

REVISTA DE HISTÓRIA DAS IDEIAS

Volume III



INSTITUTO DE HISTÓRIA E TEORIA DAS IDEIAS
FACULDADE DE LETRAS
COIMBRA 1981

O COMPÊNDIO DE LÓGICA DE M. DE AZEVEDO FORTES E AS SUAS FONTES DOUTRINAIS

INTRODUÇÃO

No ano de 1744, apareceu em Lisboa uma obra intitulada *Lógica racional, geométrica e analítica*, escrita por Manuel de Azevedo Fortes e oferecida ao público com o esclarecimento sugestivo de se tratar de uma «obra utilíssima e absolutamente necessária para entrar em qualquer ciência e ainda para todos os homens que em qualquer particular quiserem fazer uso do seu entendimento e explicar as suas ideias por termos claros e inteligíveis» (1). O seu autor exercia então o cargo de engenheiro-mor do Reino, ostentando ainda outros títulos sonantes, tais como: cavaleiro da Ordem de Cristo, membro da Academia Real da História e sargento-mor dos exércitos de Sua Magestade. Este indicativo de aparato mundano não deve, porém, levar-nos a concluir que estamos perante um simples «curioso» em matérias de filosofia. Com efeito, A. Fortes tinha estudado na Universidade de Alcalá de Henares e no Colégio de Plessis, em França, vindo por fim a leccionar filosofia na Universidade de Siena, antes do seu regresso definitivo a Portugal (2).

A obra a que nos referimos, como o título indica, está dividida em três partes, das quais só a primeira pode designar-se propriamente por «lógica», dado que a segunda e a terceira versam sobre matérias de geometria e de álgebra, respectivamente. Por isso, apenas a *Lógica racional* será aqui objecto do nosso estudo.

(1) M. DE AZEVEDO FORTES, *Lógica racional, geométrica e analítica*, Lisboa, Oficina de J. A. Plates, 1744.

(2) Sobre a biografia de A. Fortes, ver A. A. DE ANDRADE, *Manuel de Azevedo Fortes, primeiro sequaz, por escrito, das teses fundamentais cartesianas em Portugal*, «Actas do XIII Congresso da Associação Portuguesa para o Progresso das Ciências», t. VII, Lisboa, 1950, pp. 255-263.

Antes de mais, este compêndio merece uma menção muito especial por ter sido a primeira obra de lógica escrita em língua portuguesa. Os motivos deste procedimento vêm expressos no Antelóquio (prólogo): «Se nos perguntarem a razão por que escrevemos na nossa língua materna (...), responderemos (...) que, como escrevemos para os militares e que nem todos sabem a língua latina, foi preciso falar-lhes no seu idioma, de que temos exemplo nas outras nações (...)» (1). Este procedimento integra-se, aliás, no propósito de defesa e de ilustração do idioma pátrio, segundo uma tendência deslatinizante, muito generalizada na época (2). A esse facto não é estranho o objectivo de divulgação científica, bem expresso na literatura setecentista. Foi certamente por isso que A. Fortes, como engenheiro militar, escreveu a sua obra sobretudo para os colegas de profissão, «para poderem satisfazer cabalmente as suas obrigações, dirigindo com os (...) preceitos [da lógica] os actos do entendimento e os movimentos da vontade» (3). Daí a finalidade pragmática do compêndio e também as suas limitações, factos estes que iremos em breve comprovar (4).

A questão que mais importa evidenciar diz respeito ao significado histórico-filosófico da obra de A. Fortes em face da concepção da lógica instaurada a partir do Renascimento e perante as novas ideias filosóficas surgidas na Europa desde o século XVII. No campo propriamente lógico, a influência prevalecte é a dos autores de Port-Royal; mas, para além dela, estão claramente documentadas as influências cartesiana e empirista, o que confirma que estas doutrinas tinham entre nós, na época, uma certa audiência. Quanto ao cartesianismo, existem mesmo dados suficientes para comprovar que «o século XVIII português está todo pleno de Descartes» (5), que era conhecido e discutido inclusivamente nas escolas públicas dos jesuítas, a par de Gassendi e de Newton, entre outros, sem que isso implicasse um desvio substancial face à meta-

(1) M. DE AZEVEDO FORTES, *ob. cit.*, Antel., pp. [XIII-XIV].

(2) Cfr. L. A. Verney, *Verdadeiro método de estudar*, carta V, ed. de A. Salgado Júnior, Lisboa, Livraria Sá da Costa, 1950, vol. II, pp. 3-4).

(3) M. DE AZEVEDO FORTES, *ob. cit.*, p. [V].

(4) No entanto, o autor, um pouco imodestamente, acreditava que, se a obra fosse vertida para latim, poderia ser usada nas escolas particulares e nas universidades, ainda que para tanto necessitasse de ser corrigida e aumentada (*idem*, p. [XIV]).

(5) A. A. DE ANDRADE, *Descartes em Portugal nos séculos XVII e XVIII*, «Brotéria», Lisboa, 51 (1950), p. 436.

física aristotélico-tomista (1). Por seu lado, o empirismo de Locke teve também em Portugal alguma expressão, nomeadamente nos domínios da teoria política, da pedagogia, da filosofia em geral e da teoria do conhecimento, ainda que, no último caso, ela se tenha revelado «raqútica e anémica» (2).

Ao debruçarmo-nos sobre a obra em questão, o nosso propósito foi acima de tudo mostrar a amplitude e o significado dessas influências. Mas, adoptando tal perspectiva, não nos colocámos ao nível de uma história da filosofia meramente erudita, reduzindo a doutrina estudada à pluralidade das suas fontes e esquecendo a sua individualidade própria. Se é certo que o pensamento de A. Fortes é desprovido de espírito criador e de coerência interna, isso não impediu que, a seu respeito, tivéssemos tentado levar o mais longe possível uma atitude «compreensiva», e não apenas «explicativa».

A NATUREZA DA LÓGICA

1. A análise da natureza da lógica em A. Fortes e da respectiva filiação doutrinal ficará facilitada se, desde já, indicarmos as características que esta disciplina apresenta em *La logique ou l'art de penser*, vulgarmente designada por «lógica de Port-Royal», que A. Fortes, significativamente, considera como «excelente livro (...), onde acharão, com muita perspicácia e clareza, tudo o que podem desejar e que o seu autor mais difusamente tratou» (3).

A intenção dos autores de Port-Royal era ensinar em pouco tempo o que havia de mais útil na matéria lógica, «como as regras das figuras, as divisões dos termos e das ideias, algumas reflexões sobre as proposições» (4), deixando de lado outros temas mais complexos e sem

(1) D. M. GOMES DOS SANTOS, *Para a história do cartesianismo entre os Jesuítas portugueses do século XVIII*, «Rev. Port. Filos.», Braga, 1 (1945), pp. 27, 29, 33.

(2) J. DE CARVALHO, Introdução ao *Ensaio philosophico sobre o entendimento humano*, de J. LOCKE, Coimbra, Bibl. da Universidade, 1950, p. 64; cfr. p. 43. Sobre as influências de Locke no campo pedagógico, ver J. FERREIRA GOMES, *Martinho de Mendonça e a sua obra pedagógica*, Coimbra, Univ. de Coimbra, 1964, cap. III, pp. 131-147.

(3) M. DE AZEVEDO FORTES, *ob. cit.*, I, Apênd., p. 150.

(4) A. ARNAULD e P. NICOLE, *La logique ou l'art de penser*, Discours I, ed. crítica de P. Clair e F. Girbal, Paris, P.U.F., 1965, p. 22.

interesse, como aqueles que, na lógica tradicional, se estudavam nos prolegómenos, bem como os referentes aos universais, às relações, ao «ens rationis», às segundas intenções e muitos outros (1). Esta simplificação é aconselhada pela experiência, ao mostrar que «entre mil jovens que estudam a lógica não existem dez que saibam dela qualquer coisa seis meses após terem concluído os seus cursos» (2), precisamente porque se trata de assuntos demasiado abstractos e aparentemente sem utilidade prática. Por isso mesmo, impunha-se expurgar a lógica dos seus temas mais abstrusos e, por outro lado, mostrar a sua importância para as ciências e para a vida moral (3).

