

FILOSOFIA. REVISTA DA FACULDADE DE LETRAS  
SEGUNDA SÉRIE  
35-36 (2018-2019)



**FILOSOFIA**  
REVISTA DA FACULDADE DE LETRAS  
DA UNIVERSIDADE DO PORTO



*Filosofia. Revista da Faculdade de Letras da Universidade do Porto*

Revista fundada em 1970, publicada até 2013 (vol. 30) com o título *Revista da Faculdade de Letras – Série de Filosofia* (1.ª série 1970-1973; 2.ª série, desde 1985).

Volume 35-36 (2018-2019) - DOI: <http://dx.doi.org/10.21747/21836892/fil35>

DIRETOR - EDITOR: José Meirinhos  
(Departamento de Filosofia)

CONSELHO EDITORIAL  
EDITORIAL BOARD: António Braz Teixeira (Lisboa)  
António Manuel Martins (Coimbra)  
Charles Travis (Londres/Porto)  
Daniel A. Di Liscia (München)  
Fátima Rodrigues Évora (Campinas)  
João Rosas (Braga)  
Octavi Fullat (Barcelona)  
Juan Vasquez (Santiago de Compostela)  
Maria de Sousa (Porto)  
Maria Luisa Portocarrero (Coimbra)  
Rafael Ramón Guerrero (Madrid)  
Walter Osswald (Porto)

CONSELHO DE GESTÃO  
MANAGING BOARD: João Alberto Pinto  
José Meirinhos  
Maria Celeste Natário  
Maria Eugénia Vilela  
Maria João Couto  
Mattia Riccardi  
Paula Cristina Pereira  
Paula Oliveira e Silva  
Paulo Jorge Santos  
Paulo Tunhas  
Rui Bertrand Baldaque Romão  
Sofia Miguens

PROPRIEDADE: Faculdade de Letras da Universidade do Porto

DISTRIBUIÇÃO / PERMUTAS: Serviço de Publicações – Biblioteca Central  
Faculdade de Letras da Universidade do Porto  
Via Panorâmica s/n  
4150-564 Porto

ENDEREÇO: Filosofia, Revista da FLUP  
Departamento de Filosofia Faculdade de Letras  
Via Panorâmica s/n 4150-564 Porto (Portugal)

E-MAIL: [filosofia.revista@letras.up.pt](mailto:filosofia.revista@letras.up.pt)

EXECUÇÃO GRÁFICA: Invulgar Artes Gráficas

TIRAGEM: 100 exemplares

ISSN: 0871-1658

ISSN-e: 2183-6892

DEPÓSITO LEGAL: 175913/02

As opiniões defendidas nos artigos são da exclusiva responsabilidade dos seus autores e não representam posições assumidas pela própria revista.

Todos os artigos são submetidos a dupla revisão anónima por pares (*double blind peer review process*).

A revista tem edição impressa e edição online: <http://ojs.letras.up.pt/index.php/filosofia>

Volume publicado com o apoio de:



## Índice

### ESTUDOS / STUDIES

The Consequences of Misology. Socrates' Apology of Discourse in the <i>Phaedo</i> <i>Paulo Alexandre Lima</i> .....	9
A arte Luliana e a recepção medieval dos Tópicos de Aristóteles <i>José Higuera</i> .....	37
The Questions on the <i>Metaphysics</i> attributed to Johannes Rucherart de Wesalia (A Textual Analysis) <i>Daniel A. Di Liscia</i> .....	57
Shakespeare e a Estética Alemã <i>Silvia Bento</i> .....	77
The Eminent Role of Imagination in Burton's Treatment of Melancholy <i>Cláudio Alexandre S. Carvalho</i> .....	107
Heidegger's History of Being and the Phenomenology of 'Other' Cultural Traditions <i>Karilemla</i> .....	137

### RECENSÕES / BOOK REVIEWS

<i>As constituições perdidas de Aristóteles. Fragmentos perdidos das Constituições e fragmentos históricos</i> , tradução de António de Castro Caeiro, Ed. Abismo, Lisboa 2018 (por José Meirinhos) .....	161
Suarez-Nani, T. – O. Ribordy – A. Petagine (org.), <i>Lieu, espace, mouvement: physique, métaphysique et cosmologie</i> (XIIe-XVIe siècles), FIDEM, Barcelona-Roma 2017 (por José Higuera Rubio) .....	170
Vaz, João Machado, <i>Schizophrenia, Minkowski, &amp; Bergsonism</i> , Faculdade de Letras da Universidade do Porto, Porto 2018 (por Susana Oliveira) .....	173
Kind, Amy (ed.), <i>The Routledge Handbook of Philosophy of Imagination</i> , Routledge, New York & Oxford 2016 (por Maria Eduarda Machado) .....	177

Índice onomástico .....	185
Normas editoriais .....	194
Publications Guidelines .....	196
Estatuto editotial .....	198
Editorial Statute .....	201

**ESTUDOS / STUDIES**



PAULO ALEXANDRE LIMA\*

**THE CONSEQUENCES OF MISOLOGY.  
SOCRATES' APOLOGY OF DISCOURSE IN THE *PHAEDO***

**Abstract:** In this article we examine the *Phaedo* section on misology. Socrates tries to identify the nature and origin of μισολογία, as well as its ruinous consequences for the philosophical life. Μισολογία has a disastrous effect on philosophical life, because it consists in hatred of argument and therefore bears the power to undermine the confidence in λόγοι which is the very basis of life devoted to philosophy. Since philosophy is based upon confidence in λόγοι and could consequently be termed a kind of φιλολογία, hatred of argument or μισολογία can be equated with hatred of philosophy. Socrates endeavours to protect philosophy against the dangers of μισολογία. He does this by showing that confidence in λόγοι is the only way to conduct a meaningful life: the philosophical life. He performs an apology for λόγοι, which is an apology for philosophy and a fortiori for his own life: the life of a true φιλόλογος.

**Keywords:** Arguments; Misology; *Phaedo*; Philology; Plato.

---

\* Nova Institute of Philosophy (Ifilnova). E-mail address: plima@fsh.unl.pt.

### **As consequências da misologia. A apologia socrática do discurso no *Fédon***

**Resumo:** Neste artigo, consideramos a secção do *Fédon* sobre a misologia. Sócrates procura identificar a natureza e a origem da *μισολογία*, bem como as suas consequências ruins para a vida filosófica. A *μισολογία* exerce um efeito devastador sobre a vida filosófica, porque consiste no ódio aos argumentos; tem, portanto, o poder de abalar a confiança nos *λόγοι*, a qual é a própria base da vida filosófica. Na medida em que a filosofia se baseia na confiança nos *λόγοι* e, por conseguinte, pode ser designada como uma espécie de *φιλολογία*, o ódio aos argumentos ou *μισολογία* pode ser identificado com o ódio à filosofia. Sócrates esforça-se por proteger a filosofia contra os perigos da *μισολογία*. Fá-lo mostrando que a confiança nos *λόγοι* é o único caminho para viver uma vida com sentido: a vida filosófica. Sócrates leva a cabo uma apologia dos *λόγοι*, a qual é uma apologia da filosofia e *a fortiori* da sua própria vida: a vida de um verdadeiro *φιλόλογος*.

**Palavras-chave:** Argumentos; *Fédon*; Filologia; Misologia; Platão.

### **1. Introduction. Socrates' First Three Arguments and Simmias' and Cebes' Objections to Them. The Effect of Simmias' and Cebes' Objections upon the Audience. Immortality of the Soul and Meaningfulness of Life**

At the very moment when he is about to die, Socrates and his friends decide they will try to find out whether or not the human soul is immortal. There could hardly be a stronger connection between the main theme and the existential circumstances of the *Phaedo*<sup>1</sup>. However, the connection is still stronger than this. Because Socrates has been devoting his life to philosophy and understands philosophy as a way of learning to die in the present life (in the sense of preparing oneself for contemplating eternal truth in an immortal

---

<sup>1</sup> See D. Jacquette, «Socrates on the Moral Mischief of Misology», *Argumentation*, 28 (2014) 5: «It is likely part of the unspoken subtext of Plato's many-layered dialogue that Socrates chooses to address the threat of misology shortly before his death, since it would be not unreasonable to imagine his followers easily becoming misologues through resentment of the kind of argument that seems to have brought Socrates to his final tragic lethal punishment.» Although Jacquette seems to recognise that there is a connection between the main theme and the existential situation of the *Phaedo* (namely, through the topic of misology) we think he misunderstands what the grounds of such connection are. As we shall see more clearly, the main theme and the existential situation of the *Phaedo* are strongly connected not so much because Socrates' imminent death could cause his companions to become *μισόλογοι*, as because the fact that Socrates is about to die leads him and his followers to the question of whether their lives have been making any sense. Contrary to what Jacquette states in the passage quoted, misology does not arise out of resentment at the condemnation of Socrates, but rather out of the fact that the validity of Socrates' first three arguments in favour of the immortality of the human soul is threatened by Simmias' and Cebes' objections.

afterlife), the question whether or not the human soul is immortal amounts to whether or not Socrates' life (a philosopher's life) has any meaning and ultimate justification. In this sense, arguing for the immortality of the soul (which is what Socrates spends the entire *Phaedo* doing) corresponds to an apology for the philosophical life (for Socrates' own life – cfr. 69e3-4)<sup>2</sup>. In other words, it corresponds to an account of the ultimate reason why dedicating one's life to philosophy is not absurd and might constitute a worthy enterprise (in fact, the only worthy enterprise in human life).

In the following paper we will be examining the *Phaedo* section on misology (89d1-91c6). In this section Socrates tries to identify the nature and origin of μισολογία, as well as its ruinous consequences for the philosophical life. According to Socrates in the *Phaedo*, μισολογία has a disastrous effect on philosophical life, because it consists in hatred of argument and therefore bears the power to undermine the confidence in λόγοι which is the very basis of life devoted to philosophy. In other words, since philosophy is based upon confidence in λόγοι and could consequently be termed a kind of φιλολογία, hatred of argument or μισολογία can be equated with hatred of philosophy<sup>3</sup>. In the *Phaedo* Socrates endeavours to protect philosophy against the dangers of μισολογία. He does this by showing that confidence in λόγοι is the only way to conduct a meaningful life (the philosophical life). In other words, in the *Phaedo* Socrates performs an apology for λόγοι, which is an apology for philosophy and a fortiori for his own life (the life of a true φιλόλογος)<sup>4</sup>.

<sup>2</sup> For a similar view, see J. Dalfen, «Philologia und Vertrauen (Über Platons eigenartigen Dialog Phaidon)», *Grazer Beiträge*, 20 (1994) 41, 50; S. Špinko, «*Katharsis katharseôs*: Philosophie als "Flucht in die *logoi*" und als "Reinigung"», in A. Havlíček (ed.), *Plato's Phaedo*, Oikoymenh, Prague 2001, p. 287.

<sup>3</sup> See Jacquette, «The Moral Mischief of Misology», art. cit., p. 2: «Misology, as Socrates explains, by analogy with misanthropy as the hatred of humanity, is the hatred of *logos*, of words, in one sense, but more relevantly of discussion, logical reasoning, and argument.» Jacquette is right in his account of the meaning of λόγος in the composition of the term μισολογία. However, a full account of the term μισολογία requires attention to be given to the fact that μισολογία is the opposite of φιλοσοφία. For philosophy is tantamount to a form of life devoted to λόγοι. Hatred of argument should, therefore, be equated with hatred of a form of life devoted to arguments.

<sup>4</sup> On the importance of the section on misology for the *Phaedo* as a whole, see Dalfen, «Philologia und Vertrauen», art. cit., pp. 35, 37: «In der Verunsicherung und der Enttäuschung, in welche die Zuhörer durch die Einwände des Simmias und Kebes geraten sind, sieht Sokrates die große Gefahr, daß sie das Vertrauen in die Tragfähigkeit der *logoi* verlieren und sich in ihrem künftigen Leben nicht mehr an ihnen orientieren. Der ganze Dialog Phaidon ist eine Demonstration, wie Sokrates diese Gefahr aus dem Weg räumen will: im Intermezzo läßt Platon die Personen seines Textes explizit darüber sprechen, was er implizit den ganzen Dialog hindurch darstellt.» On the singularity of this *intermezzo* of the *Phaedo* in comparison with those of other Platonic dialogues, see D. Frede, *Platons «Phaidon»: Der Traum von der Unsterblichkeit der Seele*, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt 1999, p. 85.

Up until the section on μισολογία Socrates presents a few arguments for the immortality of the human soul:

- 1) The cyclical argument (70c4-72d10), according to which the dead come from the living and vice versa;
- 2) The recollection argument (72e1-77a5), according to which the human soul, because it possesses a kind of innate knowledge, must have existed elsewhere before coming to this life;
- 3) The affinity argument (78b2-80b8), according to which the human soul, due to a greater affinity between it and the realm of intelligible forms, shares the latter's indestructibility.

However, both Simmias and Cebes have doubts about these arguments or, rather, about the survival of the human soul after death, which Socrates' first three arguments were supposed to be able to prove. Each of them, therefore, raises an objection to Socrates' arguments:

- a) Simmias presents the soul-harmony theory (85b10-86e5), according to which the human soul consists in the harmony of the bodily parts the soul's existence depends upon<sup>5</sup>.
- b) Cebes objects to Socrates' arguments by presenting a theory of the body as the human soul's garment (86e6-88b8); according to Cebes, the fact that the human soul outlives a great number of garments does not necessarily entail that the soul will outlast all of its garments<sup>6</sup>.

The details of both Simmias' and Cebes' objections should not concern us here. However, to be aware of the exchange of arguments between Socrates and his two companions is absolutely decisive for understanding why Socrates' reflections on the consequences of μισολογία and his apology for λόγοι take place. For Simmias' and Cebes' objections to Socrates' arguments have a tremendous impact upon the validity of the latter from the audience's perspective and could give rise to hatred of argument in the souls of the listeners of the conversation<sup>7</sup>. Indeed, up to this point Socrates arguments are

---

<sup>5</sup> R. Burger, *The Phaedo: A Platonic Labyrinth*, Yale University Press, New Haven 1984, p. 247 n. 2, points out that Simmias' soul-harmony theory originally derived from the Pythagorean Philolaus.

<sup>6</sup> K. Dorter, *Plato's Phaedo: An Interpretation*, University of Toronto Press, Toronto 1982, p. 87, points to the fact that Simmias' and Cebes' arguments are, more often than not, treated by Socrates as one single argument. Cfr. 89a4, a8, c3-4, 91b7-8 (where both arguments are referred to in the singular).

<sup>7</sup> For a more detailed summary of Socrates' first three arguments and Simmias' and Cebes' objections to them, see D. Sedley and A. Long (eds.), *Plato: Meno and Phaedo*, Cambridge University Press, Cambridge 2010, pp. xxiv-xxv, xxvi-xxxi.

convincing for at least the majority of those who are with him during his last moments. Socrates' friends (with the exception of Simmias and Cebes) are persuaded by Socrates' arguments that the human soul is immortal and will survive bodily death. However, Simmias' and Cebes' objections come to shake their confidence in Socrates' arguments, that is, in the human soul's survival after death. Socrates' companions (as well as Echechrates) now become persuaded or convinced of the strength and validity of both Simmias' and Cebes' objections. In other terms, all listeners and readers of the exchange of arguments between Socrates and his two friends are thrown back and forth between opposite arguments about the immortality of the soul. At one moment they are persuaded that the soul is immortal. At another moment they are persuaded that the soul might not be immortal. The back-and-forth movement between opposite arguments (or between the opposite theses such arguments speak in favour of) is confusing for those who are listening to the conversation between Socrates and his two dialogue partners<sup>8</sup>. What is more, this back-and-forth movement causes deep uncertainty in the minds of the listeners of the conversation – not only about which series of arguments is true (whether Socrates' or Simmias' and Cebes' arguments), but also and more fundamentally about the validity of arguments as such and the very intelligibility of reality.

The extension of the suspicion about the validity of arguments and the intelligibility of reality from the immediate audience of the conversation to its narrators and the whole universe of readers of the *Phaedo* becomes plain in 88c1-7, where Phaedo suddenly and unexpectedly interrupts the narration to tell of the feeling of discomfort, trouble and unbelief generated by Simmias' and Cebes' objections to Socrates<sup>9</sup>:

«Now when we all heard them say this our mood took an unpleasant turn, as we later told each other, because we had been firmly persuaded by the earlier argument, but then they seemed to have disturbed us all over again and sent us plummeting into doubt, not just about the arguments given before,

---

<sup>8</sup> Špinka, «*Katharsis katharseôs*», art. cit., pp. 297-300, maintains that a relationship exists between this experience of instability in the realm of λόγους and the instability one experiences in the realm of the body.

<sup>9</sup> The fact that the suspicion about the validity of Socrates' arguments extends from the immediate audience to the narrators of the *Phaedo*, is widely accepted by Plato scholars – see e.g. Dalfen, «Philologia und Vertrauen», art. cit., p. 44; Dorter, *Plato's Phaedo*, op. cit., p. 87; T. Ebert (trans.), *Platon: Phaidon*, Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen 2004, p. 301; Frede, *Platons «Phaidon»*, op. cit., pp. 85-86.

but also about what would be said later. We were worried that we might be worthless as judges, or even that the very facts of the matter might merit doubt»<sup>10</sup>.

The sense of loss and oscillation between arguments in favour of and against the immortality of the soul is also experienced by Echechrates in 88c8-d3 (right after Phaedo's words quoted above):

«Heavens, Phaedo, I quite sympathize with you. Now that I too have heard you, it makes me too say something like this to myself: “What argument will we still trust now? How utterly persuasive the argument was that Socrates was giving, yet now it has been plunged into doubt”»<sup>11</sup>!

The passages quoted above are saturated with terms from the semantic field of πίστις and πειθῶ<sup>12</sup>. What is more, the passages in question point to the unpleasant, troubled situation in which the listeners of the conversation are left after becoming aware that Socrates' arguments might not be true. In other words, the passages in 88c1-7 and 88c8-d3 show that a close connection exists between, on the one hand, absence of belief and conviction and, on the other hand, agony or distress felt towards the very situation absence of belief and conviction has brought one into. The reason why this connection exists is that it has to do with the destiny of the human soul after death. Indeed, one of the core constituents of our untroubled relationship to ourselves and

<sup>10</sup> Πάντες οὖν ἀκούσαντες εἰπόντων αὐτῶν ἀηδῶς διετέθημεν, ὡς ὕστερον ἐλέγομεν πρὸς ἀλλήλους, ὅτι ὑπὸ τοῦ ἐμπροσθεν λόγου σφόδρα πεπεισμένους ἡμᾶς πάλιν ἐδόκουν ἀναταράξαι καὶ εἰς ἀπιστίαν καταβαλεῖν οὐ μόνον τοῖς προειρημένους λόγοις, ἀλλὰ καὶ εἰς τὰ ὕστερον μέλλοντα ῥηθήσεσθαι, μὴ οὐδενὸς ἄξιοι εἶμεν κριταὶ ἢ καὶ τὰ πράγματα αὐτὰ ἀπιστοῖν ἢ. The Greek text is quoted from E. A. Duke (ed.), *Platonis opera*, 1, Clarendon Press, Oxford 1995. We use the English translation in Sedley and Long, *Meno and Phaedo*, op. cit.

<sup>11</sup> Νῆ τοὺς θεοὺς, ὦ Φαίδων, συγγνώμην γε ἔχω ὑμῖν. καὶ γὰρ αὐτόν με νῦν ἀκούσαντά σου τοιοῦτόν τι λέγειν πρὸς ἑμαυτὸν ἐπέρχεται· «Τίνι οὖν ἔτι πιστεύσομεν λόγῳ; ὡς γὰρ σφόδρα πιθανὸς ὢν, ὃν ὁ Σωκράτης ἔλεγε λόγον, νῦν εἰς ἀπιστίαν καταπέπωκεν.»

