa*, Lisboa 1982, 99-141), quer a tese de J. Benigno Zilli (*Introducción a la Psicología de los Conimbricenses y su influjo en el sistema cartesiano*, Xalapa 1960). Além destes dois trabalhos – que a A. desconhece – apenas se poderiam ainda indicar as contribuições, não menos parcelares, apesar de relevantes em aspectos precisos, que passamos a enumerar: D. Des Chene, *Life’s Form. Late Aristotelian Conceptions of the Soul*, Ithaca London 2000; E. Kessler, «The Intellective Soul» in Ch.B. Schmitt & Q. Skinner (ed.), *The Cambridge History of Renaissance Philosophy*, Cambridge 1988, 512-516; H.J. Müller, *Die Lehre vom Verbum Mentis in der spanischen Scholastik. Untersuchungen zur historischen Entwicklung und Verständnis dieser Lehre bei Toletus, den Conimbricensern und Suarez*. Inaugural-Dissertation zur Erlangung des Doktor grades der Philosophischen Fakultät der Westfälischen Wilhelms-Universität zu Münster (pro manuscripto), Münster 1968; A. Simmons, «Jesuit Aristotelian Education: The ‘De Anima’ Commentaries» in J.W. O’Malley et al. (ed.), *The Jesuits. Cultures, Sciences, and the Arts 1540-1773*, Toronto Buffalo London 1999, 522-537. Já noutra lugar tivemos a ocasião, e a propósito de um problema particular, a teoria das paixões, de evidenciar como pôde a filosofia moderna ter partido de uma leitura do aristotelismo (vd. «Des passions vertueuses ? Sur la réception de la doctrine thomiste des passions à la veille de l’anthropologie moderne» in J.F. Meirinhos (ed.), *Itinéraires de la Raison*, Louvain-la-Neuve 2005, 379-403). Perseguindo idêntico propósito – mas leia-se, v.g. (p.1), «Descartes tritt den Stagiriten mit Füßen» – a A. visará, quanto a si, evidenciar a extraordinária relevância do *De Anima* na passagem do século – haja em vista a fixação do conceito *Anthropologia* (se bem que para um período um pouquinho posterior, apraz-nos lembrar aqui a publicação das nossas colegas de Lisboa M^a.R. Sanches e A.V. Serrão, *A invenção do ‘Homem’: Raça, Cultura e História na Alemanha do séc. XVIII*, Lisboa 2002) – na explicitação de um percurso, tão europeu, qual o da ultrapassagem da filosofia do espírito de Aristóteles pela filosofia da subjectividade, cartesiana (p.5). Falar de «filosofia do espírito» em Aristóteles não é só uma cedência fácil à escola berlinense da história da filosofia, mas, sendo-o também em certa medida, é sobretudo a ilustração de como os universos problemáticos do *intellectus possibilis* e *intellectus agens* culminam (v.g. no título de G. Gutke, *Habitus primorum principiorum seu Intelligentia*, 1625) numa articulação das disciplinas da Lógica, da Metafísica e da Noologia promotora de uma autêntica filosofia do espírito. Para o conseguir, a A. esforçou-se por ler com cuidado um número impressionante de textos e autores, de áreas confessionais bem diferentes, como dissemos já, rapidamente contextualizados em termos do debate, quer mais remota (pp.13-20), quer mais proximamente (pp.20-28). Impossível seria subestimar toda a importância da tradição luterana

no quadro da tradição aristotélica, podendo indicar-se aqui, um outro testemunho bibliográfico, embora para um capítulo filosófico distinto, o ponto bibliográfico de G. Frank, «Die zweite Welle der Wiederaneignung des 'Corpus Aristotelicum' in der frühen Neuzeit: die ethische und politische Tradition – ein Forschungsbericht», in *Bulletin de Philosophie Médiévale* 44 (2004) 141-54. *De Anima* III 4 e 5 são obviamente textos de centrais no debate que ocupa a monografia ao em exame, quer logo na «teologia radical» de Lutero, quer na «psicologia ecléctica» de Melanchton, ambos em diálogo pessoal com as diversas tradições de Alexandre e de Simplício, e ambos operando, diferentemente também, com a distinção capital entre filosofia e teologia na determinação da questão da (i-)mortalidade da