A constituição deste tipo de lógica exigia uma atitude crítica face à lógica das escolas, adoptando como regra aceitar os elementos positivos dos diversos filósofos, tanto antigos como modernos, considerando «nuns e noutros apenas a verdade, sem abraçar totalmente as ideias de qualquer deles em especial e sem se declarar também completamente contra nenhum» (4). Compreende-se assim que a lógica de Port-Royal não seja intencionalmente anti-aristotélica. Ao contrário, para os seus autores, Aristóteles é dotado de um espírito penetrante e merecedor dos maiores elogios. É a ele que a doutrina lógica quase tudo deve, não obstante alguns pontos confusos dos *Analíticos* (5). Seria por isso injusto condená-lo por tudo quanto escreveu, ainda que não deva ser seguido incondicionalmente, tomando-o como regra da verdade das opiniões filosóficas. Com efeito, a razão humana não tolera ser preterida em favor da autoridade, quando se trata de domínios do conhecimento que ela própria se sente capaz de desvendar (6).

Esta é a regra de ouro que os lógicos de Port-Royal se propõem seguir quando confrontados com as opiniões dos filósofos, tanto antigos como modernos. E é nessa linha de ideias que as categorias aristotélicas são tidas como coisa de pouca utilidade, pois, não possuindo uma base racional, apresentam-se como totalmente arbitrárias, não se lhes podendo atribuir outro fundamento senão «a imaginação de um homem que não teve qualquer autoridade para prescrever uma

(1) *Idem*, pp. 24-25.

(2) *Idem*, Discours II, p. 28.

(3) *Idem*, pp. 29-30.

(4) *Idem*, p. 35.

(5) *Idem*, p. 33.

(6) *Idem*, p. 35.

lei aos outros, que têm tanto direito como ele em dispor de outro modo os objectos dos seus pensamentos, cada qual segundo a sua maneira de filosofar» (1). Assim se explica que a doutrina das categorias mereça somente uma referência sumária (2), o mesmo acontecendo com os cinco predicáveis, pois «é de muito pouco interesse saber que existem géneros, espécies, diferenças, próprios e acidentes» (3). É ainda o imperativo da razão e do bom senso, contra a autoridade e a pedanteria, que determina a simplificação das regras dos silogismos, dado que «devemos examinar a solidez de um raciocínio mais pela luz natural do que pelas formas» (4).

Por fim, nos autores de Port-Royal deparamos com uma lógica que bebe o seu espírito em Descartes, pela constante chamada de atenção para a vigilância do pensamento, pelo apelo ao «bom senso», às ideias claras e distintas e à luz natural da razão. Estamos aqui perante uma adaptação dos ensinamentos da lógica escolástica a objectivos de inspiração cartesiana, o que, parecendo um paradoxo, constitui no entanto a originalidade do tratado (5).

2. Seria sobrevalorizar o compêndio de A. Fortes se tentássemos ver nele uma assimilação e um desenvolvimento pessoal da problemática de Port-Royal. Comprovaremos no entanto que os pontos de contacto são suficientemente numerosos e significativos, de modo a podermos traçar entre as duas obras uma linha de dependência.

Comungando no espírito de Port-Royal, A. Fortes considera Aristóteles o «príncipe dos filósofos» e o «filósofo por antonomásia» (6), a quem se deve o método e as regras da boa demonstração (7), ainda que nem sempre se tenha exprimido com suficiente clareza (8). Foram os escolásticos que viciaram e adulteraram o seu pensamento, seguindo o mau exemplo de Avicena e Averrois (9), pelo que «a filosofia que hoje

(1) *Idem*, I, cap. 3, p. 51.

(2) *Idem*, pp. 49-52.

(3) *Idem*, I, cap. 7, p. 64; cfr. pp. 59-64.

(4) *Idem*, III, cap. 9, p. 205.

(5) R. BLANCHÉ, *La logique et son histoire d'Aristote à Russell*, Paris, Armand Colin, 1970, p. 182.

(6) M. DE AZEVEDO FORTES, *ob. cit.*, Antel., p. [XII].

(7) *Idem*, p. [VIII].

(8) *Idem*, p. [XII].

(9) *Idem*, pp. [X-XI].

se ensina nas escolas não é a mesma que Aristóteles nos deixou escrita» (1). Mas esta simpatia por Aristóteles deve ser entendida com reservas. O ideal de restauração da filosofia aristotélica tinha já dado os seus frutos e os novos tempos estavam agora receptivos a outros tipos de pensamento, profundamente críticos face à tradição. Se o saber dos antigos não era desprezado, era no entanto entendido como uma etapa preparatória da ciência dos modernos, segundo o ideal do progresso característico do Iluminismo: «Porém, em geral não podemos negar o muito que devemos aos antigos, que nos abriram o caminho e nos deram as primeiras luzes do conhecimento. Também não podemos negar que os modernos têm adiantado o nosso conhecimento, de sorte que do século passado a esta parte se tem feito nas ciências maior progresso do que em todos os séculos que tinham precedido; porém, foi aproveitando-se do que os antigos lhes haviam ensinado» (2).

A consciência do progresso do saber, a necessidade de «examinar no tribunal da recta razão» as opiniões recebidas (3) e uma concepção pragmática da filosofia foram as razões que levaram A. Fortes a propor um tipo de lógica diferente da ensinada nas escolas, dado que esta se perde em «inutilidades», «argúcias» e «opiniões em que só têm lugar as ideias abstractas metafisicamente tratadas» (4), para além de que é impossível descortinar a verdade entre tantas doutrinas contraditórias, nomeadamente dos professores de lógica, «divididos em realistas, nominais e integrais» (5).

Desde o início do compêndio que a crítica da lógica escolástica é o tema dominante: «Há muitos anos que tenho reparado no pouco fruto que os estudantes tiram do ano que empregam no estudo da lógica que ordinariamente se ensina nas escolas. E, falando eu com muitas pessoas doutas e de claro juízo, todas convieram em que semelhante estudo mais servia para embaraçar e confundir as nossas ideias do que para aperfeiçoar as operações do nosso entendimento, que é o fim principal da lógica. As mesmas pessoas me asseguram que tudo o que se costumava tratar nas ditas lógicas era fundado sobre ideias vagas e abstractas, movendo delas um grande número de questões ridículas

(1) *Idem*, p. [X].

(2) *Idem*, p. [VII].

(3) *Idem*, p. [VI].

(4) *Idem* p. [IV].

(5) *Idem*, *ibidem*.

e inúteis de entes de razão, universais e categorias, de que se deviam esquecer os que as tivessem sabido, para depois poderem falar com os outros homens por termos claros e inteligíveis. Outros me asseguraram que tinham chorado o tempo que haviam inutilmente gastado naquele estudo e que só valendo-se eles da lógica natural — que é a luz da nossa razão, para poderem perceber, julgar e discorrer nas outras ciências — haviam adquirido mais claro conhecimento, ajudados da geometria e de outras partes da matemática, a que se haviam aplicado» (1).

Daí a necessidade de «um novo método de tratar a lógica» (2). O valor modesto do compêndio de A. Fortes mostra que esse objectivo não foi conseguido, ainda que não pensassem assim os diversos censores que, por ofício, tiveram de dar o seu veredicto. Na opinião deles, A. Fortes «apontou o método mais breve e mais útil» para a lógica (3), tornando-a «sucinta e fácil» (4), o que permite ao entendimento poder «explicar as suas ideias por termos claros, próprios e inteligíveis» (5); enfim, as maiores qualidades do compêndio seriam «brevidade, clareza e escolha (...), sem a menor confusão e com óptima distribuição das matérias» (6), em contraste com as obras correntes sobre idêntica problemática.

As opiniões desses censores têm, porém, um fundo de verdade, ao reconhecerem que a matéria lógica oferecida pelo compêndio se apresenta extremamente simplificada. Podemos comprovar que assim é, referindo-nos, antes de mais, aos temas cuja simplificação o próprio A. Fortes justifica:

1 — As categorias são reduzidas a duas, a substância e o modo da substância, à boa maneira cartesiana, mas provavelmente sob inspiração directa dos lógicos de Port-Royal (7). E, se a classificação aristotélica não é totalmente desprezível, também não há motivo para lhe conceder demasiado interesse nem para agitar a propósito dela «várias questões ridículas, que mais servem de atrasar do que adiantar aos principiantes» (8).

(1) *Idem*, p. [I]; cfr. Dedicatória.

(2) *Idem*, p. [IV].

(3) *Idem*, p. [XVII].

(4) *Idem*, p. [XX].

(5) *Idem*, p. [XXIII].

(6) *Idem*, p. [XXV].

(7) Ver A. ARNAULD e P. NICOLE, *ob. cit.*, I, liv. I, cap. 2, pp. 46-49.

(8) M. DE AZEVEDO FORTES, *ob. cit.*, cap. 10, pp. 52-53.