<sup>12</sup> On the important role played in the *Phaedo* by the notions of πίστις, πειθῶ and δόξα, see Dalfen, «Philologia und Vertrauen», art. cit., pp. 38, 46; Dorter, *Plato's Phaedo*, op. cit., p. 94. However, we do not think – as Dalfen and Dorter do – that the use of the vocabulary of belief, persuasion and conviction is responsible for the introduction of a subjective-emotional and non-disinterested (non-philosophical) dimension into Socrates' argumentation strategy. For given the limitations of human knowledge – given that human knowledge is not capable of achieving a full grasp of truth (at least in the present life) – any objective-rational and disinterested (philosophical) enquiry must necessarily involve persuasion of (oneself and) others and result in a state of belief and conviction about the thesis one has been persuaded of.

to the world we live in consists in the fact that we possess certainty about the destiny of the human soul after bodily death. In the *Phaedo* we can find references to Greek religious beliefs about the soul's destiny in the afterlife, cultural disbelief in the immortality of the soul and Socrates' philosophical attitude, which consists in trying to rationally prove that the soul is immortal. In none of these references is there an indication that some sort of agony or anxiety is likely to arise due to any one of the aforementioned kinds of certainty about the soul's survival after death. The possession of any kind of certainty in this connection (regardless of what the particular content of the certainty is and the specific way in which the certainty was achieved) is, therefore, apparently enough for us to establish and to maintain a peaceful, untroubled relationship to ourselves and to the world. The question whether the content of the aforementioned certainty is important in establishing an unworried, safe relationship to our existential situation should not concern us in detail here. Nevertheless, as the *Phaedo* progresses – as we progressively become aware that upon the immortality of the human soul depends not only the meaningfulness of philosophical life but also the meaningfulness of human life as such (insofar as every form of human life possesses a philosophical nature or an inherent relationship to truth) – it turns out that the content of the certainty about the human soul's survival after death is not at all unimportant. If the meaningfulness of philosophical life depends upon the truth that the human soul is immortal, and if every form of human life has a philosophical nature, then the meaningfulness of every form of human life must stand or fall with the truth that the human soul is immortal<sup>13</sup>. To put it another way, the fact or even the possibility that the human soul is not immortal is likely to cause worry and anxiety in the minds of the listeners of Socrates' discussion with his two interlocutors<sup>14</sup>. Indeed, such a fact or such a

---

<sup>13</sup> We should like to argue against the view maintained by R. Woolf, «Misology and Truth», *Proceedings of the Boston Area Colloquium in Ancient Philosophy*, 23 (2007) 7: «(...) the dialogue presents what it takes to be a highly attractive picture of immortal souls in communion with everlasting Forms; and that this picture is so vigorously defended, at least in part, because it is such an attractive one.» The immortality of the human soul is not merely an attractive possibility, but rather that upon which the whole meaningfulness of human life is grounded. J. Wood too, in his reply to Woolf, seems to totally miss the point at stake in the *Phaedo*: «(...) Socrates (or Plato) is not advocating an otherworldly escapism in this dialogue, but a certain way of living in the light of exalting and ennobling possibility (...).» (Ibid., pp. 22-23) In fact, the question of the human soul's immortality is fundamentally not that of which form of life is more exalting and ennobling – but that of the truth of the only single fact that can give meaning to human life.

<sup>14</sup> Woolf, «Misology and Truth», art. cit., p. 12, recognises that despair might arise should the demonstration(s) of the human soul's immortality be refuted: «It is psychologically plausible that despair about the possibility of having good grounds to believe at all should arise from the

possibility can profoundly disturb our peaceful (unreflective) relationship to ourselves and to the world. Once we become aware of even the possibility that our soul may not be immortal, our relationship to ourselves and to the world will remain disturbed until it has been proved that the soul is immortal. The confusion and uneasiness felt by the entire audience to Socrates' conversation with Simmias and Cebes is caused by the fact that uncertainty about the immortality of the soul amounts to the possibility that the soul is not immortal – and such a possibility is enough to cause one's relationship to oneself and to the world to fall into uneasiness. To put it a bit differently, the confusion and uneasiness felt by the audience of the conversation is produced by the fact that the course of the dialogue changes from a situation in which the immortality of the soul is considered proved into a situation in which uncertainty as to the immortality of the soul prevails. In the *Phaedo* the power of λόγοι to reach truth is assessed in terms of its capacity to prove that the human soul is immortal (and not merely in terms of its ability to determine whether or not the soul is immortal)<sup>15</sup>. If the λόγοι of the *Phaedo* were able to demonstrate that the soul is not immortal, one's trouble and anxiety about one's existential situation would not go away. In the *Phaedo* μισολογία is hatred of argument insofar as hatred of argument is caused by the (at least momentary) inability of λόγοι to indisputably demonstrate that the soul is immortal.

The central role played in human life by one's conviction that one's soul is immortal can be seen through Echechrates' curiosity about how Socrates handled his two companions' arguments and whether he did this in an adequate fashion:

«So for heaven's sake tell me how Socrates pursued the argument. Was he too at all noticeably upset, as you say the rest of you were, or did he instead come calmly to the argument's rescue? And was his help sufficient, or inadequate? Please go through everything for us as accurately as you can»<sup>16</sup>.

---

undermining not of anything about which we happen to have been persuaded argumentatively, but of the category of conclusions we have found especially attractive or uplifting.» In our view, however, the despair (worry or anxiety) does not arise out of the fact that what is refuted is an attractive or uplifting thesis, but out of the circumstance in which the only single thesis that can make human life meaningful is refuted.

<sup>15</sup> We agree with Woolf («Misology and Truth», art. cit., pp. 5-6, 9) that Socrates' position is ideological – however, in the sense that in the *Phaedo* Socrates does not intend to rescue all arguments from the dangers of misology, but only those in favour of human soul's immortality.

<sup>16</sup> 88d8-e4: λέγε οὖν πρὸς Διὸς πῆ ὁ Σωκράτης μετήλθε τὸν λόγον; καὶ πότερον κάκεινος, ὡσπερ ὑμᾶς φῆς, ἔνδηλός τι ἐγένετο ἀχθόμενος ἢ οὐ, ἀλλὰ πρῶως ἐβοήθει τῷ λόγῳ; καὶ ἱκανῶς ἐβοήθησεν ἢ ἐνδεῶς; πάντα ἡμῖν διελθε ὡς δύνασαι ἀκριβέστατα.

Echecrates' curiosity is not a disinterested one. Echecrates is seeking to find out how Socrates dealt with a couple of objections which shook the conviction that the soul is immortal – that is, a conviction upon which Echecrates' untroubled relationship to his own existential situation depends. The passage quoted makes clear that the question at issue is so decisive for how one is existentially situated that Echecrates is not at all interested in a demonstration of the human soul's immortality regardless of the truth of such a demonstration. Echecrates is interested in knowing not only whether or not a demonstration of the human soul's immortality has been achieved, but also whether or not it has been achieved by means of an adequate procedure. We can extend Echecrates' interest in Socrates' response to his friends' objections in exactly the same terms to all listeners of their exchange of arguments.

## **2. The Peculiarity of Socrates' Stance. On What Should Be Mourned. The Transindividuality of λόγοι. The Perfectibility of λόγοι**

Of course, Socrates too is interested in the outcome of the whole discussion on the immortality of the human soul. This issue is as fundamental for Socrates as it is for all the listeners of the debate in course. However, Socrates is in a peculiar situation. Socrates' untroubled relationship to his existential situation depends upon the outcome of a «journey» in which he acts as the main guide. To put it in other words, to the extent that in the *Phaedo* (as in the majority of the Platonic dialogues) it is Socrates who leads the discussion, Socrates is responsible for the untroubledness not only of his relationship to his existential situation but also of that of the listeners of the conversation. Therefore, Socrates should be at least as confused and troubled as the rest of the audience. Nevertheless, Socrates is depicted as calmly reacting to the uneasiness of the situation. Socrates' state of mind before the difficulties his first arguments in favour of the immortality of the human soul fall into, is beautifully expressed in *Phaedo's* answer to Echecrates' question:

«Well, Echecrates, I'd often admired Socrates, but I never respected him more than when I was with him then. Now perhaps there is nothing surprising in his having something to say. But I particularly admired in him first how pleasantly, genially and respectfully he took in the young men's argument,

then how discerningly he noticed the effect the arguments had had on us, and next how well he cured us and rallied us when we'd taken to our heels in defeat, so to speak, and spurred us on to follow at his side and consider the argument with him»<sup>17</sup>.

Phaedo is completely amazed at Socrates' attitude towards such a worrying situation. Phaedo is more amazed with Socrates than he has ever been amazed with him before. In the passage quoted Phaedo lets us know exactly what the causes of his perplexity towards Socrates are. Phaedo is astonished by

- i) Socrates' serenity in such a stressful situation;
- ii) Socrates' perspicacity in understanding how confused and troubled his companions are after his first three arguments are put in jeopardy;
- iii) Socrates' respectful attitude towards his friends' state of mind;
- iv) Socrates' ability to adequately respond to the challenge of curing his friends from a dangerous disease later called *μισολογία*.

Phaedo's astonishment towards Socrates' reaction is not difficult to understand. How can Socrates be so calm and lucid in the face of such a tremendous possibility: that the immortality of the human soul is not rationally verifiable and consequently every form of human life might be simply meaningless? However, Socrates' calmness and lucidity are not due to the fact that he is already in possession of a rationally valid demonstration of the human soul's immortality which he has not yet presented. In fact, Socrates is in a similar situation to that of his listeners. The possibility that the human soul is mortal and human life is meaningless has had an enormous impact on Socrates' relationship to his existential situation, too. In truth, Socrates' situation is even more stressful than that of his companions. Socrates will not live much longer, and the meaningfulness of his whole life depends on finding a rationally valid demonstration of the human soul's immortality. In spite of the fact that his first three arguments are put into question, Socrates remains calm and lucid, because he maintains his confidence in the capacity of rational argumentation to reach the truth about the human soul's immortality, that is, to demonstrate that the human soul is immortal. Phaedo's depiction of

<sup>17</sup> 88e5-89a8: Καὶ μὴν, ὦ Ἐχέκρατες, πολλάκις θαυμάσας Σωκράτη οὐ πάποτε μᾶλλον ἠγάσθην ἢ τότε παραγενόμενος. τὸ μὲν οὖν ἔχειν ὅτι λέγοι ἐκείνος ἴσως οὐδὲν ἄτοπον· ἀλλὰ ἔγωγε μάλιστα ἐθαύμασα αὐτοῦ πρώτον μὲν τοῦτο, ὡς ἠδέως καὶ εὐμενῶς καὶ ἀγαμένως τῶν νεανίσκων τὸν λόγον ἀπεδέξατο, ἔπειτα ἡμῶν ὡς ὀξεῶς ἦσθετο ὁ ἑπιπόνθημεν ὑπὸ τῶν λόγων, ἔπειτα ὡς εὖ ἡμᾶς ἰάσατο καὶ ὥσπερ πεφευγότας καὶ ἠττημένους ἀνεκαλέσατο καὶ προύτρωψεν πρὸς τὸ παρῆσθαι τε καὶ συσκοπεῖν τὸν λόγον.

Socrates' attitude towards the present uncertainty about what the destiny of the human soul after death is intended to present Socrates as the φιλόλογος κατ' ἔξοχήν – as one who above all others remains confident in the power of λόγοι as the single means by which every form of human life might not have been conducted in vain. Phaedo's words quoted above draw a picture of what the right stance towards the danger of μισολογία is, even before we have become acquainted with Socrates' explanation of the nature and causes of this perilous disease.

After having drawn this sort of romantic picture of Socrates, Phaedo refers to Socrates' affectionate gesture towards him (89a10-b4). At the time when Socrates' conversation with his friends took place, Phaedo had grown long hair. After giving Phaedo's head a stroke and squeezing the hair on Phaedo's neck (89b2-3), Socrates addressed him with a few, significant words. Through Socrates' address to Phaedo, we understand that Phaedo has decided to cut his hair the following day as a sign of mourning for Socrates' imminent death<sup>18</sup>. Socrates says to Phaedo that he should not wait for the next day to cut his hair. Should he and Phaedo not be able to bring the λόγοι in favour of the immortality of the human soul back to life, they should rather both cut their hair today:

«So tomorrow, Phaedo, I expect you'll cut off these beautiful locks.» «I suppose so, Socrates», I said. «You won't, if you follow my advice.» «What then?» «I'll cut off my locks», he said, «and you'll cut off these ones today – if our argument dies and we can't revive it»<sup>19</sup>.

According to this passage, Phaedo's mourning should be directed not towards Socrates' imminent death but rather towards the λόγοι in favour of human soul's immortality being dead. In the passage quoted Socrates suggests that the λόγοι in question are much more important than himself in terms of rationally proving that the human soul is immortal and human life is therefore meaningful. The lack of power to rationally prove the immortality of the human soul and the meaningfulness of human life as such is what really deserves to be mourned (not Socrates as an individual person). What

<sup>18</sup> On this topic, see Frede, *Platons «Phaidon»*, op. cit., p. 86.

<sup>19</sup> 89b4-c1: (...) Αὐριον δὴ, ἔφη, ἴσως, ὦ Φαίδων, τὰς καλὰς ταύτας κόμας ἀποκερῆ. Ἔοικεν, ἦν δ' ἐγώ, ὦ Σώκρατες. Οὐκ, ἂν γε ἐμοὶ πεῖθῃ. Ἀλλὰ τί; ἦν δ' ἐγώ. Τήμερον, ἔφη, κάγω τὰς ἐμὰς καὶ σὺ ταύτας, ἐάνπερ γε ἡμῖν ὁ λόγος τελευτήσῃ καὶ μὴ δυνώμεθα αὐτὸν ἀναβιώσασθαι.

is more, mourning for the death of the λόγοι at issue is much more urgent than mourning for Socrates' imminent death, for these λόγοι (or rather, the confidence Socrates' companions have in them) are already dying. What really matters now is to bring these λόγοι (or rather, the confidence Socrates' companions have in them) to life again.

However, the power of arguments to attain a rational demonstration of the immortality of the human soul should not be considered a value in itself. Such arguments (in fact, all arguments) should not be deemed worthy of being searched for, if they are to remain detached from a desirable impact on the course of human life<sup>20</sup>. Socrates' address to Phaedo in 89b4-c1 implies that saving the power of arguments to rationally prove the immortality of the human soul is more fundamental to human life as such than love for (and the reputation of) each individual person – even if that person is Socrates. Nevertheless, this does not mean that rational arguments for the immortality of the human soul should be saved for their own sake. Instead, it means that such rational arguments are more important than any given individual person, because they should serve the lives of all currently existing human beings as well as the lives of all human beings who might exist in the near or distant future. To state it very briefly, the value of such arguments transcends the

---

<sup>20</sup> In this light, Dalfen's («Philologia und Vertrauen», art. cit., p. 39) distinction between the pragmatic and the dramatic level of the *Phaedo* is too sharp: «Der Dialog hat eine pragmatische und eine dramatische Ebene. Auf der pragmatischen liegt die Sache, die von den Personen gesprochen wird, auf der dramatischen das Verhalten der Personen der Sache und den Gesprächspartnern gegenüber, ihre Aktionen und Interaktionen.» From our point of view, there would not have been any discussion on the immortality of the human soul in the *Phaedo*, if there had not in the first place been a personal relationship of the interlocutors in the dialogue to the subject of human soul's immortality. Woolf («Misology and Truth», art. cit., p. 10) rightly points out that enquiry into truth must have a motivational basis in order to take place: «Truth as a merely formal end seems too thin (from a psychological point of view) to get enquiry going. Aristotle tells us that we all desire to know. But he would be happy to admit that most of us have no desire to know (for example) the exact number of hairs on one's head. Such cases suffice to indicate that “truth for its own sake” is, in itself, a dubious motivation and may not be all there is to Socrates' conception of being philosophical. To care simply that one reaches truth, whatever it may be, is to be disinterested as to outcome. But what motivates is something about the putative object of enquiry – some aspect (or perceived aspect) that strikes us as fascinating, mysterious or noble. After all, in other parts of the *Phaedo*, not to mention the *Republic* and elsewhere, being a philosopher is intimately connected with having and pursuing a certain definite and purportedly inspiring, vision of reality.» However, Woolf's conception of the kind of truth one is motivated to search for is weak. In the *Phaedo*, Socrates and his companions are not in search of a fascinating, mysterious or noble truth. Instead, they are looking for a meaning-giving truth (and therefore a reassuring one). A few sentences later, Woolf (ibid., pp. 10-11) maintains that «The truths one is motivated to seek for their own sake need not be ones whose discovery one expects to welcome, but they must at minimum be ones whose content or subject-matter one has some concern with.» However, he leaves the nature of that concern indeterminate. The problem is that the identification of the nature of such concern is crucial to understanding what is fundamentally at stake in the *Phaedo*.

value of the life of every individual person; it is, so to speak, transindividual. What is more, such arguments should be true; that is to say, they should be developed according to the rules of rational argumentation<sup>21</sup>. Therefore, the transindividuality of the arguments at issue also has to do with the fact that they should be true arguments. In other words, one should not adopt the thesis about the question of the human soul's immortality which best suits one's individual selfish interest, regardless of the truth value of that thesis and of whether that thesis is the outcome of a rigorous rational procedure<sup>22</sup>.

Near the end of the section on μισολογία (91b7-c6), Socrates insists on this same idea of transindividuality, but in much more precise terms:

This then, Simmias and Cebes, is the baggage I bring with me when approaching the argument. But as for you, if you take my advice, you'll give little thought to Socrates and much more to the truth: if you think I say something true, agree with me, and if not, use every argument to resist me, making sure that my eagerness doesn't make me deceive myself and you simultaneously, and that I don't leave my sting in you, like a bee, before I depart<sup>23</sup>.

In this passage Socrates explicitly says that ἀλήθεια is what one should really give thought to. Furthermore, Socrates refers to the procedure that should be followed in order for one not to deceive oneself and others as to the truth of the arguments for the human soul's immortality. According to Socrates, the right procedure to be applied to the discussion of the arguments for the immortality of the human soul, assuring the rationality of this discussion, consists in

- i) the exposition of arguments for the immortality of the human soul,
- ii) agreement with these arguments on the part of the interlocutors, if they find the arguments at issue true,
- or iii) resistance to these arguments on the part of the interlocutors, if they find the arguments in question false.

<sup>21</sup> For a summary of the rules rational argumentation should follow see Jacquette, «The Moral Mischief of Misology», art. cit., p. 2.

<sup>22</sup> On falseness and illusion as possible consequences of enquiries into truth which are motivated by one's individual selfish interest, see Dalfen, «Philologia und Vertrauen», art. cit., p. 38; Frede, *Platons «Phaidon»*, op. cit., pp. 88-89.

<sup>23</sup> παρσκευασμένος δή, ἔφη, ὦ Σιμμία τε καὶ Κέβης, οὕτως ἔρχομαι ἐπὶ τὸν λόγον· ὑμεῖς μέντοι, ἂν ἐμοὶ πείθησθε, σμικρὸν φροντίσαντες Σωκράτους, τῆς δὲ ἀληθείας πολὺ μᾶλλον, ἐὰν μὲν τι ὑμῖν δοκῶ ἀληθὲς λέγειν, συνομολογήσατε, εἰ δὲ μή, παντὶ λόγῳ ἀντιτείνετε, εὐλαβούμενοι ὅπως μὴ ἐγὼ ὑπὸ προθυμίας ἅμα ἐμαυτὸν τε καὶ ὑμᾶς ἐξαπατήσας, ὥσπερ μέλιττα τὸ κέντρον ἐγκαταλιπὼν οἰχήσομαι.