alma. Notemos que uma dada indistinção epistemológica era apanágio da tradição e daí, portanto, a importância do reclame luterano «Fides non est regulis seu verbis philosophiae adstricta aut subiecta, sed est inde libera» (vd. p.129, n.385). Esta tese da liberdade da teologia relativamente à filosofia (Lutero) encontrava o seu antípoda natural na afirmação da liberdade da filosofia em relação à teologia (Simão Pórcio e Jacob Zabarella) e não terá sido alheio a este confronto o retrocesso de certa teologia luterana (Jacob Martini, Sigismund Evenius, Martin Leuschner) ao «tomismo jesuíta» que nunca fora alheio a uma «cristianização do aristotelismo». Dispensando-nos aqui de qualquer particularização atinente à variedade de soluções luteranas e calvinistas, neste domínio (v.g. em Balthasar Meisner ou em Abraham Calov a filosofia contrapõe-se à teologia não 'ratione essentiae' mas 'ratione existentiae'), também elas não isentas do barroquismo formal das apesar de tudo preciosas distinções filosóficas que encontramos no espaço católico, voltemo-nos então para o universo cultural que nos está mais próximo e para o qual a A. contribuiu de maneira original, embora não sem mácula (v.g. ignora-se que as edições portuguesas não publicavam o texto grego), no capítulo 3, «A psicologia no aristotelismo renascentista católico», desde logo afirmando «Der spanische, portugiesische und italienische Renaissance-Aristotelismus des 16. Jh.s vereint in sich Altes und Neues, Tradition und Fortschritt» (p.133). Para a demonstração desta fusão, que já havia sido posta em relevo, em termos gerais para o aristotelismo, pelo incansável Ch.B.Schmitt, concita a A. os nomes de Fonseca, Pereira, Suárez, Toledo, os autores do Curso Jesuíta de Coimbra, obviamente, e, do lado do humanismo «italiano»: J. Zabarella, «einer der luzidesten Aristoteliker aller Zeiten» (p.135); o trabalho editorial de Isaac Casaubon; o comentário ao *De Anima* de Julius Pacius; o avanço da tendência exegética neoplatónica, graças a Nicolau Vernia; a consequente platonização do aristotelismo, por Simão Pórcio; ou ainda, nesta sede, Agostinho Nifo, Marcantonio Zimara, Marcantonio Genua e Pedro Pomponazzi. Quem alguma vez se tiver dado ao trabalho de folhear o *Comentário ao De Anima* de Manuel de Góis reconhecerá com facilidade alguns destes nomes «italianos» citados pelo jesuíta português, que a A. lê (conjuntamente com Toledo), primeiro, filiando-se nas observações de A. Simmons, quanto à reconstrução racional da psicologia, e nas de D. Des Chene, para o combate ao averroísmo; depois, articulando a sua *scientia de anima* como fundamento da filosofia especulativa (p.152), partilhando Góis expressamente a

palavra délfica do «conhece-te a ti mesmo» na esteira de Alexandre e de Zabarella. Não obstante esta partilha, enquanto este último preconizava que o objecto dos livros *De Anima* seria o corpo animado, os jesuítas dirão antes ser ele a alma enquanto princípio de animação de todos os corpos; noutra lugar (p.181) explicar-se-á que a partilha não se insere no quadro de uma teoria (neoplatónica) da *participatio*, mas (aristotélica) da *similitudo*. O segundo problema analisado é o respeitante às faculdades da alma, seja no quadro do debate em torno da unidade da alma, seja no referente às partes da alma e suas localizações no corpo. No entanto, como facilmente se compreende dada a perspectiva da tese, a A. dedica maior atenção ao conceito de alma humana (racional), tratado nos seguintes contextos de indiscutível relevância: a polémica averroísta; a determinação da alma humana como ‘*substantia spiritualis*’; as «fenomenologias do espírito humano»; teorias da intencionalidade; essência e função do intelecto agente; o processo do conhecimento natural e científico. À primeira vista, poderá não parecer lógico o encadeamento dos