2 — Na classificação das proposições, não se faz qualquer referência às proposições modais, às condicionais, às copulativas e às disjuntivas, para não falar das exclusivas, das exceptivas e das reduplicativas, entre outras, todas elas com um tratamento assegurado nos manuais de lógica escolástica. A. Fortes justifica-se da omissão, dizendo que «todas as vezes que em qualquer proposição se percebe claramente a conformidade, ou oposição, entre o sujeito e o atributo, as mais circunstâncias e variedades facilmente se percebem e distinguem» (1). Mas a verdade é que ele se limita a caracterizar, em resumidas palavras, as proposições universais, particulares e singulares e a repetir a classificação de Port-Royal das proposições em simples e compostas, falando ainda, como subdivisão destas últimas, das «incidentes» (2).

3 — As regras dos silogismos são reduzidas a três (não repugnando até reduzi-las a uma só), «porque todas as mais são supérfluas» (3).

4 — As figuras dos silogismos são completamente esquecidas, «não porque tudo seja inteiramente inútil, mas porque pede um laborioso estudo e uma grande aplicação» (4), que se tornam desnecessários se se observarem as regras fundamentais, pelas quais se poderão conhecer com facilidade os defeitos de qualquer silogismo.

Sem pretendermos enumerar todos os casos de simplificação da lógica escolástica, indiquemos no entanto mais alguns exemplos: a supressão radical da problemática sobre os cinco universais, ou predicáveis; a substituição da lógica do conceito por uma teoria das «ideias», com influências, algo confusas, tanto dos lógicos de Port-Royal como de Locke; a ausência de qualquer capítulo sobre a conversão das proposições; o abandono da classificação tradicional dos silogismos (perfeitos e imperfeitos, expositórios, modais, com termos em casos oblíquos, hipotéticos), em favor da classificação de Port-Royal (simples e conjuntivos), mas omitindo todo o desenvolvimento doutrinal destes autores; a redução a uma simples página da teoria aristotélico-escolástica da demonstração científica; o desconhecimento absoluto da

(1) *Idem*, liv. II, cap. 2, p. 90.

(2) *Idem*, pp. 88-91; cfr. A. ARNAULD e P. NICOLE, *ob. cit.*, II, caps. 5-10.

(3) M. DE AZEVEDO FORTES, *ob. cit.*, I, liv. III, cap. 4, p. 109; cfr. pp. 110-111.

(4) *Idem*, p. 111.

tópica e do silogismo dialéctico; a supressão dos clássicos temas formais das «*proprietates terminorum*», que, embora expurgados das suas minúcias abstractas desde a época do Renascimento, não deixaram de ser estudados por autores da Segunda Escolástica.

A justificação genérica para este procedimento apresenta-a A. Fortes na introdução à «lógica contenciosa», que serve de apêndice ao seu compêndio: «Na lógica racional, que deixamos escrita, não tratamos de um grande número de questões que se costumam tratar em algumas escolas e que de nada podem servir para adiantar o nosso conhecimento, antes são a maior parte delas mais capazes de confundir as nossas ideias do que de as aclarar» (1).

Perante o que deixamos escrito, seria dizer muito pouco se concluíssemos que a lógica de A. Fortes não é formal. Pelos seus objectivos, ela é abertamente hostil ao formalismo, com a conseqüente recusa em analisar seriamente as formas e as leis mais gerais do pensamento. E não deixa de ser significativo que o pouco que existe de matéria lógica seja sistematicamente esclarecido por exemplos concretos, extraídos da experiência quotidiana. A única vez que aparece uma fórmula esquemática é a propósito da opposição das proposições, «ainda que seja mui pouca a sua utilidade», na opinião do nosso autor (2).

Consequentemente, embora pareça paradoxal, o traço mais saliente deste compêndio é a pouca importância que atribui à lógica, como tal. O acento tónico é posto sobre a natureza desta disciplina enquanto *arte*, «que com várias regras e preceitos dirige e aperfeiçoa as operações do nosso entendimento» (3). Por isso, ela não é teórica, ou especulativa (contemplativa), mas prática, «porque não contempla as operações do nosso entendimento, como elas são em si mesmas, mas enquanto são dirigíveis e se podem aperfeiçoar com as suas regras e preceitos» (4).

Como disciplina prática — isto é, enquanto estabelece regras para atingir a verdade —, a lógica é então normativa, como a moral. A sua caracterização como ciência normativa é um dos indicativos do psicologismo da época.

(1) *Idem*, Apênd., p. 139; cfr. p. 147.

(2) *Idem*, liv. II, cap. 3, p. 92.

(3) *Idem*, liv. I, cap. 2, p. 5; cfr. Apênd., pp. 139-140, 142, 143.

(4) *Idem*, p. 142.

3. O carácter psicologista da lógica de A. Fortes é susceptível de mais amplas considerações. Na perspectiva psicologista, o objecto da lógica é o *pensar*, enquanto faculdade anímica, e não o puro domínio dos pensamentos. O psicologismo é um facto comum a todas as épocas, mas aparece acentuado a partir do século XVII e nomeadamente nos autores de Port-Royal, ao conceberem a lógica como a «arte de pensar». Mais que isso, a lógica tende a reivindicar para si o estudo de todos os factos psicológicos que possam explicar a génese e a natureza dos conceitos, dos juízos e dos raciocínios. É o que acontece, por exemplo, quando os mesmos autores procedem à análise do amor próprio, do interesse e da paixão, como causas que induzem os homens em falsos juízos (1).

A inclusão na lógica de uma temática alheia à sua natureza formal é justificada pelos autores de Port-Royal do seguinte modo: «Basta que uma matéria nos seja útil para nos servirmos dela, considerando-a não como estranha, mas como própria. É por isso que se encontrarão aqui uma quantidade de coisas sobre a física e a moral e quase outras tantas sobre a metafísica, naquilo que é necessário saber acerca dela (...). Tudo o que serve à lógica lhe pertence» (2). A doutrina é invocada contra Pedro Ramo e os ramistas, para os quais — em conformidade com a «lei da justiça» — cada ciência deverá incidir rigorosamente sobre o seu objecto específico, não confundindo o seu domínio com o de outras ciências (3).

Mas vejamos como se passam as coisas em A. Fortes. Um texto elucidativo esclarece-nos que «o objecto principal desta arte são as faculdades da nossa alma — memória, entendimento e vontade» (4). Mas a explanação da doutrina leva-nos a concluir que também as outras funções psíquicas fazem parte do objecto da lógica. A razão invocada é que esta disciplina não se propõe apenas estabelecer certas regras para bem perceber, bem julgar e bem discorrer, mas também descobrir as causas do erro, para corrigi-lo (5). Ora, o erro tem como causa principal o mau uso que se faz da liberdade (o que pressupõe

(1) A. ARNAULD e P. NICOLE, *ob. cit.*, III, cap. 20, pp. 260-274.

(2) *Idem*, Discours I, p. 24.

(3) Ver W. S. HOWELL, *Logic and Rethoric in England, 1500-1700*, 2.^a ed., New York, Russel & Russel, 1961, pp. 151-152.

(4) M. DE AZEVEDO FORTES, *ob. cit.*, I, liv. I, cap. 2, p. 5.

(5) *Idem*, p. 6.

um vício da vontade) (1) e como causa próxima os sentidos e as paixões (2). Deste modo, o âmbito da lógica inclui também a moral, entendida à maneira de Descartes, como uma reflexão sobre a vontade e as paixões. Compreende-se, pois, que A. Fortes tenha escrito: «Não se diga que a moral é outra parte da filosofia e que se não deve tratar na lógica, pois tem diferente objecto; a que se responde que todas as ciências têm muitas cousas comuns e reciprocamente se ajudam umas às outras e não é nenhum atentado de que aqui tratemos dos actos da nossa vontade, pela grande afinidade que têm com a lógica racional» (3).

Ao estudo da vontade é dedicado um capítulo completo (4), com uma referência especial ao «livre arbítrio» (por sinal, um dos temas fulcrais da concepção cartesiana do homem); o mesmo acontece com as paixões (cuja classificação é decalcada sobre as seis paixões «primitivas» de Descartes) (5). E integra-se ainda numa problemática psicológico-gnosiológica a análise das ideias em geral (6) e da sua origem (7) (estruturada, embora muito genérica e livremente, sobre a lógica de Port-Royal e o *Ensaio sobre o entendimento humano* de Locke). Por seu lado, a sensação e a imaginação são objecto de um desenvolvimento semelhante (8), assim como as operações e as ideias intellectuais, designadas por «operações do entendimento puro» (9). Final-

(1) «De que se segue que julgar mal é um vício da nossa vontade, porquanto o nosso entendimento foi feito para entender; e, quando entende bem, julga bem (...)» (*idem*, liv. II, cap. 1, p. 88). A doutrina é de inspiração cartesiana. Descartes, na *IV Meditação*, explica o erro pela intromissão da vontade no domínio do entendimento. As faculdades que concorrem para a formulação dos nossos juízos (o entendimento e a vontade) são em si mesmas sem defeito: o entendimento percebe infalivelmente tudo aquilo que é percebido clara e distintamente e a vontade é também perfeita. Mas, dado que esta pode abalar-se a todos os domínios, não tendo limites no seu exercício, ultrapassa muitas vezes o próprio entendimento, levando este a julgar sobre coisas de que não tem ideias claras e distintas.