The dialogical preconditions for rationality and truth now expounded, which should be complied with in order for the immortality of the human soul to be adequately proved, constitute the preconditions for the rationality and truth of Socrates' arguments against *μισολογία*, too.

As we have seen above, Socrates is in a peculiar situation. By arguing in favour of the immortality of the human soul, Socrates is trying to make sense of philosophy (his lifelong activity). However, to the extent that Socrates is a sort of mentor for his companions, he feels himself responsible for them. Socrates wishes his friends' confidence in rational argumentation for the human soul's immortality does not die in their hearts. To understand in more precise terms how Socrates conceives of his responsibility towards his friends is decisive for our purpose here. For the way in which Socrates sees himself as responsible for the meaningfulness of his friends' lives will reveal what the status of Socrates' statements against *μισολογία* towards the *λόγοι* for the immortality of the human soul is and how Socrates' friends should hear these statements. The relevant passage in this respect is 91a3-b3:

For when they [sc. those who are fond of victory] are at odds about something, they also do not care about the facts of the matter they are arguing about, but strive to make what they themselves have proposed seem true to those who are present. And I think that now I will differ from them only to this extent: I won't strive to make what I say seem true to those who are present, except as a by product, but instead to make it seem so as much as possible to myself. For I reckon, my dear friend – see how ambitious I'm being – that if what I'm saying is actually true, then it's quite right to be convinced (...) <sup>24</sup>.

Socrates' words in this passage are quite odd. For Socrates' position here seems to contradict what we said above about Socrates' responsibility for the meaningfulness of his companions' lives. Socrates says, namely, that he is worried only about convincing himself of the truth of his own statements. Of course, it may happen that in the process of convincing himself Socrates also convinces his friends that what he is saying is true – but, as Socrates himself

<sup>24</sup> καὶ γὰρ ἐκείνοι [sc. οἱ φιλόνηκοι] ὅταν περὶ τοῦ ἀμφισβητώσιν, ὅπη μὲν ἔχει περὶ ὧν ἂν ὁ λόγος ἢ οὐ φροντίζουσιν, ὅπως δὲ ἂ αὐτοὶ ἔθεντο ταῦτα δόξει τοῖς παροῦσιν, τοῦτο προθυμούνται. καὶ ἐγὼ μοι δοκῶ ἐν τῷ παρόντι τοσοῦτον μόνον ἐκείνων διοίσειν· οὐ γὰρ ὅπως τοῖς παροῦσιν ἂ ἐγὼ λέγω δόξει ἀληθῆ εἶναι προθυμήσομαι, εἰ μὴ εἴη πάρεργον, ἀλλ' ὅπως αὐτῷ ἐμοὶ ὅτι μάλιστα δόξει οὕτως ἔχειν. λογίζομαι γάρ, ὦ φίλε ἑταίρε – θέασαι ὡς πλεονεκτικῶς – εἰ μὲν τυγχάνει ἀληθῆ ὄντα ἂ λέγω, καλῶς δὴ ἔχει τὸ πεισθῆναι (...).

indicates, this would be merely a by-product of his convincing himself about the truth of his own statements. However, we should not take Socrates' position at face value. First, as readers of Plato's dialogues, we should be well aware that Socrates is most conscious of the limitations of direct communication. Therefore, we should not expect Socrates to assume the responsibility for the meaningfulness of his companions' lives by directly communicating to them perfect demonstrations of the immortality of the human soul and objective rules of conduct against μισολογία. Secondly, we should bear in mind that Socrates is responsible for the meaningfulness of his own life too – that is to say, for demonstrating to himself that the human soul is immortal and μισολογία is dangerous when it comes to conducting a meaningful human life. In this connection, Socrates does not experience a problem of communication – but rather of internal clarification of his own λόγοι for the immortality of the human soul. If, on the one hand, direct communication to others with respect to the immortality of the human soul and the dangers of μισολογία is not possible, on the other hand, internal clarification of one's own λόγοι for the immortality of the human soul and against μισολογία is difficult and complex – but in principle possible. Therefore, there seems to be only one way for Socrates to assume responsibility for both the meaningfulness of his own life and the meaningfulness of his companions' lives – namely, to devote himself to the task of achieving internal clarification of his own λόγοι for the immortality of the soul and against μισολογία, and to share the outcome of this internal clarification with his companions by discussing the truth value of its outcome with them. Socrates' friends should in turn open themselves up to Socrates' argumentation and try to find out for themselves whether or not Socrates' argumentation is true. For the only way for one to achieve rational clarity in one's own life and in one's own existential situation is through either an individual search for such clarity or the clarifying effect of a joint discussion about one's own personal life. In sum, Socrates assumes responsibility for the meaningfulness of the lives of his companions by sharing and discussing with them his arguments for the immortality of the human soul and against μισολογία. Socrates' friends will in turn have the possibility of making sense of their lives and protecting themselves against μισολογία, should they open themselves critically to Socrates' discussion of his arguments with them. In the end, according to Socrates (or at least, according to Plato in the *Phaedo*) to prove the immortality of the human soul and to fight against μισολογία (in short, to make sense of one's life) is always an individual enterprise.

The passage in 91a3-b3 is important in yet another respect. Socrates uses

the notion of *δοκεῖν* or *δόξα* in it in two different senses:

- i) *δοκεῖν* or *δόξα* in the sense of «illusion» («appearance of something being true, when in fact it is not»);
- ii) *δοκεῖν* or *δόξα* in the sense of «truth insofar as it appears to one» («truth as a mode of being of what appears to one»)<sup>25</sup>.

The two different uses of *δοκεῖν* or *δόξα* should not concern us here in detail. We should like to point to one single aspect of *δοκεῖν* or *δόξα* in the second sense referred to above – namely, the fact that *δοκεῖν* or *δόξα* defines the peculiarity of the human condition with respect to access to truth. The notion of *δοκεῖν* or *δόξα* in the second sense (and to the extent that it defines the human condition in terms of knowledge capacity) indicates that human access to truth is always limited and partial – and therefore always perfectible. As we shall see more clearly below, the notion of *δοκεῖν* or *δόξα* in the second sense plays a central role in terms of understanding the particular lack of *τέχνη* concerning the very status of *λόγοι* for the immortality of the human soul, which Socrates deems the real cause of *μισολογία*. Furthermore, the notion of *δοκεῖν* or *δόξα* in the second sense characterises the knowledge limitations (the knowledge partiality) both Socrates and his friends are suffering from when they are discussing the immortality of the human soul and the dangers of *μισολογία*. To state it very briefly, Socrates' and his friends' *λόγοι* about the question of the immortality of the human soul and the perils of *μισολογία* are not the final word on the matter. In sum, their *λόγοι* are perfectible – both in the sense that they are able to achieve greater clarity on the matters at issue, and in the sense that they are capable of better defending themselves against objections which may call them into question in the future.

### **3. The Analogy between *μισολογία* and *μισανθρωπία*. The Cause of *μισανθρωπία*. The Experience Involved in Both *μισολογία* and *μισανθρωπία*. The Difference between *μισολογία* and *μισανθρωπία*: The Cause of *μισολογία***

In 89c11-e3 Socrates draws an analogy between *μισολογία* and *μισανθρωπία* («hatred of argument» and «hatred of man»):

---

<sup>25</sup> On the positive sense of *δοκεῖν* or *δόξα* in the *Phaedo*, see Dalfen, «Philologia und Vertrauen», art. cit., p. 50.

«But first let's make sure that a certain thing doesn't happen to us.» «What sort of thing?» I asked. «Becoming haters of arguments», he said, «like those who come to hate people. Because there's no greater evil that could happen to one than hating arguments. Hating arguments and hating people come about in the same way. For misanthropy sets in as a result of putting all one's trust in someone and doing so without expertise, and taking the person to be entirely truthful, sound and trustworthy, and then a little later finding him to be wicked and untrustworthy – and then again with someone else. When this happens to someone many times, particularly with those whom he would take to be his very closest friends, and he has been falling out with people again and again, he ends up hating everyone and thinking that there is nothing sound in anyone at all»<sup>26</sup>.

According to Socrates, *μισολογία* and *μισανθρωπία* are born in the same way. Socrates establishes an analogy between *μισολογία* and *μισανθρωπία* in terms of their *γένεσις* («generation» or «coming-to-be»). First of all, Socrates tries to give an account of how *μισανθρωπία* arises. *Μισανθρωπία* – Socrates says – arises out of

- i) an exaggerated, inexperienced belief in someone's truthfulness and trustworthiness;
- ii) a subsequent revelation that it is in fact the exact opposite which is true – that the person whose truthfulness and trustworthiness one believed in is in fact a wicked and unworthy person;
- iii) the frequency with which the belief in someone's truthfulness and trustworthiness changes into its exact opposite – into disbelief in such person's truthfulness and trustworthiness;
- iv) the fact that this also happens with one's closest friends;
- v) a sort of induction – the result of which is that one ends up hating everyone else for their supposedly false truthfulness and trustworthiness (for their supposedly unsound nature and character).

Next, Socrates focuses on what he takes to be the real cause of

---

<sup>26</sup> ἀλλὰ πρῶτον εὐλαβηθῶμέν τι πάθος μὴ πάθωμεν. Τὸ ποῖον; ἦν δ' ἐγώ. Μὴ γενώμεθα, ἦ δ' ὅς, μισόλογοι, ὥσπερ οἱ μισάνθρωποι γινόμενοι ὡς οὐκ ἔστιν, ἔφη, ὅτι ἂν τις μείζον τούτου κακὸν πάθοι ἢ λόγους μισήσας. γίγνεται δὲ ἐκ τοῦ αὐτοῦ τρόπου μισολογία τε καὶ μισανθρωπία. ἦ τε γὰρ μισανθρωπία ἐνδύεται ἐκ τοῦ σφόδρα τινὶ πιστεῦσαι ἄνευ τέχνης, καὶ ἠγήσασθαι παντάπασί γε ἀληθῆ εἶναι καὶ ὑγιῆ καὶ πιστὸν τὸν ἄνθρωπον, ἔπειτα ὀλίγον ὕστερον εὐρεῖν τοῦτον πονηρὸν τε καὶ ἄπιστον, καὶ αὐθις ἕτερον· καὶ ὅταν τοῦτο πολλάκις πάθῃ τις καὶ ὑπὸ τούτων μάλιστα οὐς ἂν ἠγήσαιτο οἰκειοτάτους τε καὶ ἑταιροτάτους, τελευτῶν δὴ θαμὰ προσκρούων μισεῖ τε πάντας καὶ ἠγείται οὐδενὸς οὐδὲν ὑγιᾶς εἶναι τὸ παρὰπαν.

μισανθρωπία – the αἰτία that unleashes the whole process constituting misanthropy referred to above:

«Now this is deplorable», he said, «and obviously someone like that was trying to deal with people without having expertise in human qualities, wasn't he? For surely if he had been doing so with expertise he'd have viewed matters as they really are: he would have recognized that both the very good and the very wicked are few in number, and that those in between are the most numerous»<sup>27</sup>.

According to Socrates in this passage, the real cause of μισανθρωπία consists in a lack of τέχνη on the part of the μισάνθρωποι – namely, a τέχνη concerning τάνθρώπεια («human qualities» or «human affairs»)<sup>28</sup>. What kind of skill concerning human qualities or affairs is at stake here? Socrates indicates that the lack of τέχνη at issue here corresponds to a lack of insight into the nature and character of human beings – into how human qualities are distributed among human beings. Men are liable to become μισάνθρωποι when they are unable to see the difference between the nature and character of the great majority of human beings, on the one hand, and the nature and character of a very little minority of human beings, on the other. According to Socrates, only very few men can be adequately labelled either very good or very wicked. The majority of men are – as Socrates states – situated in between the very good and the very bad. Socrates' words suggest that the majority of men are both good and bad – that they have a mixed nature or character. The misanthropist's lack of τέχνη («skill» or «insight») has to do with his mixing up what is a feature of only a very few men – namely, extreme goodness – with the nature and character of mankind as such. Men can become misanthropists because they attribute to all human beings what is a characteristic of only a few – because all human beings appear to them to be extremely good (when in fact they are not). To put it slightly differently, men can become misanthropists because their perspective or point of view is usually dominated by δοκεῖν or δόξα in the first sense (in the sense of

<sup>27</sup> 89e6-90a2: Οὐκ οὖν, ἢ δ' ὅς, αἰσχρόν, καὶ δῆλον ὅτι ἄνευ τέχνης τῆς περὶ τάνθρώπεια ὁ τοιοῦτος χρῆσθαι ἐπεχείρει τοῖς ἀνθρώποις; εἰ γὰρ που μετὰ τέχνης ἐχρήτο, ὥσπερ ἔχει οὕτως ἂν ἠγήσατο, τοὺς μὲν χρηστοὺς καὶ πονηροὺς σφόδρα ὀλίγους εἶναι ἐκατέρους, τοὺς δὲ μεταξὺ πλείστους.

<sup>28</sup> On the subject of lack of τέχνη in the misogology section of the *Phaedo*, see Dorter, *Plato's Phaedo*, op. cit., p. 92; Ebert, *Platon: Phaidon*, op. cit., pp. 302-303; Woolf, «Misology and Truth», art. cit., p. 3.

«illusion» or «appearance of something being true when in fact it is not») as to what human nature or character as such is.

In 90b4-9, Socrates completes his analogy between *μισολογία* and *μισανθρωπία*:

«All the same, arguments do not resemble people in that way (I was following your lead just now), but in the following way: when someone without expertise in arguments trusts an argument to be true, and then a little later thinks that it is false, sometimes when it is, sometimes when it isn't, and when he does the same again with one argument after another»<sup>29</sup>.

In the passage quoted Socrates begins by pointing to the fact that a difference exists between misology and misanthropy. Only after this does Socrates finish his analogy between misology and misanthropy, which he begins in 89d1. However, for the sake of convenience, we will proceed in the reverse order. First of all, we will call attention to the similarities between the process constituting *μισολογία* and that constituting *μισανθρωπία*. Thereafter, we will focus on the difference between the two phenomena, which Socrates refers to at the beginning of 90b4-9.

Socrates' account of the process constituting *μισολογία* in the context of the aforementioned analogy is not difficult to pin down in the light of what we have already pointed out above with respect to the process constituting *μισανθρωπία*. According to Socrates in 90b4-9, *μισολογία* arises out of

- i) a lack of *τέχνη* with respect to *λόγοι*;
- ii) a switch from the belief that a given argument is true to the belief that it is in fact false – due to the aforementioned lack of *τέχνη*;
- iii) the fact that such a switch is sometimes justified and sometimes not;
- iv) the frequency with which such a switch occurs – and on the basis of which *μισόλογοι* form the conviction that no argument is trustful.

The several stages in the process constituting misology, which Socrates points out in 90b4-9, are very similar to those which he already indicated in 89c11-e3 with respect to misanthropy. The only significant difference between the two accounts is that in the case of the process constituting misology the disbelief in the truth of the argument under scrutiny is only

<sup>29</sup> ἀλλὰ ταύτη μὲν οὐχ ὅμοιοι οἱ λόγοι τοῖς ἀνθρώποις, ἀλλὰ σοῦ νυνδὴ προάγοντος ἐγὼ ἐφεσπόμεν, ἀλλ' ἐκείνη, ἣ, ἐπειδὴν τις πιστεύσῃ λόγῳ τινὶ ἀληθεῖ εἶναι ἄνευ τῆς περὶ τοὺς λόγους τέχνης, κάπειτα ὀλίγον ὕστερον αὐτῷ δόξῃ ψευδῆς εἶναι, ἐνίοτε μὲν ὄν, ἐνίοτε δ' οὐκ ὄν, καὶ αὐθις ἕτερος καὶ ἕτερος (...).

sometimes justified. However, the existence of this difference between the two accounts does not mean that they are essentially different insofar as they are accounts of the similarity between the experience of misanthropy and that of misology. In both cases a transition occurs from a positive experience, which is that of the truthfulness of a given person or the truth of a given argument, to a negative experience, which is that of the untruthfulness of that same person or the untruth of that same argument. In other words, both in the case of misanthropy and in the case of misology, disbelief and disappointment arise in one's mind.

Now let us see what the difference between the two constituting processes is. In the beginning of 90b4-9, Socrates stated that arguments are not like people in a certain respect. According to Socrates, arguments do not have a mixed nature or character. In other terms, they are not true and false at the same time. Instead, they are either true or false<sup>30</sup>. Socrates' statement implies that the transition referred to above (that is, the transition from the positive experience of belief in the truth of an argument to the negative experience of disbelief in the truth of that same argument) is caused not by the argument itself – for the argument is either always true or always false (not true and false at the same time) – but by the very person who examines the truth or falseness of the argument.

In 90b4-9 Socrates merely states that arguments differ from people – although already suggesting that arguments are different from people because they do not possess a mixed nature or character. Nevertheless, we have to wait for the passage in 90c8-d7 in order to have access to Socrates' full account of the αἰτία of μισολογία:

«Now, Phaedo», he said, «it would be a lamentable fate if there really were some true and firm argument that could be understood, and yet from associating with arguments of another sort – the very same ones seeming true at some times but not at others – someone were to blame not himself or his own lack of expertise, but instead because of his agitation were to end up gratefully transferring the blame from himself to the arguments, and from that point to spend the rest of his life hating and belittling arguments, deprived of both truth and knowledge about things»<sup>31</sup>.

<sup>30</sup> The difference has already been pointed out by *Phaedo* scholars – see Ebert, *Platon: Phaidon*, op. cit., p. 301; Frede, *Platons «Phaidon»*, op. cit., pp. 85-86.

<sup>31</sup> Οὐκοῦν, ὦ Φαίδων, ἔφη, οἰκτρὸν ἂν εἴη τὸ πάθος, εἰ ὄντος δὴ τινος ἀληθοῦς καὶ βεβαίου λόγου καὶ δυνατοῦ κατανοῆσαι, ἔπειτα διὰ τὸ παραγίγνεσθαι τοιούτοις

In this passage Socrates describes the experience of transition illustrated above, in quite the same terms as Phaedo and Echechrates in 88c1-7 and 88c8-d3 – namely, as an experience of hesitation, oscillation, confusion or loss as to what the truth value of a given argument is. According to 90c8-d7, the experience due to which one might become a misologist is the experience both of a transition from the belief in the truth of a given argument to the disbelief in the truth of that same argument and of a transition from the disbelief in the truth of a given argument to the belief in the truth of that same argument. In short, it is the experience of a back-and-forth movement of perspective as to what the truth value of a given argument is. Therefore, the experience because of which one might become a misologist is not the experience of the universal falseness of arguments. Instead, it is the experience of the instability of the way in which the truth value of arguments appears to one. As we can see, the experience out of which μισολογία might arise has to do with the fact that a human perspective is usually dominated by δοκεῖν or δόξα – that is to say, by the fact that a human assessment of the truth value of arguments is

- i) always dependent upon how the truth value of arguments appears to the human subject and
- ii) always determined by the limitations or partiality of that appearance in terms of adequate and full knowledge of the truth value of the arguments which appear to a human subject.

Socrates' account of the experience of the instability of the truth value of arguments by means of the notion of δοκεῖν or δόξα makes clear that the two different senses of δοκεῖν or δόξα can be combined in a unified and coherent explanation of the terms. For the experience of truth as appearance (that is, as a limited and partial access to truth) may turn out to be the experience of an illusion (that is, of the appearance of a given argument as true, when in fact it is false – or vice versa).