seis tópicos e também não se aceitaria sem mais a afirmação de Des Chene, de que a A. partilha (p. 180), segundo a qual a questão da alma racional se impõe sobre qualquer outra; já noutra oportunidade, embora nas páginas desta mesma Revista – 11 (2002) 389-419 –, pusemos em evidência a vastidão e complexidade do mundo da alma sensível no *Comentário* de Góis. Em qualquer caso, em todo o percurso, apreciámos sobejamente a minúcia da investigação e o seu bem informado quadro teórico. Veja-se, v.g., o tratamento dispensado à diferença entre ‘forma informans’ e ‘forma assistens’ – um episódio averroísta da disputa entre alexandrinistas e tomistas sobre a verdadeira «*ratio philosophandi Aristotelica*» (p. 195) – ; a questão sobre a unidade e pluralidade do espírito; a ainda mais sensível interpretação sobre a imputada «mudança categorial» dos jesuítas (p. 213), posto que passam do plano epistemológico com que *De An.* III 4, 429^a21sg. era interpretado, também por Zabarella, ao plano ontológico do espírito inorganicamente considerado; a pormenorizada e bem atilada discussão em volta das teorias post-tomistas da intencionalidade; a superação da psicologia pela metafísica, teologicamente condicionada; o conseqüente debate sobre a imortalidade da alma; ou, finalmente, a implicação (ou o que designaríamos antes por ‘retorno’) da epistemologia ou dos textos da *Physica*, sobretudo para elucidar os vários patamares do conhecimento, propondo aqui os jesuítas de Coimbra uma conciliação (*Ausgleich*) entre as soluções escotistas e tomistas (p. 273). Ora, entre as mais de 104 referências e/ou citações, como neste último caso, que conseguimos contabilizar, à obra de Manuel de Góis, algumas dizem respeito às marcas da obra portuguesa no universo alemão reformado (pp. 288, 325, 327, 330, 335, 337, 345, 352-3); outras ao seu carácter seminal (pp. 13-16); outras ainda à sua absoluta contemporaneidade ou actualização (pp. 20, 31, 105, 134); a maioria, por fim, a matéria de interpretação (pp. 94,134, 180 e 235-6 por omissão, 139 por erro, 149 por conjectura não provada, 153-4, 160, 173-80, 185-96, 204-7, 210-15, etc.). Assinalemos, para acabar esta já longa mas justificada notícia, dois pontos. Um primeiro, para sublinhar confrontos entre Toledo e Góis (pp. 175, 212, 225-6, etc.); já nos debruçámos também sobre este campo, embora

limitadamente, no estudo que publicámos em Pamplona, no ano transacto, sobre o intelecto agente. Um segundo ponto, para contestar ser possível ver na solução jesuíta conimbricense, como pretende a A, um qualquer averroísmo criacionista, «como se o carácter espiritual extrínseco da alma intelectiva sobreviesse à maneira da ‘forma assistens’» (p. 249); espantando-se por ver que os nossos jesuítas empregam os mesmos textos que Averróis sobre esta matéria, ela vê aí uma contradição, sendo a «dupla definição» deles «de alma como ‘forma informans’ e ‘substantia spiritualis’ em parte alexandrina, em parte averroísta, finalmente e simultaneamente tomista» (p. 250). Já para nós, a questão prende-se sobretudo com o diálogo contextualizado com António Bernardo – que a A. despreza injustificadamente – sem que haja, por isso, qualquer «absurdo» numa eventual «diferença ontológica» entre a mortalidade do intelecto possível e a imortalidade do agente (p. 279, mas veja-se no entanto 245). Sobre este último ponto chega quanto dito, já que num estudo que acabámos de dar ao prelo em Genebra pudemos dar as achegas necessárias à temática! Uma derradeira palavra, pois, para testemunhar que, além do indiscutível interesse que a obra representa, enquanto contribuição original para um dos momentos mais altos da filosofia portuguesa, ela não deixará também de constituir um marco para os futuros estudos sobre a filosofia dos séculos XVI e XVII italiano e alemão.

Mário Santiago de Carvalho