(2) *Idem*, I, liv. I, cap. 2, p. 7.

(3) *Idem*, Antel., p. [III].

(4) *Idem*, liv. I, cap. 9, pp. 47-51.

(5) *Idem*, cap. 8, pp. 41-47; cfr. R. DESCARTES, *Les passions de l'âme*, em «Oeuvres et Lettres», ed. de A. Bridoux, Paris, Gallimard, 1949, pp. 588 ss..

(6) M. DE AZEVEDO FORTES, *ob. cit.*, I, liv. I, caps. 3 e 4, pp. 10-19.

(7) *Idem*, cap. 5, pp. 19-26.

(8) *Idem*, cap. 6, pp. 26-36.

(9) *Idem*, cap. 7, pp. 36-41.

mente, são da mesma natureza as matérias expostas nos capítulos sobre a formação das ideias universais abstractas e o modo de conhecer por abstracção (1), sobre a origem das ideias de infinito, de tempo, de espaço e de duração (2) e sobre a génese dos primeiros princípios e axiomas (3).

Toda a problemática que acabámos de referir ocupa cerca de metade do compêndio de A. Fortes. Isso indica até que ponto a sua doutrina lógica está eivada de psicologismo — e no pior sentido da palavra. O relativo desinteresse dos historiadores contemporâneos pela lógica pós-renascentista reside precisamente na sua índole psicologista, com o acolhimento de temas extralógicos e o consequente empobrecimento da problemática formal (4).

O TEMA DO MÉTODO

1. Não se circunscrevem aos pontos até aqui focados as influências de Port-Royal sobre o compêndio de A. Fortes (o mesmo acontecendo quanto às influências cartesiana e empirista). Mas são ainda as primeiras que, de momento, nos propomos acentuar. Quase no início do compêndio, deparamos com as seguintes palavras: «Na mesma *Lógica racional*, que dividimos em quatro livros — que correspondem às quatro operações do nosso entendimento, que são perceber, julgar, discorrer e ordenar —, tratamos do método em quarto lugar (...)» (5). As três primeiras partes, como é evidente, reproduzem a divisão tradicional dos tratados de lógica, mas a última é uma inovação, cujas origens remontam à época do Renascimento. Este facto, pelo seu interesse histórico-filosófico, exige que lhe dediquemos algumas linhas.

O problema do método preocupou já os dialécticos renascentistas — pelo menos um século antes de Descartes —, a ponto de a palavra «methodus» aparecer profusamente em títulos de publicações da época,

(1) *Idem*, cap. 11, pp. 55-63.

(2) *Idem*, cap. 12, pp. 63-69.

(3) *Idem*, cap. 13, pp. 69-75. É de referir que a enumeração dos axiomas (*idem*, pp. 72-75) é decalcada sobre os lógicos de Port-Royal (cfr. A. ARNAULD e P. NICOLE, *ob. cit.*, IV, cap. 7, pp. 321-322).

(4) Entre esses historiadores, indicamos, por exemplo, I. M. BOCHENSKI, *Historia de la lógica formal*, ed. de M. Bravo Lozano, Madrid, Ed. Gredos, 1967.

(5) M. DE AZEVEDO FORTES, *ob. cit.*, Antel., p. [XV].

sobretudo de natureza didáctica (1), ainda que o seu sentido não fosse muito claro (2). Esta questão do método estava estreitamente unida à lógica «tópica» característica do Renascimento e, mais concretamente, à doutrina da «inventio» e do «iudicium», as duas partes fundamentais em que essa lógica costumava dividir-se, por influência dos *Tópicos* de Cícero (3). A «inventio» é a operação que se propõe «encontrar» os argumentos mais adequados para demonstrar uma tese ou refutar as opiniões contrárias; o «iudicium» consiste em «colocar» esses argumentos de uma maneira coerente, tendo em vista o fim pretendido. Ora, esta segunda operação é que constitui propriamente o *método*.

Os autores renascentistas mais vinculados à tradição aristotélica distinguiam no entanto os conceitos de «ordo» e «methodus», referindo o primeiro ao processo de dispor os conhecimentos de uma maneira mais fácil e racional, enquanto ao método era atribuída a função de constituir efectivamente a ciência (4). Mas os «dialécticos» da linha de Melanchton, e especialmente da de P. Ramo, tendiam a considerar como sinónimos os termos «ordo» e «methodus», designando um e outro apenas o processo de sistematização didáctica dos conhecimentos, segundo um sistema orgânico, sem relação com a pesquisa da verdade. Por outro lado, em P. Ramo o método assim concebido revestia uma estrutura monolítica, supostamente conforme à ordem natural, ao prescrever que, na transmissão do saber, se deve caminhar do mais geral para o mais particular (5). E o geral de que se parte

(1) É esclarecedora a este respeito a lista de trinta e oito títulos de obras do século XVI fornecida por N. W. GILBERT, *Renaissance Concepts of Method*, 2.^a ed., New York, Columbia Univ. Press, 1963, Apêndice.

(2) Essa palavra e outras afins, como «via», «ratio», «ordo» e «modus» eram usadas para designar quer o conteúdo de uma disciplina, quer um certo modo de investigar e de ensinar (*idem*, p. 69), em que o moderno conceito de «eficiência» não aparece ainda afirmado, pelo menos com uma existência independente (W. J. ONG, *Ramus: Method and the Decay of Dialogue*, Cambridge (Massachusetts), Harvard Univ. Press, 1958, p. 225).

(3) CÍCERO, *Topica*, II, 6. A divisão é depois retomada por BOÉCIO, *In Topica Ciceronis*, P.L., vol. 64, col. 1045, C.

(4) A. CRESCINI, *Il problema metodologico alle origini della scienza moderna*, Roma, Ed. dell'Ateneo, 1972, pp. 31-32.

(5) «Methodus igitur doctrinae est dispositio rerum variarum ab universis et generalibus principiis ad subiectas et singulares partes deductarum, per quam tota res facilius doceri percipique possit» (P. RAMO, *Dialectici commentarii tres auctore Audomaro Talaeo editi*, Lutetiae, 1546, p. 83). Cfr. W. J. ONG, *ob. cit.*, pp. 254-257.

identifica-se com um elemento ou um princípio geralmente aceite, não ultrapassando o nível da opinião comum e, portanto, sem garantia de validade científica.

A superação da doutrina metodológica dos renascentistas — e especialmente da de P. Ramo — está bem expressa em Descartes. Em primeiro lugar, para Descartes o conhecimento baseado no costume, ou nas opiniões correntes, é duvidoso e erróneo (1). Para além disso, o conceito cartesiano de método refere-se exclusivamente a uma teoria da investigação, cuja ideia dominante é a do estabelecimento de uma ordem de pesquisa, análoga à ordem matemática, pela qual, a partir de quantidades conhecidas, se chega a quantidades desconhecidas, que têm com as primeiras relações determinadas (2). Fica assim superado o conceito de método como doutrina da transmissão do saber, mas também todos os pressupostos da metodologia tradicional, que opera relacionando entre si conceitos de extensão e de compreensão diferentes, sem chegar a conhecimentos verdadeiramente novos. Sobre a lógica tradicional, escreve Descartes que «os seus silogismos e a maior parte dos seus outros ensinamentos, mais do que para ensinar, servem antes para explicar a outrem as coisas que já se sabem, ou até, como a arte de Lullo, para falar irreflectidamente do que se ignora» (3).

Daí a necessidade de «procurar um outro método» (4). Este criticismo fornece o contexto para a apresentação das célebres quatro regras que devem controlar toda a pesquisa científica, a terceira das quais prescreve expressamente que, nesse processo, é indispensável começar «pelos objectos mais simples e mais fáceis de conhecer, para subir pouco a pouco, como por degraus, até ao conhecimento dos mais complexos» (5). Este procedimento representa, portanto, um contraste com o método ramista de exposição e, de um modo geral, com o dos lógicos do século XVI, mesmo quando estes se referem ao método como pesquisa do saber. Com efeito, neste caso, as coisas de que se

(1) R. DESCARTES, *Discours de la méthode*, IV, texto e coment. de E. Gilson, Paris, J. Vrin, 1947, p. 32; *Meditações sobre a filosofia primeira*, I, intr., trad. e notas de G. de Fraga, Coimbra, Livr. Almedina, 1976, pp. 105-106.