According to Socrates in 90c8-d7, the real cause of μισολογία has to do with the fact that a μισόλογος blames arguments – not himself – for the instability of the way in which the truth value of arguments appears to him. However, Socrates says that at the very heart of the coming-to-be of μισολογία lies an error on the part of the μισόλογος. A μισόλογος should

---

τισὶ λόγοις, τοῖς αὐτοῖς τοτὲ μὲν δοκοῦσιν ἀληθέσιν εἶναι, τοτὲ δὲ μή, μὴ ἑαυτὸν τις αἰτιῶτο μηδὲ τὴν ἑαυτοῦ ἀτεχνίαν, ἀλλὰ τελευτῶν διὰ τὸ ἀλγεῖν ἄσμενος ἐπὶ τοὺς λόγους ἀφ' ἑαυτοῦ τὴν αἰτίαν ἀπώσατο καὶ ἤδη τὸν λοιπὸν βίον μισῶντε καὶ λοιδορῶν τοὺς λόγους διατελοῖ, τῶν δὲ ὄντων τῆς ἀληθείας τε καὶ ἐπιστήμης στερηθεῖη.

blame himself – not arguments – for the instability of how the truth value of arguments appears to him. Socrates adds that a *μισόλογος* makes this mistake because he lacks *τέχνη* with respect to the nature and character of arguments. A *μισόλογος* would know that arguments do not suffer from instability as regards their real truth value, if he were a *τεχνίτης* with respect to the nature and character of arguments. In 90c8-d7 Socrates suggests that a *μισόλογος* also lacks *τέχνη* with respect to the nature and character of human knowledge. Socrates' words in 90c8-d7 imply that if a *μισόλογος* were a *τεχνίτης* with respect to the nature and character of human knowledge, he would be aware of the fact that it is human knowledge (to the extent that it is usually impregnated with *δοκεῖν* or *δόξα*) which is in fact unstable. Socrates' advice is that human beings should strive to know not only the nature and character of arguments, but also the nature and character of their own knowledge capacity, in order to not become *μισόλογοι*. Given the intrinsic correlation between the truth value of arguments and the human subject to which the truth value of arguments appears, human beings cannot become real *τεχνίται* as regards the nature and character of arguments, without at the same time becoming *τεχνίται* as regards the nature and character of human knowledge, and vice versa.

**4. The Nature of Socrates' Advice. The Meaning of ἀνδρεία in the Context of Socrates' Advice. Λόγοι As the οὐ ἔνεκα of Life. Conclusion: The Possibility of ἄνοια**

Now that we have illustrated Socrates' account of what the real cause of *μισολογία* is, we should take a closer look into the nature of Socrates' advice to his friends against *μισολογία*. In 90d9-91a1 Socrates gives his companions the following instructions:

«So first let's make sure we avoid this», he said, «and let's not allow into our soul the notion that there's probably nothing sound in arguments. It will be much better to assume that we are not sound yet, but must make a manly effort to be sound. You and the others should do this for the sake of your whole life to come, but I for the sake of my death considered in its own right (...).»<sup>32</sup>.

<sup>32</sup> Πρώτον μὲν τοίνυν, ἔφη, τοῦτο εὐλαβηθῶμεν, καὶ μὴ παροίωμεν εἰς τὴν ψυχὴν ὡς τῶν λόγων κινδυνεύει οὐδὲν ὑγιὲς εἶναι, ἀλλὰ πολὺ μᾶλλον ὅτι ἡμεῖς οὐπω ὑγιῶς

Socrates' advice to his friends in this passage contains both a reference to the content of the advice and a reference to the way in which Socrates' friends should open themselves to his advice and follow it. As to the content of Socrates' advice, the passage quoted reminds us of

- i) the need to avoid giving way to μισολογία (that is, to the conviction that there is nothing sound in arguments);
- ii) the need to recognise that we (not the arguments) are the ones to blame for the very arising of μισολογία – in other terms, that we and our knowledge capacity (not the arguments themselves) are unsound;
- iii) the fact that the meaning and purpose of one's life and death depend upon the recognition of the two previous points.

As to how Socrates' companions should open themselves to his advice and follow it, the passage in 90d10-91a1 calls our attention to two significant points, which we have not dealt with here yet. First, it raises the question of the right attitude to adopt against μισολογία in terms of soundness of mind. Secondly, it equates such an attitude with a courageous or manly effort to achieve soundness of mind with respect to arguments. The fact that Socrates is now presenting the question in this way means that he conceives of the need to acquire τέχνη with respect to the nature and character of arguments and human knowledge in terms of the preservation of one's safeness in life (and death). For the notion of ὑγίεια or ὑγιής involves both the idea of soundness (in the sense that something is functioning well) and that of safeness (in the sense of the state or condition in which one is free from the danger of becoming at a loss or falling into despair). A close connection exists between the two ideas involved in the notion of ὑγίεια or ὑγιής – at least as far as the *Phaedo* (in particular, the section on μισολογία) is concerned. To state it briefly, the soundness of a man's soul is that which is capable of preserving that man's safeness in life (and death). To state it in more precise terms, in 90d10-91a1 Socrates is pointing to the fact that to be aware of the nature of arguments and human knowledge, and to strive to overcome the limitations of human knowledge as regards the truth value of arguments – that is, to become a τεχνίτης (one who possesses a sound mind) in this respect – is what is really capable of preserving life (and the soul's afterlife) from despair. According to Socrates in 90d10-91a1, such soundness of mind and safeness in life is what one should strive for in a courageous or manly fashion.

How should we understand Socrates' reference to the notion of ἀνδρεία

---

ἔχομεν, ἀλλὰ ἀνδριστέον καὶ προθυμητέον ὑγιῶς ἔχειν, σοὶ μὲν οὖν καὶ τοῖς ἄλλοις καὶ τοῦ ἔπειτα βίου παντὸς ἕνεκα, ἐμοὶ δὲ αὐτοῦ ἕνεκα τοῦ θανάτου (...).

(cfr. 90e3: ἀνδριστεύον)? What does ἀνδρεία mean in 90d10-91a1? If one's belief in arguments – especially, in Socrates' arguments in favour of the immortality of the soul and against μισολογία – depends upon ἀνδρεία («courage» or «manliness»), then it seems that one's belief in these arguments can only be restored by means of a sort of emotional response against μισολογία (not by means of rational argumentation). In this case, the acceptance of Socrates' entire argumentation in the *Phaedo* (and a fortiori in the section on μισολογία) is dependent upon his companions' emotional response to his emotional incentive<sup>33</sup>. In short, it is all fundamentally a matter of non-rational persuasion (on Socrates' part) and non-rational choice (on the part of Socrates' companions)<sup>34</sup>.

Of course, this is one way of trying to answer the question about what makes Socrates' persuasion of his companions possible. However, a problem arises out of this conception, which in the final analysis depends upon a sort of impossible communication between an emotional and a rational dimension of man's being. How can man's emotional dimension communicate with his rational dimension, if these two different dimensions are entirely independent from one another in terms of their nature? There must be an essential link between ἀνδρεία and λόγος for Socrates' persuasion to be possible. To put it a bit differently, the very constitution of ἀνδρεία must involve a λόγος-component – so that by means of an emotional incentive Socrates is able to reach the very core of his companions' rationality. By means of an emotional incentive – of an appeal to his friends' courage or manliness – Socrates touches the logical dimension of the purposefulness of life (of both his life and the lives of his friends). Because human life has a logically constituted purposefulness and ἀνδρεία involves a λόγος-component, Socrates' appeal to courage or manliness might succeed in persuading his friends of the need for an internal clarification of the logically constituted purposefulness of human life, and of the need for a rational examination of the grounds of such purposefulness. In sum, in spite of the fact that Socrates appeals to ἀνδρεία, his persuasion depends on an internal transformation of λόγος («reason») – on an entirely logical περιαγωγή (an entirely rational «revolution» of the mind)<sup>35</sup>.

<sup>33</sup> For the thesis that in the *Phaedo* Socrates behaves in a subjective-emotional manner, see Dalfen, «Philologia und Vertrauen», art. cit., p. 37.

<sup>34</sup> Dalfen, *ibid.*, pp. 51-53, makes a fairly comprehensive survey of the vocabulary of emotional persuasion in the *Phaedo*.

<sup>35</sup> Jacqueline, «The Moral Mischief of Misology», art. cit., p. 7, raises the question inaccurately: «If we have already dissociated argument from truth, however, why should we care whether or not it would be consistent to consider an argument to show that arguments generally are irrelevant

The explanation given above of the possibility of Socrates' persuasion of his companions implies that the human perspective must be conceived of as a pervasively rational totality, which possesses a life of its own and is capable of carrying out a complex process of internal self-clarification<sup>36</sup>. Indeed, the entire *Phaedo* (in particular, the whole section on μισολογία) – α) Socrates' first three arguments for the immortality of the human soul, β) Simmias' and Cebes' objections to Socrates' first arguments, γ) Socrates' account of the nature and cause of μισολογία, δ) Socrates' advice to his friends against the dangers of μισολογία, ε) Socrates' appeal to ἀνδρεία, ζ) the very idea of the perfectibility of all the previous points (to the extent that they correspond to λόγοι) – consists in a series of steps which reflect a particular putting into practice of the above-mentioned process of self-clarification. In a word, it consists in a particular staging of a drama, which is the internal life of reason.

At the end of 90d10-91a1 Socrates says that one should make an effort – a manly effort – not to give in to μισολογία, and to keep oneself confident in the power of λόγοι. Furthermore, Socrates says that this effort should be made for the sake of one's life and of one's death. The difference between making such an effort for the sake of one's life and making it for the sake of one's death is not significant for our purpose here. In fact, it merely reflects the difference between Socrates' situation and that of his friends. However, in the *Phaedo* death is conceived of as a continuation of life, as the moment when life reaches perfection. What matters in Socrates' words at the end of 90d10-91a1 is his indication of the reason why confidence in λόγοι should be preserved for the sake of life and death. Confidence in λόγοι should be preserved because the οὐ ἔνεκα of life and death has a rational nature. Therefore, according to Socrates, loss of confidence in λόγοι amounts to loss of confidence in the οὐ ἔνεκα itself of life and death. The most dangerous consequence of μισολογία (the fundamental motivation of Socrates' apology for discourse in the *Phaedo*) is the fact that hatred of λόγοι is identical with hatred of the very notion of a purposefulness of life and death.

---

to the discovery of truth? Socrates might regard any argument against the knowledge amplifying power of inference as self-defeating, if it is supposed to result in a truth about the nature and limits of argument. Such a stance would at once make misology entirely a matter of emotion or the passions, rather than reason.» We think there is no real dissociation between argument and truth in the experience of μισολογία. For μισολογία involves a thesis about λόγοι which is taken to be true – namely, that λόγοι cannot be demonstrated to be true or false. Μισολογία is, therefore, totally a matter of reason. Indeed, it can be overcome only by means of a περιαιγωγή within the realm of λόγοι.

<sup>36</sup> On the internal self-clarification of λόγοι, see Dorter, *Plato's Phaedo*, op. cit., p. 97; Špinka, «*Katharsis katharsêōs*», art. cit., p. 299; Woolf, «Misology and Truth», art. cit., p. 20.

However, Socrates seems to be well aware of the fact that, although the human perspective consists in a pervasively rational totality, it may well be suffering from a peculiar kind of madness, insofar as its οὐ ἔνεκα – the purposefulness of the entire domain human perspective amounts to – may not be real. In 91b3-7, Socrates explicitly refers to the possibility that the human perspective as a whole may suffer from ἄνοια («madness» or «folly»):

«(...) if, on the other hand, there is nothing in store for one who has died, at least in this period before I die I will be less of a mournful burden to those who are with me, and this folly won't stay with me – that would have been an evil – but will perish shortly»<sup>37</sup>.

According to this passage, the human perspective as a whole seems liable to suffer from a sense of its own madness or folly, for it may become aware of the possibility of its own absurdity – of the possibility of its internal incoherence<sup>38</sup> or a divergence between its perception of itself and its actual being. In the passage quoted, Socrates' persuasion strategy is to emphasise the search for a valid argument in favour of the soul's immortality in terms of its immediate effects on his life and the lives of his companions. Socrates maintains that the search for a rational demonstration of the immortality of the soul keeps the soul safe from falling into despair – from the burden of the conviction that life is absurd. In 91b3-7 Socrates clearly suggests that the absurdity of life cannot be confirmed and must remain a possibility. For life after death is what makes such a confirmation possible. If the soul has no afterlife, then no confirmation of the absurdity of life is possible, since no one will be there to confirm such an absurdity. Life after death is the confirmation that the purposefulness of life is founded on solid ground, for the confirmation of the existence of an afterlife is the confirmation of the existence of the very οὐ ἔνεκα of life, of the fact that the moment in which life achieves its perfection is real. In 91b3-7 Socrates tries to make sense of the search for a demonstration of the immortality of the soul by maintaining that such a search keeps the human perspective in contact with the possibility of the existence of a solid foundation for the purposefulness of life. According to

<sup>37</sup> (...) εἰ δὲ μηδὲν ἐστί τελευτήσαντι, ἀλλ' οὖν τοῦτόν γε τὸν χρόνον αὐτὸν τὸν πρὸ τοῦ θανάτου ἦττον τοῖς παροῦσιν ἀηδῆς ἔσομαι ὀδυρόμενος, ἢ δὲ ἄνοιά μοι αὐτῆ οὐ συνδιατελεῖ – κακὸν γὰρ ἂν ἦν – ἀλλ' ὀλίγον ὕστερον ἀπολείται.

<sup>38</sup> On the question of incoherence, see Dalfen, «Philologia und Vertrauen», art. cit., p. 51; Špinka, «Katharsis katharseós», art. cit., p. 301.

Socrates, such a contact is in itself productive of soundness of mind and keeps the human perspective safe from giving in to the illusory conviction that life is actually meaningless. However, it is also true that life may be meaningless or absurd (though this cannot be confirmed or verified). The problem is, therefore, that the simple possibility of the absurdity or meaninglessness of life affects life in such a way that life is always on the verge of being thrown into a maddening territory – into the very territory of madness.

## References

- Burger, R., *The Phaedo: A Platonic Labyrinth*, Yale University Press, New Haven 1984.
- Dalfen, J., «Philologia und Vertrauen (Über Platons eigenartigen Dialog Phaidon)», *Grazer Beiträge*, 20 (1994) 35-57.
- Duke, E. A. (ed.), *Platonis Opera*, 1, Clarendon Press, Oxford 1995.
- Ebert, T. (trans.), *Platon: Phaidon*, Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen 2004.
- Frede, D., *Platons «Phaidon»: Der Traum von der Unsterblichkeit der Seele*, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt 1999.
- Jacquette, D., «Socrates on the Moral Mischief of Misology», *Argumentation*, 28 (2014) 1-17.
- Sedley, D. and Long, A. (eds.), *Plato: Meno and Phaedo*, Cambridge University Press, Cambridge 2010.
- Špinka, S., «Katharsis katharseôs: Philosophie als “Flucht in die *logoi*” und als “Reinigung”», in A. Havlíček (ed.), *Plato's Phaedo*, Oikoymenh, Prague 2001, pp. 287-304.
- Woolf, R., «Misology and Truth», *Proceedings of the Boston Area Colloquium in Ancient Philosophy*, 23 (2007) 1-24.



JOSÉ HIGUERA\*

## A ARTE LULIANA E A RECEPÇÃO MEDIEVAL DOS TÓPICOS DE ARISTÓTELES

### **The Lullian Art and the Medieval Reception of the Aristotle's *Topics***

#### **Abstract**

The Aristotelian opposition between demonstrative and probable arguments is reflected in the medieval commentaries that distinguish between dialectical syllogisms, used by the art of persuasion, and the demonstrative syllogisms based on necessary principles, whose knowledge is immediate and *per se notum*. In a manuscript of *Ars demonstrativa*, attributed to Ramon Llull, there is a remark about the usage of probable arguments, although they are based on necessary principles. About that, Llull added that naming this work as «demonstrative» might sound slightly «scandalous». However, Llull seems to attest a dilution of the distinction between probable arguments and demonstrative principles, which is possibly related to the Boethian reading of the *Topics*. Boethius defines a list of *differentiae* which are the terms that link, in the syllogisms, a premise

---

\* Investigador. Instituto de Filosofia da Universidade do Porto. Este artigo integra-se no âmbito dos projetos: «The Reconstruction of the 'Tree of Knowledge': Historical Contingencies and Textual Transformations» (SFRH/BPD/102536/2014); *From Data to Wisdom. Philosophizing Data Visualizations in the Middle Ages and Early Modernity (XIIIth-XVIIth century)*, POCI-01-0145-FEDER-029717. Agradeço a Ana Lima por ter revisto o texto português deste estudo.

with a necessary conclusion or a general principle. The medieval commentators of the *De Topicis differentiis* realized that these dialectical places are also applicable to hypothetical syllogisms, which are compounded by conditional premises. Medieval masters made lists of *differentiae* that include terms such as: opposition, likeness, relation, superior and inferior, authority and *trassumptio* (the Latin term for metaphor). Ramon Llull shows an indirect reception of the *De topicis differentiis* of Boethius in the figure T of his *Ars*, as well as a specific application of the argumentative places in the theological dialogue with other religions. Thus, the evidence of the faith articles, although they are “first principles” and true for themselves, is not accessible to the intellect unless it is proved by probable arguments.

**Keywords:** Topics; Persuasion; Necessary principles; *Ars demonstrative*; Theological dialogue; Medieval visualizations.

### Resumo

A possível oposição aristotélica entre demonstração e argumentos prováveis achase refletida nos comentários medievais que distinguem entre o silogismo dialético, usado pela arte da persuasão, e o silogismo demonstrativo, baseado em princípios necessários, cujo conhecimento é imediato e *per se notum*. Na nota de um manuscrito da *Ars demonstrativa*, atribuída a Ramon Llull, adverte-se que num tratado em que são postulados argumentos prováveis, embora baseados em princípios necessários, o termo *demonstrativus* pode soar um tanto «escandaloso». No entanto, O pensamento do Llull parece testemunhar um certo enfraquecimento na distinção entre argumentos prováveis e demonstrações, o que está relacionado com a leitura boeciana dos *Tópicos*. Boécio define uma lista de *differentiae* que são os termos que ligam uma premissa a uma conclusão necessária ou a um princípio geral num silogismo. Os comentadores medievais do *De Topicis differentiis* compreenderam que esses lugares dialéticos também são aplicáveis aos silogismos hipotéticos, compostos, por sua vez, por premissas condicionais. Os mestres medievais fizeram listas de *differentiae* que contêm termos tais como: oposição, semelhança, relação, superior e inferior, autoridade e *trassumptio* (termo em latim para o uso metafórico de um termo). Ramon Llull elaborou uma recepção indireta do *De topicis differentiis* de Boécio na figura T da sua Arte, bem como uma aplicação particular dos lugares argumentativos ao serviço do diálogo teológico com outras religiões, já que neste tipo de provas os princípios da fé, ainda que necessários e verdadeiros por si mesmos, estão para além das faculdades do intelecto e não podem mais do que persuadir por meio de argumentos prováveis.

**Palavras-chave:** Tópicos; Persuasão; Princípios necessários; *Ars demonstrativa*; Diálogo teológico; Visualização medieval.

## 1. Introdução

Na *Disputatio fidei et intellectus* (1304)<sup>1</sup>, Ramon Llull surpreende-nos com um argumento que menciona uma máxima, mais tarde recuperada pelo conhecido antilulista Francis Bacon<sup>2</sup>, segundo a qual: «a ciência não tem inimigos, exceto o ignorante», e prossegue:

Mas Deus não é inimigo da ciência; seria, se não fosse permitido que com a sua graça se pudesse alcançar a verdade dos artigos da fé. Essa inimizade, portanto, é impossível. Acaso ignoras que os homens desejam por natureza o saber?<sup>3</sup>

Llull encerra o argumento com esta frase final, aludindo ao início do primeiro livro da *Metafísica* na versão latina, transmitida - numa forma mais ligeira - pelo florilégio *Auctoritates Aristotelis*<sup>4</sup> acessível aos leigos (no sentido medieval, aquelas pessoas não educadas na leitura da *sacra pagina* e sem o conhecimento do latim, cuja vida intelectual se desenvolve em língua vernácula) e aos estudantes medievais. É desta maneira que se aproxima da tradição aristotélica, citando as suas máximas sem se manifestar acerca do seu autor, e as aplica, de modo particular e com efeitos peculiares. Analisaremos um exemplo desta aplicação focando-nos nos procedimentos dialéticos descritos no livro dos *Tópicos*<sup>5</sup> e na sua receção medieval. No tratado luliano, quem propõe os temas de discussão e quem responde são a Fé (*fides*) e o intelecto (*intellectus*). Ali se apresenta uma distinção entre os limites do conhecimento racional e a sua finalidade, apontada pela fé. A personificação dessas faculdades humanas acontece no contexto de uma *disputatio*, que é uma atividade em

<sup>1</sup> Ramon Llull, *Disputatio fidei et intellectus*, ed. W. A. Euler, Brepols, ROL (=Raimundus Lullus Opera Latina) XXIII, Brepols, Turnhout 1998, pp. 221-279; *Disputa entre la Fe i l'Enteniment*, eds. J. Batalla, A. Fidora, (Traducció de l'Obra Llatina de Ramon Llull 3), Obrador Edendum, Santa Coloma de Queralt 2011.

<sup>2</sup> «Ait intellectus: Dicitur, quod scientia non habet inimicum, nisi ignorantem», Ramon Llull, *Disputatio fidei et intellectus*, op. cit., p. 236; «Scientia non habet inimicum, praeter ignorantem», Francis Bacon, *The Major Works*, ed. B. Vickers, OUP, Oxford 2002, «Advice to the Earl of Rutland on his Travels», p. 73.

<sup>3</sup> «Sed Deus non est inimicus scientiae, qui esset, si impediret, quod non possem attingere cum sua gratia ueritates articulorum fidei; quae inimicitia est impossibilis. Et nescis tu, quod omnes homines naturaliter scire desiderant», Ramon Llull, *Disputatio fidei et intellectus*, ibid.

<sup>4</sup> «Omnes homines naturale scire desiderant», *Les Auctoritates Aristotelis. Un Florilège Médiéval*, ed. J. Hamesse, Peeters, Leuven 1974, p. 115.

<sup>5</sup> *Les Auctoritates Aristotelis*, op. cit., pp. 321-331; Aristóteles, *Topica: translatio Boethii*, ed. L. Minio-Paluello (Aristoteles Latinus 1-3), Desclée de Brouwer, Paris 1969.

que se achou sustentada grande parte da vida universitária medieval<sup>6</sup>.

Entre os enunciados do primeiro livro dos *Tópicos*, que reúne o florilégio mencionado, encontramos o seguinte: «o prazer gerado pela [vida] especulativa não implica tristeza alguma»<sup>7</sup>. No vocabulário filosófico medieval, o prazer (*delectatio*) significa a contemplação do divino e das relações trinitárias, ao passo que nesta passagem associa-se à atividade especulativa das faculdades do ser humano. Ramon Llull procurou responder ao debate sobre a «Ciência», no qual razão e fé encontram o seu ponto de união, bem como determinar em que consiste o «prazer» da aquisição da ciência: especulação ou graça? Este é um modelo de ciência em que as faculdades humanas (percepção, imaginação, memória, vontade e intelecto) buscam o repouso nas coisas divinas.

Llull, como uma parte dos medievais, segue um modelo *plurirecursivo*, transversal e caprichoso, no qual se combinam vários aspetos: a divisão boeciana das ciências, diferenciada de acordo com as características do seus objetos (divino, matemático e físico)<sup>8</sup>; a conceção aristotélica de ciência demonstrativa, que parte de um conjunto de princípios *per se notum*<sup>9</sup>, pelos quais se atinge o conhecimento de outras disciplinas particulares, aliado ao exercício dialético que persuade sobre a validade desses mesmos princípios. Esse percurso conduz a um ideal de ciência divina - sinónimo medieval de *Metaphysica* - por meio da aplicação das faculdades humanas<sup>10</sup>. Llull chama Arte a este ideal unificado de «ciência geral», expressão que vem acompanhada pelos termos «maior», «demonstrativo» ou «inventivo»<sup>11</sup>.

<sup>6</sup> «Disputation was ubiquitous in academic life from the very beginnings of the university...», O. Weijers, *In Search of the Truth. A History of Disputation Techniques from Antiquity to Early Modern Times*, Brepols, Turnhout 2013, p. 119.

<sup>7</sup> Hamesse, *Les Auctoritates Aristotelis*, op. cit., p. 323.

<sup>8</sup> «Nam cum tres sint speculativae partes, naturalis, in motu inabstracta [...] mathematica, sine motu inabstracta [...] theologica, sine motu abstracta atque separabilis nam dei substantia et materia et motu caret» Boécio, *De consolatione philosophiae, Opuscula theologica*, ed. C. Moreschini, Saur, Munich 2000, p. 169.

<sup>9</sup> Aristóteles, *Analytica Posteriora*, ed. L. Minio-Paluello (Aristoteles Latinus IV-2), Desclée de Brouwer, Paris 1969, 71a 1-2; «Sunt enim quedam propositiones [*per se nota*] que non possunt probari nisi per principia alterius sciencie, et ideo oportet quod in illa sciencia supponantur, licet probentur per principia alterius sciencie; sicut a puncto ad punctum rectam lineam ducere supponit geometra et probat naturalis, ostendens quod inter quelibet duo puncta sit linea media», Tomás de Aquino, *Expositio libri posteriorum*, Editio Leonina (Opera Omnia I.2), Vrin, Paris 1989, I. 5 n. 7, p. 25.

<sup>10</sup> «Philosophia est subiectum, in quo intellectus se contrahit ad omnes artes et scientias», Ramon Llull, *Ars generalis*, ed. A. Madre (ROL XIV), Turnhot, Brepols, 1986, p. 81; «Descriptio autem philosophiae ex proprietate eius est quod philosophia est assimilacio operibus creatoris gloriosi et sublimis secundum virtutem humanitatis», Isaak ben Salomon Israeli, *Liber de definitionibus*, ed. J. P. Muckle, in *Archives d'Histoire Doctrinale et Littéraire du Moyen Âge*, 11 (1938) 330.

<sup>11</sup> Não é o objetivo desta colaboração falar da legenda que descreve a “ilustração divina”

Aparentemente, e segundo os especialistas, o modelo luliano de «Ciência» apresenta uma divergência entre o que significa demonstrar segundo princípios gerais e persuadir acerca da sua validade, em relação ao conhecimento dos objetos e ao conjunto de alterações e mudanças que estes sofrem. Aristóteles afirma que a ciência mais geral versa do ente, mas essa ciência está relacionada com um grande número de disciplinas que explicam os distintos entes fora do intelecto e as maneiras pelas quais podemos conhecê-los. A disciplina que discorre sobre os princípios de cada ciência e os modos como entende a generalidade do ente nas suas particularidades é a dialética.

A questão que Llull procurava dilucidar - se a dialética é um instrumento da ciência ou uma ciência por si mesma - é bem conhecida pelos medievais, ao ponto de Llull querer apresentar o seu contributo. Retornando à passagem em que controvertem a Fé e o Intelecto, advertimos que parte de uma máxima ou uma proposição aceite de um modo geral: «a ciência não tem inimigos, exceto os ignorantes»<sup>12</sup>. A questão postulada é se a ciência tem ou não tem inimigos? A resposta luliana é que se a ciência tem um inimigo, que pode ser Deus, tal inimizade impedirá o conhecimento das verdades da fé. Mas este conhecimento é viável, porque «todos os homens por natureza desejam saber», logo tal inimizade é impossível. A consequência da máxima proposta por Llull resulta, por sua vez, numa outra máxima que se supõe aceite de um modo geral, ainda que omitindo a autoridade do *Filósofo*.

Outra formulação desse argumento, que pode indiciar a sua finalidade, é a que questiona se pode existir uma ciência acerca da fé, cuja resposta parte também de uma proposição aceite de um modo geral: «a ciência não tem inimigos, exceto os ignorantes». Daqui segue-se a proposição condicional: «se Deus fosse inimigo da ciência não haveria acesso às verdades da fé». No entanto, este acesso é viável, porque é aceite de maneira geral a proposição: «por natureza todos os homens desejam saber». Portanto, «Deus não é inimigo da ciência», pelo que importará saber se é possível uma ciência das verdades da fé. De acordo com a perspectiva luliana, embora este argumento seja condicional, uma vez que o ponto de partida e a consequência são declarações acolhidas de um modo geral - p. ex.: «por natureza todos os homens desejam saber» -, o seu objetivo é propalar uma consequência baseada nessa classe de proposições e confirmar sua redução contraditória para persuadir acerca de

---

de Ramon Llull - que ocorreu pouco antes de 1270 -, mas ela cumpre a função de justificar os princípios da ciência segundo o autor. Ver: Ramon Llull, *Vita coetanea*, ed. H. Harada (ROL VIII), Turnhout, Brepols 1980, §14, p. 280.

<sup>12</sup> Ver n. 2.

um outro princípio que pode ser aceite de uma maneira geral: Deus não é inimigo da ciência, portanto, é possível uma ciência revelada.

O projeto de Llull é construir uma via dialética, baseada na elaboração de argumentos prováveis, persuasivos, assentes em proposições comuns, para demonstrar que por meio deles se acede aos princípios necessários para adquirir a ciência<sup>13</sup>. Assim explica Llull o carácter inventivo do seu projeto de ciência geral; mas a *inventio* é própria da dialética, não de uma ciência demonstrativa. Esta é a tensão que encontramos na Arte luliana: por um lado, demonstrar segundo os primeiros princípios e adquirir o conhecimento de um modo dedutivo e, por outro, persuadir acerca da verdade desses mesmos princípios segundo proposições máximas que oferecem um conhecimento específico, próprio de uma disciplina e não de uma ciência geral.

A idade de ouro da dialética<sup>14</sup>, que acontece durante o século XIII, traduz-se no estudo das máximas aristotélicas que vêm dos *Tópicos* e que foram coletadas, entre outros, pelo florilégio *Auctoritates Aristotelis*. Duas delas são: i.) «A dialética é útil de três maneiras, ou seja, para o exercício, a invenção e [isto também] para as disciplinas filosóficas»; e ii). «A dialética investiga todos os métodos de acesso aos princípios [das Ciências]»<sup>15</sup>. Estas máximas podem ser encontradas no *Compendium* de Barcelona<sup>16</sup>, que representa um género académico medieval de acesso fácil para os leigos, como Ramon Llull, que continha indicações sobre o conteúdo das disciplinas das artes liberais e das autoridades que representam cada uma delas. Os enunciados aristotélicos citados também são discutidos nos comentários aos *Tópicos* de Alberto Magno

<sup>13</sup> «Et ideo dico tibi, quod tu ignoras in hoc, quod credis, quod in Libro, a te allegato, de propositionibus non sit demonstratio, sed persuasio in praedictis. Modo uide, quoniam sicut triangulus habet tres angulos, sic Deus habet bonum, iustum et magnum iudicium, scilicet iustum per iustitiam, magnum et bonum per magnitudinem suae bonitatis», Ramon Llull, *Disputatio fidei et intellectus*, op. cit., p. 236; «Quoniam opiniones crescunt, quibus intellectus est obfuscatu et multotiens positus in errore, et demonstrationes in disputationibus et etiam libris rarissime seminantur, propter quod scientia quasi perit, idcirco intendimus doctrinam tradere in hoc libro, quo poterimus demonstrationibus habituari; et per consequens uera uigebit scientia, et opiniones cessabunt», Ramon Llull, *De conuersione subiecti et praedicati et medi*, ed. H. Riedlinger (ROL VI), Brepols, Turnhout 1978, p. 262.

<sup>14</sup> Acerca dos diferentes sentidos dos termos *disputatio-disputare* do século XII ao XIII: O. Weijers «Logica Modernorum and the Development of the *disputatio*», *Études sur la Faculté des Arts dans les universitaires médiévales: recueils d'articles*, Brepols, Turnhout 2011, p. 303-312.

<sup>15</sup> Hamesse, *Les Auctoritates Aristotelis. Un Florilège Médiéval*, op. cit., p. 322.

<sup>16</sup> Anonyme, *Le Guide de l'étudiant du ms. Ripoll 109, Barcelona, Arxiu de la Corona d'Arago, ms. Ripoll 109, ff. J34ra-158va*, ed. Cl. Lafleur, J. Carrier, (Publications du Laboratoire de philosophie ancienne et médiévale de la Faculté de philosophie de l'Université Laval, I), Québec 1992, pp. 230; C. Lafleur, C., «Logic in the Barcelona Compendium (With special reference to Aristotle's *Topics* and *Sophistici Elenchi*)», ed. K. Jacobi, *Argumentationstheorie, Scholastische Forschungen zu den logischen und semantischen Regeln korrekten Folgerns*, Brill, Leiden 1993, p. 90.

e Boécio de Dácia<sup>17</sup>.

Apesar da circulação das máximas aristotélicas e das traduções feitas do grego, de acordo com o testemunho de Boécio de Dácia, os aspetos mais importantes dos *Tópicos* foram tratados pela receção Latina da obra. O tratado de Boécio *De topicis differentiis*<sup>18</sup> muito popular na época incidiu sobre o esquema e a descrição dos distintos «lugares» *topoi/loci* que servem de ponto de partida para: i) o exercício argumentativo ii) a invenção de argumentos prováveis iii) a investigação de como esses lugares são tratados noutras disciplinas.

A hipótese deste estudo consiste na sugestão de uma dupla leitura da tradição medieval da obra *Tópicos* em Llull, enquanto prática dialética, nos termos a que aludimos, e como corolário da tradição aristotélica, que distingue os diferentes lugares argumentativos (*loci*), explicitada no tratado boeciano. Para expor estes aspetos apresentarei uma noção geral de *topoi/loci*, ilustrando como as figuras da Arte de Llull (neste caso as figuras chamadas T, gráfico 1) coletaram os lugares (*loci*) abordados, por exemplo, por Boécio, provenientes de Aristóteles, Themistio, e Cícero. Seguidamente, deter-me-ei numa passagem da obra aristotélica cuja interpretação, com a ajuda de Boécio e de Anselmo de Aosta, possibilitou que Ramon Llull desenvolvesse uma teoria da definição que considerava «nova». Embora, devo acrescentar, contradizendo completamente a teoria da definição aristotélica, segundo o género e a diferença, que requer o uso específico de termos que não sejam equívocos. A modo de conclusão, explicarei como a receção luliana da tradição medieval dos *Tópicos* permite resolver uma questão bastante conhecida entre os medievais, patente em Robert Kilwardby<sup>19</sup>, Alberto Magno, ou Boécio de Dácia. A questão acerca de se um argumento dialético pode ser demonstrativo e produzir ciência, e se a arte dialética pode ser tratada como uma ciência<sup>20</sup>.

<sup>17</sup> Albertus Magnus, *Topica*, ed. A. Borgnet (Opera Omnia 2), Vivès, Paris 1890, p. 244; Boethius de Dacia, *Quaestiones super librum Topicorum*, ed. N. G. Green-Pedersen, J. Pinborg, (Corpus Philosophorum Danicorum Medii Aevi VI.I), Hauniae 1976, p. 18, 43, 47.

<sup>18</sup> Boécio, *Le differenze topiche*, ed. F. Magnano, Bompiani, Milano 2017. Magnano edita a sua tradução ao italiano junto com o texto latino da edição crítica: Boethius, *De Topicis differentiis und die byzantinische Rezeption dieses Werkes. Einleitung und textkritische Ausgabe*, ed. D. Z. Nikitas (Corpus Philosophorum Medii Aevi-Philosophi Byzantini, 5), The Academic of Athens-J. Vrin-Editions Ousia, Athens-Paris-Bruxelles 1990.

<sup>19</sup> O. Weijers, «Le commentaire sur les Topiques d'Aristote attribué à Robert Kilwardby (ms. Florence, B.N.C., Conv. Soppr. B.4. 1618)», *Études sur la Faculté des Arts dans les universitaires médiévales: recueils d'articles*, op. cit. pp. 219-258.

<sup>20</sup> Questão colocada pelo Kilwardby: «[...] utrum hec doctrina tradatur per modum artis, aut per modum scientiae, et patet quod utroque modo, cum scientia et iudicium consistat in cognitione proprietatum subiecti et partium eius [...] Et cum ars consistat circa fieri et cognitionem rei [...]»,

## 2. A figura T e a unidade da ciência

Tracei, de forma esquemática, o ideal da «ciência-arte» de Ramon Llull e sugeri a finalidade do uso dos argumentos dialéticos nas suas obras. Trata-se, contudo, de uma questão controversa entre os especialistas. Na Introdução de Jorge Uscatescu à edição da *Ars inventiva veritatis* (1290)<sup>21</sup>, o autor critica a posição de Josep Ruiz Simon, no livro intitulado *A arte de Raimundo Lúlio e a teoria escolástica da ciência*, que defende a hipótese de que a relação entre o modelo demonstrativo aristotélico e a Arte de Llull tem como consequência a adesão do autor de Maiorca a uma *teoria escolástica da ciência*<sup>22</sup>. De acordo com este modelo, uma demonstração é científica quando as suas conclusões se baseiam em princípios necessários, *per se notum*, a partir dos quais é possível deduzir uma ciência. Ruiz Simon defende que as conclusões extraídas dessas demonstrações, do ponto de vista de Llull, produzem uma articulação homogénea das disciplinas específicas, através de argumentos dialéticos que «descobrem» uma via de retorno - constante - aos primeiros princípios, o que explica o nome de *Ars inventiva* que Llull escolhe para este exercício<sup>23</sup>.

O modo complexo como Ruiz Simon apresenta as suas ideias contrasta com a simplicidade com que Aristóteles e os medievais introduziram, após a receção dos *Segundos analíticos*, a tese da incompatibilidade entre os princípios de disciplinas específicas e as suas restrições face aos princípios de ciências mais gerais<sup>24</sup>, uma espécie de advertência sublinhada por Uscatescu<sup>25</sup>. Existem

---

Weijers, «Le commentaire sur les Topiques d'Aristote attribué à Robert Kilwardby», op. cit., p. 238.

<sup>21</sup> Ramon Llull, *Ars inventiva veritatis*, ed. J. Uscatescu Barrón (ROL XXXVII), Brepols, Turnhout 2014.

<sup>22</sup> «hoc opus [*A arte de Raimundo Lúlio*] quod quam vocant “theoriam scientiae” scholasticam – (unam doctrinam scholasticam esse putat!)», Ramon Llull, *Ars inventiva veritatis*, xvii, n. 41.