(2) F. ALQUIÉ, *Descartes: l'homme et l'oeuvre*, Paris, Hatier-Boivin, 1956, pp. 23 ss..

(3) R. DESCARTES, *Discours de la méthode*, II, p. 17.

(4) *Idem*, p. 18.

(5) *Idem, ibidem*.

parte, sendo as mais simples e as mais conhecidas para nós («notiora nobis»), são também, por isso mesmo, as mais próximas da sensação (1). Ora, é precisamente o contrário que se verifica na concepção cartesiana do método. Para Descartes, as naturezas simples que constituem os primeiros elementos do saber são intuídas por um acto puramente racional; e se elas se dizem «mais fáceis de conhecer» não é porque exijam do espírito um mínimo de esforço, mas porque o seu conhecimento é requerido para o conhecimento do resto: a sua anterioridade refere-se à ordem da dedução (no sentido cartesiano), na qual os elementos aparecem dispostos a partir dos mais certos e mais evidentes, segundo um critério racional (2).

Nesta questão do método, os lógicos de Port-Royal revelam um retrocesso em relação a Descartes: não insistindo embora no puro didactismo dos ramistas, retomam no entanto a perspectiva dos aristotélicos do século anterior (3).

Na quarta parte de *La logique ou l'art de penser*, intitulada «De la méthode», são apresentadas duas espécies de método: a análise (ou resolução, ou invenção) e a síntese (ou composição), também designada por «método de doutrina». A primeira tem como fim descobrir a verdade; a segunda destina-se a transmitir essa verdade aos outros (4).

Sobre a análise, as considerações são muito breves e em geral inspiradas na regra XIII das *Regulae ad directionem ingenii*, de Descartes. Na investigação do saber, a análise preocupa-se em resolver questões, que podem ser de palavras ou de coisas. Estas últimas reduzem-se a quatro espécies principais, consoante a pesquisa caminhe dos efeitos para as causas, das causas para os efeitos, das partes para o todo, ou do todo para as partes (5). A análise inclui assim processos meto-

(1) «Quod, ut intelligas, adverte duplicem esse ordinem in disciplinis: unum inventionis, quem artium inventores sequuntur, incipientes ab iis quae sunt sensibus propinquiora et magis familiaria; alterum auscultationis, sive accuratae doctrinae, quae cum tradatur a praeceptore — ut ab eo iam omnia quae docet perfecte assecutus est — semper procedit ab iis a quibus caetera pendent, ut ex principiis et causis demonstrat effecta» (P. DA FONSECA, *In libros Metaphysicorum Aristotelis*, t. I, lib. I, cap. 2, q. 2, s. 8, Roma, 1577, p. 135).

(2) E. GILSON, em R. DESCARTES, *ob. cit.*, pp. 207-209.

(3) W. S. HOWELL, *ob. cit.*, pp. 358-359.

(4) A. ARNAULD e P. NICOLE, *ob. cit.*, IV, cap. 2, pp. 299-300.

(5) *Idem*, pp. 300-301.

dológicos que os escolásticos designavam por diferentes nomes (1), mas cujo objectivo é, em qualquer caso, «passar sempre do que é mais conhecido ao que é menos»; com efeito, «não existe verdadeiro método que possa dispensar-se desta regra» (2).

O importante e fundamental neste processo é que a questão a resolver seja concebida «clara e distintamente», evitando toda a precipitação do espírito (3), caminhando depois «por degraus» desde os conhecimentos particulares aos mais gerais (4). É nesta linha de ideias que os lógicos de Port-Royal consideram vantajoso observar, na investigação da verdade, as célebres quatro regras que Descartes refere no *Discurso do método*, com a reserva de que o verdadeiro método «consiste mais no juízo e na natureza do espírito do que em regras particulares» (5). Nisso mostram-se coerentes com o seu conceito de lógica, como uma arte que, para além das fórmulas verbais, ensina a *pensar* melhor (6).

No entanto, esta doutrina metodológica só imperfeitamente coincide com a de Descartes. Nomeadamente, a afirmação de que a análise procede das coisas particulares para as universais é um compromisso com a tradição escolástica, fundada em Aristóteles. Não é esse de facto o pressuposto do método cartesiano, em que as inferências são de tipo matemático, concedendo uma importância primordial às relações e não ao encadeamento dos conhecimentos segundo um grau de maior ou menor extensão.

O outro método — de composição, ou de doutrina — é o mais importante (7) e, ao contrário do anterior, parte das coisas mais gerais e mais simples para as menos gerais e compostas, evitando assim a repetição constante dos mesmos dados (8). O princípio é também esco-

(1) Ver, por exemplo, P. DA FONSECA, *Institutionum dialecticarum libri octo*, lib. VII, cap. 39, intr., estab. do texto, trad. e notas por J. Ferreira Gomes, Coimbra, Univ. de Coimbra, 1964, pp. 600 e 602.

(2) A. ARNAULD e P. NICOLE, *ob. cit.*, IV, cap. 2, p. 304; cfr. p. 303.

(3) *Idem*, p. 301.

(4) *Idem*, pp. 304-305.

(5) *Idem*, p. 305.

(6) Referindo-se aos lógicos de Port-Royal, R. Blanché (*ob. cit.*, p. 183) escreve: «la vraie logique se moque de la logique, c'est-à-dire que la logique du jugement se moque de la logique de l'esprit, celle qui on enseigne dans les écoles, la première étant sans règles».

(7) A. ARNAULD e P. NICOLE, *ob. cit.*, IV, cap. 3, p. 306.

(8) *Idem, ibidem*.

lástico e temos um bom exemplo dele nos autores do Curso Filosófico Conimbricense (1). Mas é visível também — e sobretudo — a influência do «esprit géométrique» de Pascal. Para Pascal, a verdadeira ordem consistiria em tudo definir e tudo provar. Se este método ideal é impossível (pois implicaria uma petição de princípio), existe no entanto um outro — o método geométrico — que, embora inferior, nem por isso é menos exacto, pois «consiste não em tudo definir ou em tudo demonstrar, nem também em nada definir ou em nada demonstrar, mas em conservar um meio termo, não definindo as coisas claras e evidentes para todos os homens e definindo todas as outras e não provando todas as coisas conhecidas dos homens, mas provando todas as outras» (2). Assim expressa Pascal o alcance e os limites do «espírito de geometria», sobre o qual se baseia em parte a sua apologetica (3).

Ora, na exposição do método de doutrina, os lógicos de Port-Royal principiam exactamente por considerar o método dos géometras, como sendo «aquele que sempre se julgou mais próprio para persuadir sobre a verdade, obtendo a seu respeito a total adesão do espírito» (4). Como em Pascal, ocupam aí um lugar primordial as definições e as demonstrações. E foi através desse método que os géometras conseguiram banir das escolas e dos livros a contestação e a disputa (5). Mas o método tem também defeitos, que dificultam a prossecução do seu fim último (6), que é o conhecimento das ciências humanas e divinas. O tratado de lógica de Port-Royal termina assim com considerações apologeticas, em que a inspiração pascaliana e a platónico-augustiniana sobrepõem a aristotélico-tomista.

(1) Segundo os Conimbricenses, o método de doutrina parte do mais geral para o particular, em obediência ao preceituado por Aristóteles num passo do *De partibus animalium* (I, 1, 639 a, 26-29): se no estudo dos animais principiássemos por considerar cada um deles individualmente, «ver-nos-íamos forçados a frequentes repetições escusadas, todas as vezes que as suas características se encontrassem noutros animais de espécie distinta, sem no entanto admitirem entre eles qualquer diferença específica».

(2) B. PASCAL, *De l'esprit géométrique*, I, em «L'oeuvre de Pascal», cd. de J. Chevalier, Bruges, Bibl. de la Pléiade, 1950, p. 362.

(3) Sobre o tema, ver J. PERDOMO GARCÍA, *La teoría del conocimiento en Pascal*, Madrid, Consejo Superior de Investigaciones Científicas, 1956, pp. 301-313.

(4) A. ARNAULD e P. NICOLE, *ob. cit.*, IV, cap. 3, p. 307.

(5) *Idem*, cap. 9, p. 326.

(6) *Idem*, pp. 325-331.