<sup>23</sup> «La manera com Llull teoritzava la relació de la seva art o ciència amb la resta d'arts i ciències és significativa pel que fa la seva voluntat de plantejar aquesta relació en el context de la teoria de la demostració dels *Analytica posteriora*. El Doctor Il·luminat fa de totes les ciències subordinades, subalternades, a l'Art», J. M. Ruiz Simon, *L'art de Ramon Llull i la teoria escolàstica de la ciència*, Quaderns Crema, Barcelona 1999, p. 83; trad. Portuguesa: *A arte de Raimundo Lúlio e a Teoria escolástica da ciência*, trad. F. Salles, IBFCRL, São Paulo 2004.

<sup>24</sup> «Ad hoc quod obiectum est quod demonstratio non descendit a genere in genus, dicendum quod demonstratio, ut dicit Aristoteles, non convenit in aliud genus, sed hoc est intelligendum de alietate disparationis et non subalternationis quia ibi est proprie generis subiecti alietas, hic autem potius quaedam alteritas», Robert Kilwardby, *De ortu scientiarum*, ed. A.G. Judy, Pontifical Institute of Mediaeval Studies, Toronto 1976, p. 47.

<sup>25</sup> «Praetera, *Ars lulliana* nullo modo systematis axiomatum instar cum continuam derivationem veritatem inferiorum ex veritatibus superioribus monstrat, tum dignitatis et propositiones priores per reductionem ad absurdum confirmat», Llull, *Ars inventiva veritatis*, op. cit., Introductio, xxxii.

poucos casos em que os princípios de uma ciência mais geral subalternizam outras ciências particulares: a ótica e a geometria, constituem um destes exemplos.

É verdade que a receção dos *Segundos analíticos* e do livro sexto da *Ética a Nicómaco*, juntamente com a leitura da teologia de Aristóteles, permitiram que o termo *subalternatio* significasse também a relação entre a metafísica, como ciência divina, e as disciplinas filosóficas<sup>26</sup>. Por esta razão, Boaventura de Bagnoregio propôs uma «redução» (*reductio*)<sup>27</sup> entre as artes liberais e a teologia, que o próprio Llull enfatizaria na versada, e às vezes mal-entendida, frase: *philosophia ancilla theologiae*<sup>28</sup>. Sobre ela, Cruz Hernandez, o famoso estudioso da filosofia em língua árabe, afirmaria que a teologia teve na filosofia um enorme subordinado<sup>29</sup>.

De volta ao ideal de ciência luliano, apreciaremos os termos que Ramon Llull usou para nomear os princípios da Arte que, no seu entender, representam a generalidade e a unidade das Ciências. O primeiro termo que usou foi *dignitates dei* (bondade, grandeza, poder, sabedoria, eternidade, glória... etc.)<sup>30</sup>. O termo *dignitas* traduz o grego *axioma*, portanto o uso equívoco deste termo representa o caráter necessário dos princípios numa demonstração, bem como a estimativa máxima que comportam enquanto virtudes divinas para o ser humano e a potência infinita com que operam na natureza. Este termo é acompanhado, em outras obras de Llull, da denominação *principia substantialia et accidentalia*. Encontramos uma expressão similar na tradução

<sup>26</sup> «Cum enim conclusio demonstrativa sit dicta per se, aut demonstratur genus subiectum de specie sua, sicut in metaphysica demonstratur de specialibus entibus ut de deo et de circulo et de sphaera quod ipsa sunt entia et sicut in grammatica demonstratur de oratione composita ex nominativo et verbo personali quod ipsa est oratio congrua, cum oratio congrua sit subiectum grammaticae», Roberto Grosseteste, *Commentarius in Posteriorum Analyticorum Libros*, ed. P. Rossi, Leo S. Olschki, Florence 1981, p. 260.

<sup>27</sup> «[...] circa cognitionem omnium entium, quae reducit ad unum primum principium, a quo exierunt secundum rationes ideales sive ad Deum in quantum principium, finis et exemplar; licet inter metaphysicos de huiusmodi rationibus idealibus nonnulla fuerit controversia». Bonaventura Bagnoregis, *Opuscula varia. Theologia*, «De reductione artium ad theologiam», ed. Collegio San Bonaventura (Opera Omnia V), Quarrachi 1891, p. 320.

<sup>28</sup> «Ex quo per consequens habere poterit notitiam certam uerae philosophiae, quae tamquam ancilla theologiae est et debet illi in omnibus esse concors», Ramon Llull, *Liber de modo naturali intelligendi*, ed. H. Riedlinger (ROL VI), Brepols, Turnhout 1978, p. 217.

<sup>29</sup> «La filosofía es *ancilla theologiae*, pero un servidor debe ser eficaz y fiel, y en este sentido ninguno puede serlo mejor que Aristóteles», M. Cruz Hernandez, «La primera recepción del pensamiento de Ibn Rusd (Averroes)», *Azafea* 1 (1985) 26.

<sup>30</sup> «Origo harum dignitatum longe obscura est, secundum uero communem opinionem doctissimorum uirorum Augustinus, Anselmus, et Richardus a Sancto Victore apud Lullum plurium auctoritate ualuisse uidentur [...] dignitates diuinae habent idcirco non solum notam metaphysicam, sed etiam moralem, uelut misericordiam, et etiam iuridicam, uelut dominum», Ramon Llull, *Ars inventiva veritatis*, op. cit., Introductio, xxx-xxxi.

do *Liber Alpharabii de ortu scientiarum*<sup>31</sup>, feita por Domingo Gundisalvo, na qual se diz que aqueles principia são a fonte de todas as outras artes e disciplinas. Ramon Llull elege um método eminentemente visual para representar os princípios *substantialia et accidentalia* de profunda ressonância aristotélica, pois é na figura T que todos os princípios se concentram. Existem pelo menos duas versões (em 1283 e 1305)<sup>32</sup> desta figura em que repousam o conjunto de princípios que Al-Fārābī considerou o ponto de partida para todas as ciências.

Como foi assinalado, a dialética é o exercício que aponta o acesso aos princípios de disciplinas específicas e a ciência do ente em geral. Estes princípios descrevem as substâncias e seus acidentes de acordo com os diferentes lugares (*topoi/loci*), assim permitindo demonstrar a relação entre as noções mais gerais de uma disciplina e os casos particulares próprios de outras disciplinas, embora:

Dialectica secundum quod est ‘ad secundum philosophiam disciplinas’ inuentionem locorum docet in arte inueniendi illos. Secundum uero quod est ad fines alios, illis quidem locis utitur et addit cautelas; et sic est dialectica proprie et alterum<sup>33</sup>.

Ramon Llull, no *Liber contemplationis* (de 1274). alertara já para esses sentidos próprios ou alterados que são truques argumentativos dos «filósofos» e para a forma como conduzem a paralogismos. Por exemplo, Llull trata um *sophismata*, estudado hoje como um exercício dialético praticado pela lógica medieval: *homo est mortuus*, conhecido também como *homo est corruptus*, ou *mortuus est Socrates; ergo Socrates est*<sup>34</sup>. O propósito desse exercício é esclarecer sob que critério se predicam estados acidentais de uma entidade singular que

<sup>31</sup> Al-Fārābī, *Liber Alpharabii de ortu scientiarum*, trad. Dominicus Gundissalinus, ed. C. Baeumker (Beiträge zur Philosophie des Mittelalters, XIX), Munster 1916, p. 17.

<sup>32</sup> Ramon Llull, *Ars demonstrativa*, ed. J. E. Rubio (ROL XXXII), Turnhout, Brepols, 2007; *Ars demonstrativa*, ed. S. Galmes, (ORL = Obres Originals de Ramon Llull, XVI), Palma de Mallorca, 1932; Ramon Llull, *Ars generalis ultima*, ed. A. Madre (ROL XIV), Brepols, Turnhout 1986.

<sup>33</sup> Laffleur, *Le Guide de l'étudiant du ms. Ripoll 109*, op. cit., p. 268.

<sup>34</sup> «[...] demostracio a son enversari de la contrarietat qui es entre paraula e enteniment, agúa hom e asubtila hom a son enversari son enteniment; car dient la paraula que lome es mort o que la paret vol caer, la paraula diu que la anima del home mor en so que home mort diu, lo qual home no mor sino en quant lo cors; e la paraula diu que la paret ha voler, la qual paret priva de voler: on, per so car la paraula diu una cosa e l'enteniment ne entén altra, per asso es a home gran enluminament com entén lo desvariament deis significats que la paraula significa e de cells que l'enteniment entén», Ramon Llull, *Llibre de contemplació en Déu*, ed. S. Galmes et alter (ORL IV), Palma de Mallorca 1911, p. 400.

podem ser contrários, opostos, semelhantes, relativos, ou que estão incluídos nos termos mais gerais da definição de uma substância singular, como ocorre no caso da definição de ser humano.

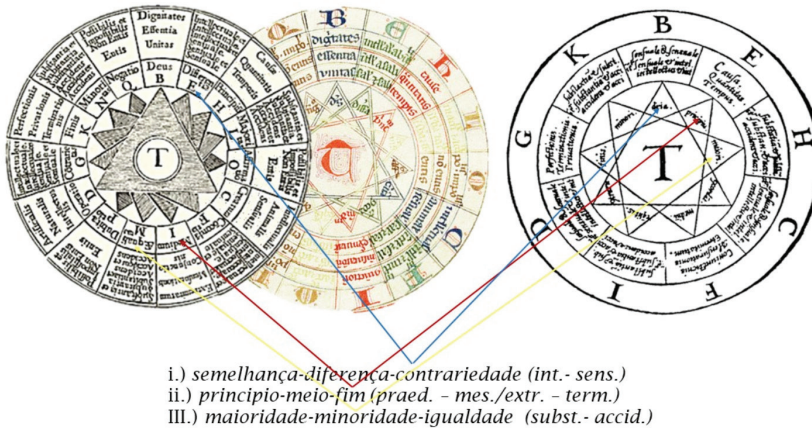


Gráfico 1 - Figuras T: *Ars demonstrativa* (1283) e *Ars generalis* (1305)

Com este objetivo, Ramon Llull introduz, juntamente com as *dignitates dei* (as dignidades divinas) na primeira figura da Arte (A), os lugares argumentativos pelos quais se atinge o conhecimento destes princípios, e insere-os na figura T (nas versões de 1283 e 1305; ver gráfico 1 e 2). Estes lugares são: i.) semelhança-diferença-contrariedade; ii.) principio-meio-fim; iii.) maioridade-minoridade-igualdade. Ivo Salzinger, editor barroco da *Opera Lulliana*, chamou-lhes «princípios relativos», mas Llull tinha-os como *principia generalia*. Na mesma figura T, adiciona os termos substancia-accidente, a lista de categorias e as quatro causas aristotélicas. Com isto, inclui numa mesma figura os *loci* da argumentação dialética estudada pelos mestres medievais. Precitaria de muito tempo para explicitar o sentido de cada um destes «lugares». É importante ressaltar que estes termos aparecem tanto no texto aristotélico dos *Tópicos* como no texto boeciano *De topicis differentiis*, embora em Llull sejam apresentados de uma forma e com um estilo ligeiramente incomum (Ver Gráfico 2), o que foi descrito por Josep Batalla como característico de um «lógico amador»<sup>35</sup>.

<sup>35</sup> J. Batalla, «Regards sur Raymond Lulle», Knowledge, Contemplation, and Lullism: Contributions to the Lullian Session at the SIEPM Congress - Freising, August 20-25, 2012, ed. J. Higuera, Brepols, Turnhout 2015, pp. 153-164.

Boethius, <i>De Topicis differentiis</i> , II, 7-9.	Ramon Llull, <i>Ars demonstrativa</i> , d. 1.	Ramon Llull, <i>Ars generalis</i> , pars 2.
<p>Definitio                      Descriptio  <b>Nominis significatione</b>  <b>Substantiam terminorum</b></p> <p>Totum                      Genus-species                      Ab integro</p> <p>Partibus                      Generis partibus                      Ab integro                      Partibus quae integri partes  <b>Tempus</b>                      Modum  <b>Quantitate</b>  <b>Loco</b></p> <p><b>Causae</b>  <b>Efficiente</b>  <b>Materia</b>  <b>Finis</b>  <b>Forma</b></p> <p>Effectibus                      Corruptionis                      Usibus                      Communiter Accidentibus                      Extrinsicis                      Rei iudicium</p> <p><b>Similibus</b>  <b>Qualitate</b>  <b>Quantitate</b></p> <p><b>Magis</b>  <b>Minus</b>  <b>Proportio</b></p> <p><b>Oppositis</b>  <b>Contrario</b>  <b>Privatio</b>  <b>Relativis</b>  <b>Affirmationem-Negationem</b></p> <p>Transumptione</p>	<p>Super unum angulum trianguli liuidi, in quo describitur Deus, continentur tres dictiones, quae sunt hae, scilicet: <b>unitas, essentia, dignitates</b>; et super alium angulum, in quo creatura describitur, continentur hae dictiones: <b>sensualis, intellectualis, animalis</b></p> <p>Super angulum uiridem, in quo describitur <b>differentia, continentur: sensualis a sensuali, et sensualis ab intellectuali, et intellectualis ab intellectuali</b>;</p> <p>In angulo enim rubeo, in quo scribitur principium, superscribitur: <b>temporis, quantitatis, causae</b>; et in angulo, in quo medium scribitur, superscribitur: <b>extremitatum, mensurationum et coniunctionum</b>; atque in alio angulo, in quo scribitur <b>finis, superscribitur: causa finalis</b>, terminatio et priuatio</p> <p>In angulo croceo, in quo scribitur maioritas, superscribitur: in substantia et substantia, in substantia et accidente, in accidente et accidente; atque in ambobus aliis superscribitur istud idem, eo quod secundum diuersos respectus oportet esse <b>maioritatem, minoritatem et aequalitatem</b> in substantiis et accidentibus.</p> <p>In angulo nigro, in quo describitur affirmatio, superscribitur: <b>entis, non entis, possibilis, impossibilis; et hoc idem superscribitur in aliis duobus angulis nigris, ad significandum, quod omnis affirmatio, dubitatio et negatio</b></p>	<p>Differentia-Concordantia                      Contrarietas</p> <p>Supra angulum de differentia scribitur: <b>Sensuale et sensuale, sensuale et intellectuale, intellectuale et intellectuale</b>. Et sic de angulis concordantiae et contrarietatis, ad significandum differentiam, quae est <b>inter sensuale et sensuale, sicut inter unum corpus et aliud</b></p> <p>Principium-Medium-Finis</p> <p>Supra angulum principii scripta sunt: <b>Causa, quantitas et tempus</b>. Per causam principia substantialia significantur. Quae sunt: <b>Principium efficiens, formale, materiale, finale</b>. Per <b>quantitatem et tempus significantur principia accidentalia, sicut sunt nouem praedicamenta</b>, et his similia.</p> <p>Maioritas-Minoritas-Aequalitas</p> <p>Supra angulum de maioritate, et sic de angulis aequalitatis et <b>minoritatis, scripta sunt: Inter substantiam et substantiam,   ad significandum, quod una substantia est maior alia; sicut substantia hominis, quae maior est in bonitate et uirtute, quam lapidis substantia</b>. Item: Inter substantiam et accidens, ad   significandum, quod <b>substantia est maior accidente</b>, ueluti substantia hominis, quae maior est, quam sua quantitas, et cetera.</p>

Gráfico 2 - Os tópicos boecianos e lulianos

Gostaria, no entanto, de referir alguns destes termos ou lugares. No livro segundo do *De topicis differentiis*, diz Boécio que o «lugar» argumentativo (*locus*) parte de uma proposição máxima como «género que inclui uma

espécie», o que se aplica ao todo e à parte, à justiça e à virtude, e, de maneira mais universal, à Providência e às ações do homem, assim como aos factos do mundo<sup>36</sup>. Este exemplo justifica a predileção dos autores medievais pelo texto de Boécio, já que este incentivou o tratamento «tópico» de proposições máximas tidas por princípios aceites pelos teólogos. Sobre o tratamento dos acidentes, assevera Boécio que estes constituem os modos de conhecer as substâncias pelo tempo, pelo lugar (físico), quantidade, e partes que as compõem. No entanto, esta relação não se encontra no sujeito divino, que não tem partes, carece de tempo ou quantidade, o que lembra os argumentos no *De trinitate* para justificar o esgotamento das *categorias* perante os predicados que fazem alusão à divindade<sup>37</sup>. Neste tipo de lugares accidentais das substâncias, Ramon Llull descobre as diferenças, as contrariedades e as semelhanças dos seus argumentos teológicos; não em vão, avisa Aristóteles que alguns dos primeiros *topoi* são a oposição e a contrariedade<sup>38</sup>. Além destes primeiros *loci*, acham-se o aumento e a diminuição (*mayoridad-minoridad*) em relação às quantidades e às qualidades. Um outro lugar argumentativo é o movimento e a mudança, do qual se obtém a tríade principio-medio-fin, que parece tratar-se de uma inovação do século XIII que não pode ser atribuída a Llull. Isto deve-se à questão sugerida por Averróis sobre os termos envolvidos no movimento e na mudança, já que os dois têm um princípio ou ponto de partida, um ponto intermédio e uma conclusão. Daí nasce a pergunta sobre o que acontece no meio: ocorrerá um processo em que se misturam os pontos extremos ou dar-se-á a emergência de um termo diferente? Esta pergunta abriu a porta para questões como: i) se a mudança do branco para o preto

<sup>36</sup> «Hic quaestio de accidente, id est 'an accidat iustitiae utilitas'. Locus is qui in maxima propositione consistit: 'quae generi adsunt, et speciei'. Huius superior locus est a toto, id est a genere, virtus scilicet, quae iustitiae genus est. | Rursus sit quaestio 'an humanae res providentiae regantur'. Dicemus: 'si mundus providentia regitur, homines autem pars mundi sunt, humanae igitur res providentia reguntur', Boécio, *Le differenze topiche*, op. cit., 154.

<sup>37</sup> «Licet autem non solum in substantiis, verum etiam in modo, temporibus, quantitibus et loco totum partesque respicere. Id enim quod dicimus 'sempe' in tempore totum est [...] A toto ad partem secundum tempus: 'si deus semper est, et nunc est'. A parte ad totum secundum modum: 'si anima aliquo modo movetur, et simpliciter movetur; movetur autem, cum irascitur; universaliter igitur et simpliciter movetur' [...] Rursus a toto ad partem in loco: 'si deus ubique est, et hic igitur est'. Boécio, *Le differenze topiche*, op. cit., 155; Boécio, *De consolatione philosophiae, Opuscula theologica*, op. cit., pp. 174-178.

<sup>38</sup> «Ex oppositis vero multiplex locus est; quattuor enim sibimet opponuntur modis: aut enim ut contraria adverso sese loco constituta respiciunt aut ut privatio et habitus aut ut relatio aut ut affirmatio et negatio. Quorum discretiones in eo libro, qui de Decem praedicamentis scriptus est, commemoratae sunt. Ab his hoc modo argumenta nascuntur» Boécio, *Le differenze topiche*, op. cit., 168; Aristóteles, *Topica*, 135b 8- 135b 17; Aristóteles, *Topica, Translatio Boethii*, op. cit., p. 104.

tem um ponto intermédio; ii) se é possível assinalar o ponto exato em que um sujeito deixa de ser branco para ser preto. Ramon Llull «inventou» na sua Arte uma resposta para tais questões e procurou resolvê-las com uma teoria da definição que usa termos translacionais ou denominativos (*trassumptio*)<sup>39</sup>, apesar de Aristóteles proibir a utilização deste tipo de termos nas definições.

### 3. A teoria da definição luliana

Um termo equívoco pode ter mais do que uma significação, por exemplo, os termos formados a partir de outros como justo de justiça, forte de força ou gramático de gramática. Os medievais possuíam para estes termos uma interpretação gramatical, uma lógica, e outra metafísica - há também uma justificação poética - que explicava a origem e a função que desempenhavam dentro do vocabulário filosófico. Todas essas explicações, bem seja a lógica ou a metafísica, foram alcançadas pela «translação» (*trassumptio*) do sentido do termo principal (justiça) para o derivado (justo), de tal modo que estes termos foram chamados «translativos» (*trassumptiones*)<sup>40</sup>. A questão é o que «trasladam» eles? Para essa pergunta existem várias possíveis respostas. De acordo com os mestres chartrianos, o que se «traslada» entre os termos é uma forma essencial, que flui livremente de um termo ativo para outro termo passivo, por exemplo, a forma pura da *justiça* flui como um agente ativo que atinge e ultrapassa um sujeito X, do qual dizemos «X é justo» ou «X tem feito algo justo»<sup>41</sup>. Jean Jolivet e Dominique Chenu batizaram essa explicação metafísica de «platonismo gramatical»<sup>42</sup>. Do ponto de vista lógico, e após a

<sup>39</sup> «Transumptionis vero locus nunc quidem in aequalitate, nunc vero in maioris minorisve comparatione consistit. Aut enim ad id quod est simile aut ad id quod est maius aut minus fit argumentorum rationumque transumptio. Hi vero loci, quos mixtos esse praediximus, aut ex casibus aut ex coniugatis aut ex divisione nascuntur. In quibus omnibus consequentia et repugnantia custoditur. Sed ea quidem, quae ex definitione vel genere vel differentia vel causis argumenta ducuntur, demonstrativis maxime syllogismis vires atque ordinem subministrant, reliqua vero verisimilibus ac dialecticis», Boécio, *Le differenze topiche*, op. cit., 184.

<sup>40</sup> «Ex transumptione vero hoc modo fit, cum ex his terminis in quibus quaestio constituta est ad aliud quiddam notius dubitatio transfertur et ex eius probatione ea quae in quaestione sunt posita confirmantur [...] Qui locus a toto forsitan esse videretur. Sed quoniam non inhaeret in his de quibus proponitur terminis, sed extra posita res hoc tantum, quia notior videtur, assumitur, idcirco ex transumptione locus hic convenienti vocabulo nuncupatus est», Boécio, *Le differenze topiche*, op. cit., 172.

<sup>41</sup> «Causus est alicuius nominis principalis inflexio in adverbium, ut a 'iustitia' inflectitur 'iuste'. Casus igitur est a 'iustitia' id quod dicimus 'iuste'». Boécio, *Le differenze topiche*, Ibid.

<sup>42</sup> M.-D. Chenu, «Un cas de platonisme grammatical au XIIe siècle», *Revue des Sciences philosophiques et théologiques*, Vol. 51-4 (1967) 666-668; J. Jolivet, «Quelques cas de 'platonisme gram-

leitura do diálogo *De grammatico* de Anselmo de Aosta, um termo derivado, como «gramático», denota um indivíduo singular, de tal modo que dele se pode dizer que: «X é gramático», «X exerce a disciplina de gramática», ou «X ensina gramática»; além disso, o mesmo termo também se refere à disciplina de «gramática», pois sem ela não poderia dar-se o caso desta atribuição ao singular X<sup>43</sup>.

Esta perspetiva sobre os termos que, do ponto de vista gramatical, são formados por uma flexão do substantivo ou de um verbo apresenta especial relevância quando lemos a seguinte passagem do livro sexto dos *Tópicos*, aliás referido no florilégio *Auctoritates Aristotelis*:

Ductio et commensuratio sunt aequivoca ex quo habetur communiter quod omne nomen verbale in -tio est aequivocum videlicet quod tria significat scilicet agentis actionem rei passae passionem et ipsam rem passam sive actum intermedium<sup>44</sup>.

Sobre esta passagem, no texto latino dos *Tópicos* (139b 19-24), traduzido por Boécio, Aristóteles declara estar perante «um lugar confuso»<sup>45</sup> onde de maneira equívoca se denomina nas substâncias a geração do que é saudável, quente ou frio. Por conseguinte, é errado considerar que a ação que «dirige» ou «leva» um sujeito à aquisição de algumas destas qualidades produz - simultaneamente - uma «simetria semântica» (Gráfico 3) entre os diferentes estados de mudança significados por termos que são enganosos. Portanto, com aqueles termos não se podem formar definições. Já Boécio em *De topicis differentiis*<sup>46</sup> assinala a distinção entre os termos envolvidos neste «lugar

---

matical' du VII au XII siècle», *Mélanges offerts à René Crozet Vol. 1*, Société d'Études Médiévales, Poitiers 1966, pp. 93-99.

<sup>43</sup> «Saepissime namque cum volunt ostenderea qualitate aut accidens, subiungunt: ut grammaticus et similia, cum grammaticum magis esse substantiam quam qualitate aut accidens usus omnium loquentium attestetur. Et cum volunt aliquid docere de substantia, nusquam proferunt: ut grammaticus aut aliquid huiusmodi [...] ideo facis, ut puto, quia non consideras quam dissimiliter significant scilicet nomen hominis ea ex quibus constat homo, et grammaticus hominem et grammaticam», D. P. Henry, *Commentary on De Grammatico: The Historical-Logical Dimensions of a Dialogue of St. Anselm's*, Springer, Dordrecht 1974, p. 64.

<sup>44</sup> *Les Auctoritates Aristotelis*, op. cit., p. 328.

<sup>45</sup> «Unus ergo locus eius quod obscure est [...]', Aristóteles, *Topica: translatio Boethii*, p. 115, L. VI.2 139b 19-24.

<sup>46</sup> «Coniugata vero dicuntur quae ab eodem diverso modo deducta fluxerunt, ut a 'iustitia', 'iustum', 'iustus'. Haec igitur inter se et cum ipsa 'iustitia' coniugata dicuntur, ex quibus omnibus in promptu sunt argumenta. Nam 'si id quod iustum est bonum est, et id quod iuste est bene et qui iustus est bonus est et iustitia bona est'. Haec igitur secundum proprii nominis similitudinem consequuntur. Mixti vel medii vero loci appellantur, quoniam, si 'de iustitia' quaeritur, et a casu vel a coniugatis argumenta ducuntur neque ab ipsa proprie atque coniuncte neque ab his quae sunt

confuso», uma vez que constituem diferentes lugares argumentativos: i.) o sujeito particular; ii.) a qualidade adquirida pelo sujeito; iii.) a variação da qualidade no sujeito. Esta interpretação que se faz de maneira «extrínseca» pode resolver, parcialmente, o enunciado do *Auctoritates Aristotelis*, mas não explica porquê essa interpretação do texto aristotélico está ausente.

Platonismo gramatical	<i>De grammatico</i>	Boécio	<i>Auctoritates Aristotelis</i>	Llull
Justiça (é causa do X)	Gramática	i.) o sujeito particular	i.) um agente ( <i>agentis actionem</i> )	A bondade é o ente e a razão segundo a qual o bem age no bom [...] composta pelo <i>bonificativo</i> , el <i>bonificado</i> y el <i>bonificar</i> .
X é justo	X é gramático	ii.) a qualidade adquirida pelo sujeito	ii.) uma ação ( <i>actum intermedium</i> ) ou processo intermédio	
X tem feito algo justo	X exerce a disciplina da gramática	iii) a distinção entre os dois termos	(iii) O sujeito que sofre a ação.	
	X ensina gramática			

Gráfico 3 - *Trassumptio-Translatio* (simetria semântica)

Os elementos significados, de maneira «enganosa» ou equívoca, são os mesmos que cita o florilégio e que Boécio afirma estarem implicados na questão: i.) um «agente» (*agentis actionem*); ii.) uma «ação» (*actum intermedium*) ou processo intermédio; (iii) o sujeito que sofre a ação<sup>47</sup>. Após esta observação, no mesmo texto do *florilegium*, aparece uma máxima que diz: «somente os termos unívocos poderiam fazer parte de uma definição, os termos enganosos não definem»<sup>48</sup>. Ramon Llull não atende este aviso e define

extrinsecus posita videntur trahi, sed ex ipsorum casibus, id est quadam ab ipsis levi immutatione deductis» Boécio, *Le differenze topiche*, op. cit., 172; Aristóteles, *Topica: translatio Boethii*, p. 24, I.15 106b 30-35.

<sup>47</sup> *Les Auctoritates Aristotelis*, op. cit., p. 328.

<sup>48</sup> «Coniugata vero dicuntur quae ab eodem diverso modo deducta fluxerunt, ut a 'iustitia', 'iustum', 'iustus'. Haec igitur inter se et cum ipsa 'iustitia' coniugata dicuntur, ex quibus omnibus in promptu sunt argumenta. Nam 'si id quod iustum est bonum est, et id quod iuste est bene est qui iustus est bonus est et iustitia bona est'. Haec igitur secundum proprii nominis similitudinem consequuntur. Mixti vel mediivero loci appellantur, quoniam, si 'de iustitia' quaeritur, et a casu vel a coniugatis argumenta ducuntur neque ab ipsa proprie atque coniuncte neque ab his quae sunt extrinsecus posita videntur trahi, sed ex ipsorum casibus, id est quadam ab ipsis levi immutatione deductis» Boécio, *Le differenze topiche*, op. cit., 172; Aristóteles, *Topica: translatio Boethii*, p. 24, I.15 106b 30-35.

os princípios necessários da Arte, as dignidades divinas, os quais são o ponto de partida do seu ideal de demonstração científica, unificada e geral, por meio dessa maneira enganosa e «translacional». Veja-se o seguinte exemplo:

A bondade é o ente e a razão segundo a qual o bem age no bom [...] e é composto pelo bonificativo, pelo bonificado e pelo bonificar<sup>49</sup>.

Este tipo de definições contém os elementos presentes na tradição medieval dos *Tópicos*, como são apresentadas nas obras de Llull depois de 1280. Às vezes, deparamo-nos com passagens tão repetitivas que é bastante difícil seguir a leitura, especialmente nos opúsculos redigidos depois do ano 1310<sup>50</sup>, nos quais essas definições somente aparecem como método demonstrativo, embora o estilo tente imitar a estrutura da argumentação dialética.

#### 4. Conclusão

O ideal de ciência geral luliano, simultaneamente demonstrativo e dialético, é um paradoxo, se observamos o modo como Llull ignora os avisos aristotélicos, e elabora a sua própria linguagem «translacional», equívoca, para definir os princípios necessários (*per se notum*) da Arte. No manuscrito da Biblioteca Marciana (lat. 200), numa coleção de obras de Ramon Llull arranjada pelo próprio, em 1287, e dedicada ao Duque de Veneza, encontrou-se uma nota (que pode ser autógrafa, porque difere da mão do copista) onde se lê uma declaração a respeito do título *Ars demonstrativa* (de 1278):

O nome deste livro, pois chama-se *Ars demonstrativa*, gera escândalo no coração de quem lê isto apesar da forte convicção que o tornou possível. Com este livro prova-se que as demonstrações *propter quid* e *quia* são excedidas pela fé, ou seja, que os artigos, os sacramentos e outras [verdades] excedem as

<sup>49</sup> «Bonitas est ens, cui proprie competit bonificare. Et est ens, quod proprie habet in se et innate bonificantem, bonificatum et bonificare. Item: Est ens in subiecto, cum quo bonificans bonificat subiectum. Amplius: Bonitas est ens, habens actionem in subiecto. Et sicut diximus de bonitate, sic de aliis principiis dici potest. Per praedictos duos modos artifex quidem omnia definire potest», Ramon Llull, *Ars generalis ultima*, op. cit., p. 78.

<sup>50</sup> *Liber de possibili et impossibili; Liber contradictionis; Liber de syllogismis contradictoriis; Liber de eficiente et effectui; Liber facilis scientiae; Liber de diuina existentia et agenti; Liber de ente; Liber de ente reali et rationis; Liber differentiae correlatiuorum diuinarum dignitatum*. De igual maneira que o conjunto de obras nomeadas como *Opera latina Messanensia*: Ramon Llull, *Opera Messanensia*, ed. F. Stegmüller, J. Stöhr, Palmae Maioricarum, Maioricencis Schola Lullistica, 1960.

capacidades do intelecto humano [...] as razões feitas a partir da fé, e outras que pertencem ao intelecto, embora o ultrapassem, não são demonstrações antes são razões persuasivas<sup>51</sup>.

Retornando à *Disputatio* com que inicie esta exposição, gostaria de recuperar outra passagem onde, mais uma vez, Ramón Llull parece reconhecer a convicção de que a demonstração anda a par da fé, mas num sentido dialético:

[Diz o Intelecto à Fé] *Mas sobre este assunto ignoras o que afirmas acreditar, pois no Livro [das proposições] que mencionaste não há demonstrações, somente [maneiras de] persuadir. Tão notável como o triângulo ter três ângulos, e Deus possuir um julgamento bom, justo e grande, por causa da bondade, justiça e grandeza*<sup>52</sup>.

Ambas passagens são a prova de um conhecimento aproximado ao modelo de ciência aristotélico, porém Llull insiste numa argumentação por razões prováveis, mais persuasivas do que apodíticas. Além disso, é usada a linguagem «translacional» excluída das definições aristotélicas, mas não dessas razões com as quais o intelecto tenta convencer a fé da sua tendência natural para o conhecimento do divino. Essa foi a ousadia que levou Ramon Llull a tentar construir uma Arte destinada a encontrar o equilíbrio ilusório entre demonstração e argumentação, entre ciência e arte.

## Referências

- Al-Fārābī, *Liber Alfarabii de ortu scientiarum*, trad. Dominicus Gundissalinus, ed. C. Baumker (Beiträge zur Philosophie des Mittelalters, XIX), Munster 1916.
- Anonyme, *Les Auctoritates Aristotelis. Un Florilège Médiéval*, ed. J. Hamesse, Peeters, Leuven 1974.
- *Le Guide de l'étudiant du ms. Ripoll 109, Barcelona, Arxiu de la Corona d'Arago, ms. Ripoll 109, ff. J34ra-158va*, ed. Cl. Laffeur, J. Carrier, (Publications du Laboratoire de philosophie ancienne et medievale de la Faculte de philosophie de l'Universite Laval, I), Quebec 1992.
- Albertus Magnus, *Topica*, ed. A. Borgnet (Opera Omnia 2), Vivès, Paris 1890.
- Aristóteles, *Topica: translatio Boethii*, ed. L. Minio-Paluello (Aristoteles Latinus 1-3), Desclée de Brouwer, Paris 1969.

<sup>51</sup> A. Soler, «Vadunt plus inter sarracenos et tartaros»: Ramon Llull i Venècia», ed. L. Badia, *Intel-lectuals i escriptors a la baixa edat mitjana*, Abadia de Montserrat, Barcelona 1994, pp. 49-68.

<sup>52</sup> Ramon Llull, *Disputatio fidei et intellectus*, op. cit., p. 236.

- Boécio, *De consolatione philosophiae, Opuscula theologica*, ed. C. Moreschini, Saur, Munich 2000.
- *Le differenze topiche*, ed. F. Magnano, Bompiani, Milano 2017.
- Boethius de Dacia, *Quaestiones super librum Topicorum*, ed. Green-Pedersen, N. G., Pinborg, J., (Corpus Philosophorum Danicorum Medii Aevi VI.I), Hauniae 1976.
- Henry, D. P., *Commentary on De Grammatico: The Historical-Logical Dimensions of a Dialogue of St. Anselm's*, Springer, Dordrecht, 1974.
- Roberto Grosseteste, *Commentarius in Posteriorum Analyticorum Libros*, ed. P. Rossi, Leo S. Olschki, Florence 1981.
- Robert Kilwardby, *De ortu scientiarum*, ed. A.G. Judy, Pontifical Institute of Mediaeval Studies, Toronto 1976.
- Ramon Llull, *Llibre de contemplació en Déu*, ed. S. Galmes et alter (ORL IV), Palma de Mallorca 1911.
- *Ars generalis*, ed. Madre, A. (ROL=Raimundus Lullus Opera Latina) XIV), Brepols, Turnhout 1986.
- *Disputatio fidei et intellectus*, ed. Euler, W. A., Brepols, ROL XXIII, Brepols, Turnhout 1998.
- *Ars inventiva veritatis*, ed. Uscatescu Barrón, J. (ROL XXXVII), Brepols, Turnhout 2014.
- Ruiz Simon, J. M., *L'art de Ramon Llull i la teoria escolàstica de la ciència*, Quaderns Crema, Barcelona 1999.
- Soler, A., «'Vadunt plus inter sarracenos et tartaros': Ramon Llull i Venècia», ed. Badia, L., *Intellectuals i escriptors a la baixa edat mitjana*, Abadia de Montserrat, Barcelona 1994.
- Tomás de Aquino, *Expositio libri posteriorum*, Editio Leonina (Opera Omnia I.2), Vrin, Paris 1989.
- Weijers, O., *Études sur la Faculté des Arts dans les universités médiévales: recueils d'articles*, Brepols, Turnhout 2011.



DANIEL A. DI LISCIA\*

## THE QUESTIONS ON THE *METAPHYSICS* ATTRIBUTED TO JOHANNES RUCHERART DE WESALIA (A TEXTUAL ANALYSIS)

### Abstract

It can hardly be questioned that the history of Western philosophy is to a good extent also a history of texts. For medieval philosophy it is likewise valid, from the thirteenth century onward, that these texts are mostly connected to university teaching and, at the same time, for good or not, to the Aristotelian philosophy. This fact is easily verifiable for the major commentaries on the *Aristoteles latinus* and for almost each European university as well.

The present contribution deals with a part of the later commentary tradition on the *Metaphysics* at the late medieval German universities. It focusses on a text – a *quaestiones* commentary on the *Metaphysics* – the transmission of which is extraordinarily complex. It examines two late medieval authors: John of Wesel (Johannes Rucherat de Wesalia), less known for his Aristotelian commentaries than

---

\* Ludwig–Maximilians–Universität München / *Munich Center for Mathematical Philosophy*. *Deutsche Forschungsgemeinschaft*, project LI 2597/1-1. I would like to express my gratitude to Edith D. Sylla for the many suggestions and correcting remarks about my English and about the content of this paper. Of course, she is not responsible for any remaining mistakes.

for his confrontation with the Roman Church, and Nicholas of Amsterdam, whose work has received considerable attention in recent scholarship. Both philosophers were active at several German universities during the first half of the fifteenth century and commented on many Aristotelian texts, including the *Metaphysics*. This paper emerged from an analysis of a manuscript (Basel, Universitätsbibliothek, F VIII 7) conveying a *quaestiones* commentary attributed to John of Wesel. After some basic information, a more detailed comparison shows, however, that this text runs essentially identical with one of Nicholas' versions of his own commentary. Finally, a proposal of interpreting this fact considering the university standards of the time is included.

**Keywords:** Medieval text tradition; Medieval university teaching; Metaphysics; Buridanism.

**Authors:** Aristotle; John of Wesel; Nicholas of Amsterdam.

***Las cuestiones sobre la Metafísica atribuidas a Johannes Rucherart de Wesalia (Un análisis textual)***

**Resumen**

Es un hecho difícilmente cuestionable que la historia de la filosofía occidental es también, en buena medida, una historia de textos. Para la filosofía medieval es igualmente válido que, desde el siglo XIII en adelante, estos textos se relacionan sobre todo con la docencia universitaria y, al mismo tiempo, para bien o para mal, con la filosofía aristotélica. Este es un hecho fácilmente comprobable para los principales comentarios al *Aristoteles latinus* y, al mismo tiempo, para casi todas las universidades europeas.