2. Sobre o problema em causa, as considerações de A. Fortes, no livro IV da *Lógica racional*, são esquemáticas, invertebradas, extremamente reduzidas e, acima de tudo, decalcadas na sua maior parte sobre os autores de Port-Royal. Assim acontece com a definição e a divisão do método e a caracterização de cada uma das suas espécies (1). Mas, de permeio, são visíveis elementos inspirados directamente na filosofia de Descartes, nomeadamente quando, a respeito do processo seguido pela análise, ele é exemplificado com a demonstração da imortalidade da alma, principiando por aquilo que nela é mais conhecido para nós, a saber: «que a nossa alma percebe, julga e discorre e que existe por si, e por consequência que é uma substância cogitante ou inteligente» (2). E é ainda a inspiração cartesiana que está presente nas referências feitas à «precipitação» e à «prevenção», enquanto vícios do entendimento na pesquisa científica (3).

Quanto aos desenvolvimentos dos autores de Port-Royal sobre o «método dos géometras», A. Fortes desconhece-os totalmente. Tal metodologia tinha-se imposto sob o impacto do racionalismo cartesiano, que tendia a afirmar uma ordem única e análoga à ordem matemática. A isso se ligava o «espírito de sistema», ou a tentativa da razão em traçar planos gerais do universo, aos quais os fenómenos deveriam ajustar-se. Nos autores de Port-Royal, como vimos, este método matemático comporta limitações. Em A. Fortes as reservas parecem ser ainda maiores, não obstante a sua adesão, noutros pontos, à filosofia de Descartes. É que a mentalidade iluminista assoma já na sua obra, incluindo, embora difusa e imprecisamente, a influência de Newton, cujas obras físico-matemáticas são exaltadas (4). Ora Newton recusa as «hipóteses» cartesianas na filosofia experimental e, portanto, uma explicação matemática da natureza concebida aprioristicamente. As matemáticas são apenas um meio que, aplicado à experiência, permite calcular rigorosamente os grandes fenómenos cósmicos.

Admitimos que o contacto, embora superficial, de A. Fortes com estes princípios possa justificar a supressão na sua obra de qualquer referência ao método geométrico dos racionalistas. Mas não restam dúvidas de que as suas ideias sobre este assunto eram extremamente

(1) M. DE AZEVEDO FORTES, *ob. cit.*, I, liv. IV, caps. 1-5, pp. 121-131.

(2) *Idem*, cap. 2, p. 123.

(3) *Idem*, cap. 4, pp. 127-128.

(4) *Idem*, Apênd., p. 149.

limitadas e imprecisas, como se comprova pelas hesitações que manifesta quanto ao lugar que, no sistema do ensino, deverá caber à *Lógica geométrica* (1).

O estudo do método em A. Fortes termina abruptamente com o tema da classificação das ciências, à semelhança do que acontece no *Ensaio* de Locke. Mas a doutrina é, fundamentalmente, a da tradição aristotélico-escolástica, embora adaptada aos objectivos práticos visados pelo autor, interessado em esclarecer os seus leitores preferenciais que existe uma arquitectura militar («que fortifica as praças e presídios para segurança dos reinos e dos estados»), uma arquitectura civil («que edifica templos para Deus e palácios para os reis») e uma mecânica («que tem grandemente aliviado o trabalho dos homens com as suas máquinas») (2). Neste apreço pelas novas técnicas transparece uma das características da mentalidade iluminista (3). Mas a introdução de temas desta natureza e, mais genericamente, de uma problemática especial sobre o método nos tratados de lógica, ampliando o campo desta, contaminou-a também com questões que interferiram negativamente na sua natureza formal.

O PROBLEMA DO CONHECIMENTO

1. Ao interesse pelos temas de metodologia na lógica a partir do Renascimento associa-se posteriormente uma preocupação de carácter gnosiológico, como consequência da mudança radical do pensamento moderno no sentido subjectivista. Desde então, os problemas do conhecimento tomam a dianteira na pesquisa filosófica. O fenómeno principia com Descartes, prossegue com os empiristas ingleses, indo desembocar no criticismo kantiano. As referências que atrás fizemos ao psicologismo na doutrina lógica comprovam este asserto.

Em A. Fortes, o problema do conhecimento é essencialmente o problema da origem e da objectividade das «ideias», cujo estudo, como dissemos, vem substituir a análise tradicional do conceito, pois

(1) *Idem*, Antel., pp. [XIV-XV].

(2) *Idem*, I, liv. IV, cap. 6, p. 136.

(3) No campo da engenharia militar, A. Fortes publicou ainda *Representação que devem ter os engenheiros* (Lisboa, 1720) e sobretudo o notável *Engenheiro português* (Lisboa, 1728-1729).

«a lógica artificial (...) é um sistema de reflexões sobre as nossas ideias» (1). E a solução do problema é procurada através de um compromisso entre posições tradicionais, cartesianas e empiristas, segundo uma preocupação eclética de consequências filosoficamente desastrosas.

Antes de mais, a doutrina gnosiológica de A. Fortes assenta numa concepção do ser humano de raiz cartesiana, com a afirmação do dualismo das substâncias — a espiritual e a corpórea —, com diferentes funções: «Examinando eu atentamente se estas funções do espírito e do corpo procedem de um mesmo princípio, que seja somente corpo com diferentes modos, ou somente espírito, e, considerando os modos de uma e outra substância, vejo claramente que não procedem as minhas operações de um só princípio, e assim reconheço em mim duas substâncias inteiramente diferentes e distintas, e da mesma forma são diferentes as suas propriedades» (2). Aderindo à teoria do dualismo substancial, A. Fortes pensava por certo que ela salvaguardava mais claramente a natureza espiritual da alma humana. Esta preocupação de ortodoxia vê-la-emos demonstrada ainda noutros passos.

Pelo que respeita especificamente ao espírito, a evidência da sua existência reveste uma tonalidade cartesiana ainda mais nítida: «(...) e estou tão certo que existe em mim esse espírito, ou alma, que, podendo duvidar de tudo e ainda duvidar se tenho um corpo, não posso duvidar de ter um espírito, ou princípio de inteligência, pelo qual percebo, julgo e discorro; e, se por impossível duvidasse, isso mesmo me certificaria da minha existência, pois sem existir não poderia duvidar» (3).

Ainda decalcando Descartes, as operações próprias desse espírito são identificadas não com o simples pensamento, mas com a totalidade da consciência psicológica: «Entrando com a consideração no interior de mim mesmo, vejo por um conhecimento íntimo e imediato que isto que os filósofos chamam espírito, ou alma, é um acto, que se sente, ou uma substância cogitante e inteligente, que percebe, julga e discorre, que quer, ou não quer, que escolhe e resolve e se determina por si mesma» (4). Quanto ao corpo, também na pegada de Descartes,

(1) *Idem*, liv. 1, cap. 3, p. 10; cfr. cap. 2, p. 5.

(2) *Idem*, cap. 5, p. 22; cfr. p. 23.

(3) *Idem*, *ibidem*.

(4) *Idem*, p. 20.

é definido segundo o modelo mecanicista: «O corpo é esta massa extensa em comprimento, largura e profundidade: e claramente vejo que o meu corpo é uma máquina composta de um infinito número de molas e ressaltos imperceptíveis, fábrica admirável do Criador, disposta e ordenada em todas as suas partes para todas as funções que são próprias ao homem» (1).

Em Descartes, a afirmação da autonomia da substância corpórea deve entender-se segundo a ordem do conhecer, mas não segundo a ordem do ser. Na ordem do conhecimento, a alma e o corpo devem considerar-se à parte, por serem cada um deles objectos de ideias claras e distintas (2). Mas o homem concreto é formado pela união — incompreensível, mas evidente — de uma alma e de um corpo, no qual «não estou apenas alojado (...) como o marinheiro no navio» (3). Também A. Fortes reconhece a evidência dessa relação íntima, comprovada pela «mútua e recíproca dependência das operações destas duas substâncias unidas» (4), atribuindo-a, na base de um vago espiritualismo, «às leis da bondade e sabedoria divina» (5).

Outro problema é o do processo de interacção das duas substâncias. Sobre este ponto, Descartes mantém uma explicação estritamente mecanicista, invocando o papel dos «espíritos animais». A. Fortes aceita também esta doutrina: «Para explicar o maravilhoso comércio que há entre a alma e o corpo, pelo qual de certos movimentos do corpo resultam certos pensamentos na alma e de certos pensamentos na alma se seguem certos movimentos no corpo, devemos saber da anatomia que de todas as partes da cútis do nosso corpo procede um infinito número de fibras e nervos imperceptíveis, que têm o seu princípio no cérebro, cujos diferentes movimentos excitam na alma diferentes sensações» (6). Noutra passo, as reacções nervosas provocadas pelos corpos são expressamente referidas como causa do movimento dos

(1) *Idem*, pp. 20-21.

(2) «(...) tenho, por um lado, uma ideia clara e distinta de mim próprio, enquanto sou apenas uma coisa pensante, não extensa, e, por outro lado, uma ideia distinta do corpo, enquanto ele é apenas uma coisa extensa, não pensante» (R. DESCARTES, *Meditações sobre a filosofia primeira*, VI, p. 207).

(3) *Idem*, p. 211.

(4) M. DE AZEVEDO FORTES, *ob. cit.*, liv. I, cap. 5, p. 24; cfr. p. 26.

(5) *Idem*, p. 23; cfr. p. 24.

(6) *Idem*, p. 23.

«espíritos animais», que, por sua vez, produzem na alma as sensações (1).

2. A concepção que expusemos sobre as relações entre a substância espiritual e a substância corpórea fundamenta a explicação do conhecimento humano. De imediato, vamos transcrever um texto que resume o pensamento de A. Fortes sobre o assunto: «Devemos notar que o homem tem três gêneros diferentes de operações: em primeiro lugar, tem operações inteligíveis, ou intelectuais, inteiramente independentes do corpo e dos sentidos e são modificações da alma puramente espirituais, em que o corpo não tem parte alguma (...); em segundo lugar, tem o nosso corpo orgânico operações e movimentos nos quais a nossa alma não tem parte alguma: por exemplo, ainda que a alma tenha ou não pensamentos, queira ou não queira, o sangue circula nas veias e nas artérias (...); em terceiro lugar, tem a nossa alma operações que dependem juntamente dela e do corpo, como são as operações sensíveis» (2).

A doutrina é manifestamente o resultado da aceitação das teses cartesianas, afirmando, por um lado, a autonomia das substâncias, em virtude da distinção das respectivas ideias, e, por outro, a sua união, comprovada pelo comportamento humano. Daí que a explicação da origem do conhecimento referida no texto não seja essencialmente diferente da que Descartes apresenta, quando fala das ideias inatas e adventícias. Mas já não sucede o mesmo quanto ao problema do valor do conhecimento, como seguidamente mostraremos.

Em primeiro lugar, a consequência imediata do esquema gnosiológico de A. Fortes é a rejeição do empirismo de Gassendi, dada a pretensão deste em restaurar o materialismo epicúreo («porque parece fazer o homem inteiramente corpóreo, dando maior predicamento ao corpo») (3). A refutação das teses deste filósofo, bem como das de Epicuro e Demócrito (4), não está isenta de intenções apologéticas. Em contrapartida, é afirmada peremptoriamente a existência de ideias inatas no espírito, enquanto pode produzir por si mesmo conhecimentos que não dependem da sensibilidade (5). Neste ponto, A. Fortes entra

(1) *Idem*, cap. 6, p. 27.

(2) *Idem*, pp. 28-29.

(3) *Idem*, p. 30; cfr. p. 29.

(4) *Idem*, pp. 29-31.

(5) *Idem*, cap. 7, p. 36.

também em polémica com os empiristas ingleses: «As ideias dos sentimentos interiores da nossa alma, que é inteligível (...), são inseparáveis de nós mesmos e são uma boa parte da nossa essência; segue-se que estas são ideias inatas, contra a opinião de Newton e Locke e de outros ingleses modernos» (1).

Um outro passo elucida-nos que o inatismo professado não é o «inatismo actual», segundo o qual as ideias seriam algo acabado, como coisas que residissem actualmente no espírito e para as quais este se voltasse, contemplando-as. Também a concepção mais característica de Descartes (formulada depois das objecções feitas à sua primeira teoria sobre o inatismo) é a do «inatismo virtual»; neste caso, o que é inato é apenas a «disposição», ou a «aptidão», para produzir ideias, o que acontece no momento da percepção sensível. Em A. Fortes, a crítica do inatismo actual é apresentada do seguinte modo: «Entre os filósofos modernos se disputa mui seriamente se os primeiros princípios são verdades inatas, ou somente requeridas por reflexão. Os que seguem que são verdades inatas, que o Criador infundiu na nossa alma quando a criou, me não parecem fundados em boa razão, porque, sendo verdades inatas, todos os homens igualmente as teriam e se lhes poderia determinar o número, o que é impossível (...). O que nós podemos dizer com certeza nesta matéria é que cada um de nós nasceu com as faculdades e disposições que nos capacitam de formar facilmente as nossas primeiras ideias e de as ajuntar, fazendo delas primeiros princípios, ou primeiras verdades, todas as vezes que a ocasião se apresenta» (2).

Mas as analogias com Descartes, sobre o problema do conhecimento, terminam aqui. Com efeito, A. Fortes afasta-se decididamente da posição cartesiana no que se refere ao valor do conhecimento sensível (resultante da interacção corpo-espírito) propondo-se recuperar as teses empiristas, numa tentativa de conciliação de doutrinas heterogéneas, condenada ao fracasso.

Para Descartes, o conhecimento sensível não produz certeza, por ser obscuro e confuso. Das qualidades sensíveis apenas podemos dizer que são estados psicológicos, mas não que correspondem aos objectos que produzem essas qualidades em nós. É diferente a perspectiva de

(1) *Idem*, cap. 3, p. 13.

(2) *Idem*, cap. 13, p. 71.

Locke, segundo a qual o conhecimento baseado na experiência tem plena validade. Ora a explicação empirista é a que inspira A. Fortes, ao considerar que «as sensações são ordinariamente claras e distintas, sem confusão» (1); conseqüentemente, o conhecimento sensível, no seu domínio próprio, possibilita o mesmo grau de certeza que a razão no conhecimento dos primeiros princípios.

No entanto, os argumentos aduzidos são predominantemente de natureza extra-filosófica e nomeadamente teológica: «Se não estivéssemos certos de conhecer, sem risco de nos enganar, os objectos corpóreos e aquilo que vemos e tocamos não fosse como nos aparece (...), seria tudo no mundo uma aparência vã e enganosa e que Deus não criou a substância corpórea, mas somente quis que nós tivéssemos uma aparência dela, como se fosse cousa mais digna da onipotência divina imprimir nos nossos sentidos uma aparência vã do que efectivamente ter criado o universo» (2); ou então, argumentos do senso comum: «Todo o homem que afirmar que não há certeza alguma naquilo que sabemos pelos nossos sentidos é necessário que confesse que não é sua a mulher com quem é casado, nem são seus os filhos que tem presentes (...). Não sei que haja homem de medíocre juízo que não reconheça o absurdo de semelhante opinião» (3).

É verdade — acrescenta A. Fortes — que os sentidos nos induzem muitas vezes em erro, quando «nos precipitamos a julgar sobre as primeiras aparências» (4). Neste caso, porém, o erro não está nos sentidos, mas no juízo. O que importa, pois, é observar escrupulosamente certas regras que «nos dão inteira certeza daquilo que conhecemos pelos sentidos» (5), embora não tenham aplicação no domínio intelectual, onde «só nos pode fazer certos a razão, clareza e evidência das nossas ideias» (6).

Esta adesão superficial e incoerente a posições empiristas manifesta-se ainda, por exemplo, na definição de «ideia clara», segundo

(1) *Idem*, cap. 6, p. 27.

(2) *Idem*, liv. III, cap. 6, pp. 115-116. A razão teológica transparece ainda deste texto: «É certo que, se pelos nossos sentidos não pudéssemos ter certeza alguma, andaríamos cegos e errados; e seria Deus a causa dos nossos erros, se nós não pudéssemos distinguir um corpo de outro» (*idem*, p. 115).

(3) *Idem*, p. 116.

(4) *Idem*, p. 118.

(5) *Idem*, *ibidem*.

(6) *Idem*, p. 119

uma perspectiva totalmente incompatível com o racionalismo cartesiano: «Uma ideia é clara quando à alma se apresenta o objecto por uma percepção bem regulada, ou por uma sensação» (1); ou ainda na classificação das ideias em simples e complexas (ou compostas) (2), à maneira de Locke, mas que dificilmente se coaduna com os pressupostos fundamentais da filosofia de Descartes.

Finalmente, são ainda de inspiração empirista outras doutrinas reveladoras de uma concepção nominalista da realidade. Assim, referindo-se ao conceito de substância em Espinosa, A. Fortes escreve: «Nós temos mostrado que esta palavra ‘substância’ é um termo abstracto, que se pode aplicar a uma infinidade de sujeitos, e tudo o que existe no mundo é substância; porém, a ideia vaga que a representa não tem realidade alguma. Eu tenho, por exemplo, a ideia de ‘árvore’ e a aplico a um grande número de árvores diferentes, todas reais e determinadas (...); porém, a estas ideias vagas e incompletas nada precisamente lhes corresponde» (3). E, para confirmar, a propósito da questão «se entre as cousas criadas há alguma natureza universal», o nosso autor afirma «(...) que não há no mundo cousa que tenha existência e realidade que não seja única e singular; e assim nada no mundo há que seja universal, nem — como dizem — ‘a parte rei’, nem pelo entendimento. A natureza humana só de algum modo se pode dizer universal pela semelhança dos indivíduos de que se compõe. Esta palavra ‘natureza’ é um termo abstracto, que não tem existência nem realidade alguma e só se pode aplicar a muitas cousas entre si semelhantes; e a natureza humana, que chamam ‘natura ut sic’; fora do conceito é uma quimera» (4).

Não obstante, A. Fortes declarava-se adversário do empirismo, na explicação do conhecimento humano. Vimos isso a propósito das ideias inatas; e podemos comprová-lo ainda a respeito da génese da ideia de «infinito»: «Alguns filósofos modernos dizem que nós adquirimos a ideia do infinito por um grande número de adições repetidas

(1) *Idem*, liv. I, cap. 3, p. 12. Segundo Descartes (*Regulae*, III), uma ideia clara e distinta, apreendida através de um acto intuitivo, é objecto da inteligência pura, mas não dos sentidos. Admitir o contrário seria pôr em causa todo o sistema.

(2) M. DE AZEVEDO FORTES, *ob. cit.*, liv. I, cap. 3, p. 11.

(3) *Idem*, liv. III, cap. 6, pp. 117-118; cfr. J. LOCKE, *An Essay Concerning Human Understanding*, IV, cap. 6, 2.^a ed., London, G. Routledge, s.d., pp. 355 ss..

(4) M. DE AZEVEDO FORTES, *ob. cit.*, Apênd., q. 5, pp. 144-145.

sem fim, como a ideia da imensidade do mundo, a que não podemos assinar limites (...). Estas ideias do infinito, como de um número tal que não possa haver outro maior, de uma distância sem fim, não são a ideia do infinito nem o representam, antes lhe supõem princípio donde se começa a medir, ou a contar. A ideia que nós temos do infinito é determinada e não lhe supomos princípio nem fim e nada lhe podemos acrescentar nem diminuir, porque é ideia do Ente perfeitíssimo» (1).

A doutrina rejeitada é a de Locke, tal como vem expressa no livro II do *Ensaio*. Segundo ela, a ideia composta de «infinito» não é a ideia de um ser transcendente à experiência, mas a ideia de uma quantidade perceptível pelos sentidos, a que acrescentámos indefinidamente quantidades da mesma natureza, sem jamais chegar a um limite (2). Mas, para A. Fortes, a ideia de «infinito» representa um ser suprasensível, apenas apreendido pelo entendimento, como supunha a metafísica tradicional e a própria filosofia cartesiana. Este ponto de vista justifica-se ainda por preocupações apoloéticas, com a consequente denúncia de uma explicação naturalista da ideia de Deus, cuja «causa exemplar é o mesmo Ente perfeitíssimo, a saber, Deus mesmo» (3).

A solução da problemática gnosiológica em A. Fortes apresenta, pois, incongruências desconcertantes. Ao adoptar alguns princípios da filosofia cartesiana, desintegrados do seu contexto metodológico específico, ele renunciou a uma explicação racionalista consequente do conhecimento humano. Os tempos iam antes no sentido do eclectismo e a solução por ele escolhida foi a de conjugar a teoria das ideias inatas com o empirismo de Locke. O amálgama daí resultante significa a afirmação simultânea da autonomia da razão — capaz de extrair de si própria certos elementos fundamentais do conhecimento — e da certeza e evidência dos dados da sensibilidade. Ainda não tinha surgido Kant com a sua síntese superadora dessas tendências antitéticas. A obra de A. Fortes revela como era premente o aparecimento de uma doutrina desse tipo, para pôr cobro à tentação fútil de adicionar verdades dispersas e incompatíveis, que só podia levar à constituição de filosofias amorfas e geradoras de cepticismo.

(1) *Idem*, liv. I, cap. 12, pp. 63-64.

(2) J. LOCKE, *ob. cit.*, II, cap. 17, pp. 145-146.

(3) M. DE AZEVEDO FORTES, *ob. cit.*, liv. I, cap. 12, p. 64.

CONCLUSÃO

Comprovámos no decurso deste trabalho que o compêndio de lógica de A. Fortes é uma obra desprovida de originalidade e filosoficamente modesta, em consonância, aliás, com a crise da cultura portuguesa na época em que foi escrita. Não devemos por isso tomar a sério os elogios despropositados que lhe tece o «qualificador» do Santo Ofício, ao conceder-lhe aprovação, considerando que o seu autor sepultou «no túmulo do esquecimento aqueles que mais venerou a antiguidade e celebrou a fama» (1). Mas a razão desta atitude parece basear-se fundamentalmente na suposição de que a obra em causa «não tem uma letra ou uma sílaba que ofenda a nossa santa fé e bons costumes» (2), embora seja também de recomendar pela simplificação da doutrina lógica.

Verificámos atrás, mais que uma vez, o propósito de A. Fortes em manter o seu pensamento dentro dos parâmetros da ortodoxia. Que ele adoptasse, com alguma extensão, a filosofia de Descartes, isso já não causava na época grandes reparos por parte das autoridades político-religiosas, o que é confirmado pela aceitação cada vez mais ampla do cartesianismo pelos próprios jesuítas, mercê sobretudo do aparato físico-matemático com que ele se apresentava (3). Por outro lado, certas teses cartesianas manifestavam-se até como uma fundamentação de princípios tradicionais de natureza teológica. E terá sido esse o motivo pelo qual A. Fortes aderiu a elas com um entusiasmo de neófito. A única ressalva é que as obras de Descartes «se devem ler com cautela e particular atenção» (4), por conterem «vários erros», que no entanto não são especificados. Ora, esta recomendação é particularmente incisiva no que respeita à leitura de Newton (exceptuando as obras físico-matemáticas) e dos empiristas ingleses, «porque as suas filosofias são pouco seguras na nossa santa fé» (5). A verdade é que, quanto a Locke, a sua gnosiologia — e em especial algumas afirmações concretas — colocavam problemas delicados para a metafísica cartesiana

(1) *Idem*, p. [XXII].

(2) *Idem*, p. [XXIII].

(3) D. M. GOMES DOS SANTOS, *ob. cit.*, p. 33.

(4) M. DE AZEVEDO FORTES, *ob. cit.*, Apênd., p. 149.

(5) *Idem, ibidem*.

e para a teologia dogmática. Estão neste caso os temas da inexistência de ideias inatas, da gênese empírica da ideia de Deus e da possibilidade de a matéria ser pensante. Foi por isso que o *Ensaio* deu ensejo a numerosas censuras de carácter teológico, cujo eco chegou a Portugal e que levaram à proibição da obra (1).

Os reflexos dessas censuras estão bem patentes nas opções doutrinárias de A. Fortes (2). Numa época em que as questões teológicas tinham primazia sobre a especulação filosófica, não é de estranhar que esta tivesse sido posta ao serviço de uma apologética religiosa, à qual se subordinava a coerência interna do sistema. No caso concreto de A. Fortes, este facto é ainda mais compreensível, por se tratar de um intelectual comprometido, pelas suas funções, com uma estrutura político-social e religiosa altamente conservadora, sem com isto pretendermos pôr em causa a sinceridade das suas opções intelectuais.

AMANDIO A. COXITO

(1) Ver, a propósito, os pareceres apresentados à Real Mesa Censória por António Pereira de Figueiredo e Fr. Inácio de S. Caetano acerca do *Ensaio* de Locke, bem como o despacho final, em J. LOCKE, *Ensaio philosophico sobre o entendimento humano*, ed. de J. de Carvalho, Coimbra, 1950, Apênd. D., pp. 200-205.

(2) Para além da doutrina anti-empirista sobre as ideias inatas e a origem da ideia de Deus, há que salientar a posição a respeito da dúvida de Locke sobre a impossibilidade de a matéria ser pensante. Referindo-se ao problema da explicação última do conhecimento, A. Fortes (*ob. cit.*, liv. I, cap. 12, p. 65) escreve que «não se pode dizer que nos veio da matéria, porque é uma cousa cega, sem perfeição nem conhecimento». A dúvida suscitada por Locke punha em causa conceitos intransigentemente defendidos pela metafísica cartesiana e escolástica, sustentando, a primeira, a existência de duas substâncias irreductíveis e, a segunda, que a alma racional não depende da matéria nas suas funções cognitivas. Sobre esta questão, a polémica perdurou até bastante tarde em Portugal, como se conclui do *Discurso sobre o ponto se à matéria repugna o pensar*, de Francisco José da Costa (transcrito em J. LOCKE, *ob. cit.*, Apênd. E, pp. 207-212).