La presente contribución se ocupa de una parte de la tradición tardía de los comentarios a la *Metafísica* en las universidades alemanas de la Baja Edad Media. Se centra en un texto, un comentario en *quaestiones* sobre la *Metafísica*, cuya transmisión es extraordinariamente compleja. Examina dos autores medievales tardíos: Johannes Wesel (Johannes Rucherat de Wesalia), menos conocido por sus comentarios aristotélicos que por su confrontación con la Iglesia Romana, y Nicolás de Amsterdam, cuya obra ha recibido considerable atención en recientes estudios. Ambos filósofos fueron miembros de varias universidades alemanas durante la primera mitad del siglo XV y comentaron varios textos aristotélicos, incluyendo la *Metafísica*. Este artículo surge a partir del análisis de un manuscrito (Basilea, Universitätsbibliothek, F VIII 7), el cual transmite un comentario en *quaestiones* atribuido a Johannes Wesel. Luego de ofrecer alguna información básica, una comparación más detallada muestra, sin embargo, que este texto es esencialmente idéntico a una de las versiones del comentario de Nicolás de Amsterdam. Finalmente,

se incluye una propuesta de interpretación de este hecho considerando los standards universitarios de la época.

**Palabras clave:** Tradición textual medieval; Docencia universitaria medieval; *Metafísica*; Buridanismo.

**Autores:** Aristóteles; Johannes Wesel; Nicolás de Amsterdam.

## Introduction

In a previous paper I discussed some aspects of Johannes Rucherat de Wesalia's commentary on the *Physics*<sup>1</sup>. I offered the *tabula questionum* and referred to his analysis of accelerated motion in connection with the mathematisation of natural philosophy initiated in the fourteenth century by the Oxford *calculatores*. Continuing my research on the same author, to whom I refer indistinctly as «John of Wesalia» or «John Rucherat» or even «John Rucherat of Wesalia», I shall now focus on his questions on Aristotle's *Metaphysics*. This brief textual analysis could serve, so I hope, as a useful basis for further studies on the content of the text itself as well as on the connection of this text with other, similar, texts belonging to the late medieval commentary tradition on the Aristotelian corpus. As the study of the corresponding *tabulae quaestionum* will show, this commentary, which according to one manuscript is to be attributed to John Rucherat, is closely connected with the commentary attributed to Nicholas of Amsterdam, especially with one of its versions.

## I. Biographical Background

Let me start by giving a basic background about John Rucherat of Wesalia (c. 1425–1481) and his work. John Rucherat attracted historians' attention first of all because of his criticism of the Church. He questioned the Pope's *potestas* and was opposed to indulgences, two issues against which he composed treatises<sup>2</sup>. His «error in materia fidei» led to the «only Inquisition

<sup>1</sup> Di Liscia, D. A., «Der Kommentar des Johannes Rucherat de Wesalia zur aristotelischen *Physik*: Seine Bedeutung und Überlieferung», *Codices manuscripti et impressi*, 99/100 (2015) 9–28.

<sup>2</sup> For bibliography and general biographical details see Samoray, Reinhard, *Johann von Wesel. Eine Studie zur Geistesgeschichte des ausgehenden Mittelalters*. Diss., Univ. Münster 1954. and Benrath, G. A., «Rucherat, Johann, von Wesel», *Die deutsche Literatur des Mittelalters. Verfasserlexikon*, 8 (1992) cols. 298–304.

trial that was conducted against a theology professor in the fifteenth century»<sup>3</sup>. Already for nineteenth-century scholarship Rucherat was considered one of «Luther's predecessors»<sup>4</sup>. Indeed, the impact of the trial would not have been so profound had he not already been a university professor with a considerable production on several topics of philosophy and theology. He commented on Peter Lombard's *Sentences*, on logic, natural philosophy and, allegedly, on metaphysics. As background, it is important to take note of his activity at the newly founded university of Basel after 1461 and, above all, of his previous relationship with the University of Erfurt, one of the most prestigious universities at the time in the German countries. At Erfurt he was *Baccalaureus* (1442), *Magister artium* (6/1/1445), *Licentiatuſ theologiae* (c. 18/10/1456), and *Doctor theologiae* (15/11/1456). During 1456/57 he was Rector of the University and Vice-rector in 1457<sup>5</sup>.

## II. The Basel Manuscript

It is probable that John Rucherat could have dealt with Aristotle's *Metaphysics* in the context of university teaching. Even if Samoray does not mention a commentary on this text, one, written in the form of *quaestiones*, seems to be conserved in a Basel manuscript – the only extant copy known of this text:

B = Basel, Universitätsbibliothek, F VIII 7, ff. 1r–261v:

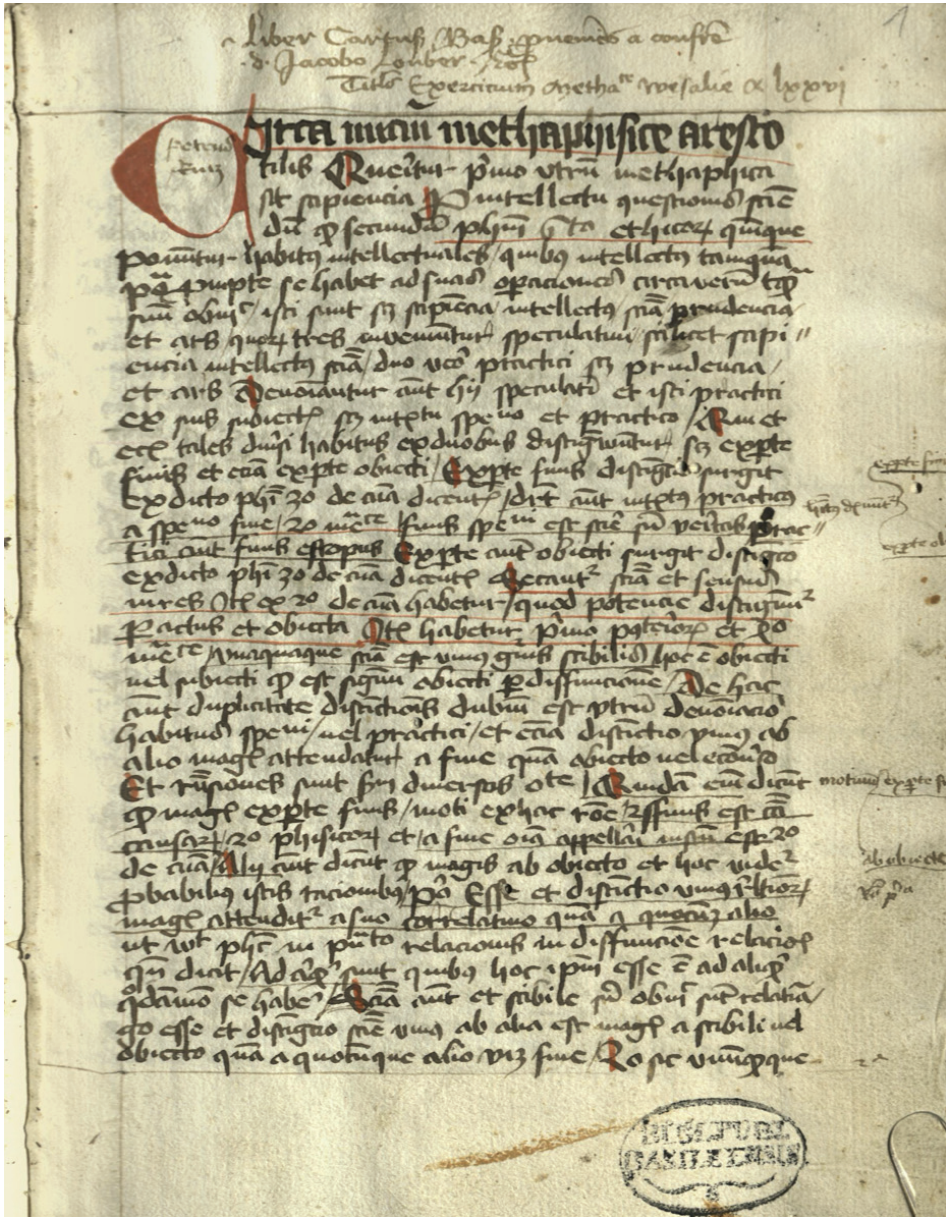
*Inc.*: «Circa initium metaphysice aristotilis quaeritur primo. Utrum methaphisica sit sapientia. Pro intellectu questionis sciendum quod... » (f. 1r).

*Expl.*: «... claram visionem beatificam nos producat qui solus princeps toti mundo presidet atque summe delectabitur sempiternae vivit et regnat super omnia eternaliter benedictus Dominus noster ihesus christus, amen» (f. 259v).

<sup>3</sup> Kleineidam, E., *Universitas Studii Erfordensis. Überblick über die Geschichte der Universität Erfurt Teil II: Spätscholastik, Humanismus und Reformation 1461–1521*, Benno Verlag [Erfurter Theologische Studien, 22], Leipzig<sup>2</sup> 1992, p. 108.

<sup>4</sup> Ulman, C., *Johann Wessel, ein Vorgänger Luthers. Zur Charakteristik der christlichen Kirche und Theologie in ihrem Uebergang aus dem Mittelalter in die Reformationszeit*, F. Perthes, Hamburg 1834.

<sup>5</sup> See Benrath, op. cit., pp. 302–303.



Manuscript Basel, Universitätsbibliothek, F VIII 7, (f. 1r) with the incipit of the *Exertitium Metaphysice* attributed to John of Wesalia. (© Basel, Universitätsbibliothek)

B was written in full pages, most likely by one and the same hand throughout. The metaphysical questions are the only text in the manuscript (ff. 135r and 260r are blank). It contains numerous marginal and interlineal remarks of a reader who has surely read the text not long after the copy was made (but who is probably not the copyist). These remarks are sometimes only the reader's mark-up of points to note when reading or teaching; sometimes, however, they belong to the text itself (for an example of both cases, fol. 81r). The manuscript was numbered throughout by a modern hand at the superior right corner. It must be emphasised that the attribution to John of Wesalia is unequivocal. The following statement can be read inside the book cover: «In illo libro continentur *Disputata sive Exercitium Magistri Johannis de Wesalia* sacre theologie professoris super Libris Methaphysice Aristotelis». And again, on fol. 1r: «Liber Cartusiensis Basiliensis proveniens a confratre d. Iacobo Louber (...). Exertitium Metaphysice Wesalie...». Given that Wesalia's commentary on Aristotle's *Physics* is known as «*Exertitium Physicum*», these questions on the *Metaphysics* might also be called «*Exertitium Metaphysicel Metaphysicum*» making evident its purpose and function as a textbook. The copy belonged to the Carthusian monastery at Basel<sup>6</sup>. A *tabula quaestionum* was included at the end of the manuscript (ff. 260v–261v), which all in all coincides with the questions in the text, although some questions present a slightly different formulation. The he only extant copy of this text, this manuscript was mentioned first by Max Burckhardt, and later included by Charles Lohr in several of his bibliographical studies<sup>7</sup>.

### III. John Rucherat of Wesalia and Nicholas of Amsterdam

Johannes Rucherat, of course, was not the only *magister* teaching on this text. Lectures on *Metaphysics* were highly appreciated in late medieval

<sup>6</sup> For further details regarding the material features of the manuscript see the description that Martin Steinmann offered in 1984 and his additions until 2005, available in (24.10.2019): [https://aleph.unibas.ch/F/CPKSC7M4IBE4U2CJB7UJCL98UHY8N2F24X9FE7AEQMJ6AD6FT618824?func=direct&local\\_base=DSV05&doc\\_number=000117541](https://aleph.unibas.ch/F/CPKSC7M4IBE4U2CJB7UJCL98UHY8N2F24X9FE7AEQMJ6AD6FT618824?func=direct&local_base=DSV05&doc_number=000117541).

<sup>7</sup> Burckhardt, Max, «Aus dem Umkreis der ersten Basler Universitätsbibliothek», *Basler Zeitschrift für Geschichte und Altertumskunde* 58/59 (1959), p. 173, fn. 73. Lohr, Charles H., «Medieval Latin Aristotle Commentaries Authors: Johannes de Kanthi – Myngodus», *Traditio* 27 (1971), p. 277; Lohr, Carolus *Aristotelica helvetica. Catalogus codicum latinorum in bibliothecis Confederationis Helveticae asservatorum quibus versiones expositonesque operum Aristotelis continentur*, Universitätsverlag Freiburg Schweiz [Scriinium Friburgense 6], Freiburg 1994, pp. 138-39; Lohr, Charles H., *Latin Aristotle Commentaries I.1 Medieval Authors A–L*. Sismel, Edizioni del Galluzzo, Firenze 2013, p. 328.

university, especially in the German countries<sup>8</sup>.

During his stay in Erfurt, Johannes must have come in contact with the texts of a previous colleague of the same university, Nicolaus Theoderici de Amsterdam (c. 1390–1438), a fifteenth century philosopher who has received much more attention in the past few years than Johannes Rucherat of Wesalia himself<sup>9</sup>. Nicholas of Amsterdam was active in at least three different German universities: Cologne (1407), Erfurt (1412–1414), and Rostock/Greifswald (1422). According to Pluta he must have died during the first days of the university of Rostock's exile period at Greifswald (1437–1443)<sup>10</sup>. Nicholas wrote on logic and commented on many of Aristotle's works, including the *Metaphysics*. Apparently, he gained some fame as an extraordinarily competent (*subtilissimus*) commentator of this text, as one of his students attested<sup>11</sup>. Unlike Wesalia's commentary, Nicholas of Amsterdam's commentary on the *Metaphysics* – also *quaestiones* – is conserved in several manuscripts. Pluta lists nine copies and distinguishes two redactions<sup>12</sup>. One is conveyed in the manuscript København, Kongelige Bibliotek, Cod. Ny kgl. saml. 190 4°, ff. 62ra–11vb and 124ra–166ra (=ms. N in Pinborg 1964; in this paper, however,

<sup>8</sup> Gabriel, Astrik, «Metaphysics in the curriculum of Studies of the Mediaeval Universities». En Wilpert, P. (ed.), *Die Metaphysik im Mittelalter. Ihr Ursprung und Ihre Bedeutung. Vorträge des II. internationalen Kongresses für mittelalterliche Philosophie, Köln (31. August – 6. September 1961)*, W. de Gruyter & Co. [*Miscellanea Mediaevalia* 2], Berlin 1963, pp. 92–102; see for instance p. 97 for the university of Vienna and p. 98 for the University of Leipzig.

<sup>9</sup> See especially Włodek, Zofia, «Le commentaire de Nicolas d'Amsterdam sur le De anima d'Aristote. Introduction – Textes inédits», *Mediaevalia Philosophica Polonorum* 11 (1963) 23–42; Pinborg, Jan, «Die Aristoteles-Quaestionen des magister Nicolaus von Amsterdam», *Classica et mediaevalia* XXV (1964) 244–261; Pluta, Olaf, «Materialism in the Philosophy of Mind. Nicholas of Amsterdam's *Quaestiones De anima*», in Bakker, P. J. J. M. – Thijssen, J. M. M. H. (eds.), *Mind, Cognition and Representation. The Tradition of Commentaries on Aristotle's De anima*. Ashgate Studies in Medieval Philosophy, Aldershot 2007, pp. 109–126; Dewender, Thomas, «Nicholas of Amsterdam on Infinity», *Bochumer Philosophisches Jahrbuch für Antike und Mittelalter*, 15 (2012) 200–244; Bakker, Paul J. J. M., «Nicholas of Amsterdam on Accidental Being: A Study and Edition of Two Questions from his Commentary on the *Metaphysics*», *Bochumer Philosophisches Jahrbuch für Antike und Mittelalter*, 15 (2012) 131–180; Wöhler, Hans-Ulrich, «Der operationale Konzeptualismus des Nikolaus von Amsterdam vor dem Hintergrund der Universaliendebatte», *Bochumer Philosophisches Jahrbuch für Antike und Mittelalter* 15 (2012) 26–36; Wöhler, Hans-Ulrich, «Nicolaus de Amsterdam *Quaestiones circa libros Metaphysicae Aristotelis*, Liber VII, Quaestio 12: Utrum ponenda sint aliqua universalia realia a singularibus secundum esse distincta», *Bochumer Philosophisches Jahrbuch für Antike und Mittelalter* 17 (2014) 221–250; and the seminal paper by Pluta, Olaf, «Nicholas of Amsterdam: Life and Works», *Bochumer Philosophisches Jahrbuch für Antike und Mittelalter* 16 (2013) 185–265. Pluta 2013; Bos, provides an edition of Nicholas's *Commentary on the Old Logic in*: Bos, Egbert P., *Nicholas of Amsterdam. Commentary on the Old Logic. Critical edition with introduction and indexes*, John Benjamin's Publishing Company, Amsterdam – Philadelphia 2016.

<sup>10</sup> Pluta, «Nicholas of Amsterdam...», art. cit., p. 191.

<sup>11</sup> Pluta, «Nicholas of Amsterdam...», art. cit., p. 190.

<sup>12</sup> Pluta, «Nicholas of Amsterdam...», art. cit., p. 233.

K<sub>a</sub>), and further manuscripts from Berlin, Greifswald (2 copies), Wolfenbüttel, and Zeitz. This redaction is attributed to Nicholas in several manuscripts. In addition, one of the Greifswald manuscripts gives us 1429 as a *terminus ante quem*<sup>13</sup>. I shall call this redaction Nic1. Another redaction («different redaction», according to Pluta) is conveyed in the manuscripts München, Bayerische Staatsbibliothek, clm 28395, ff. 1ra–103ra (= M<sup>2</sup>) and St. Gallen, Stiftsbibliothek, Cod. Sang. 840 ff. 1r–205r (S)<sup>14</sup>. I shall refer to this different redaction as Nic2. Both, ‘Nic1’ and ‘Nic2’ are only identifying labels without carrying any importance or (even less) the sequences of composition.

#### IV. The *tabula quaestionum* of Johannes Rucherart’s *Exertitium Metaphysice*

A comparison of the *tabulae quaestionum* will help to clarify the relationship between the commentary on the *Metaphysics* of Johannes of Wesalia and that of Nicholas of Amsterdam. As I will show, they are similar but not identical. Of course, connections to further commentaries belonging to the same teaching context cannot be excluded.

The table for comparison has five columns. From left to right, the first one includes the questions book by book of all redactions or versions. They are, so to say, «abstract», since no single redaction contains all these questions at once<sup>15</sup>. Without carrying any importance or (even less) the sequences of composition, I used ‘Nic1’ to name the redaction that has been studied by most scholars and that is conveyed – apparently – in a larger number of manuscripts<sup>16</sup>, and ‘Nic2’ to name the «different redaction»<sup>17</sup> conveyed in three manuscripts. Nic1 appears on the second and Nic2 on the third column. The fourth and fifth columns are reserved for manuscript B, offering first the occurrence of a question within the text of the manuscript and, finally, its occurrence in list added at the end (260v–261v: *tabula quaestionum*). At the end of each book I added some remarks about the differences or similarities of all these redactions.

<sup>13</sup> Pluta, «Nicholas of Amsterdam...», art. cit., p. 234.

<sup>14</sup> Pluta, «Nicholas of Amsterdam...», art. cit., p. 243–250.

<sup>15</sup> I have checked all details I offered about Nic1 using the manuscript K<sub>a</sub> *de visu*. For Nic2 and B and could make use of manuscripts M<sup>2</sup> and B. For this latter manuscript, however, I worked mostly on scans provided by the university library, where I could initiate my survey on the manuscript in October 2014. I am grateful to Renate Wüsch and other collaborators of the library for their help. For S, the additional manuscript of Nic2, I used a microfilm.

<sup>16</sup> Pluta, «Nicholas of Amsterdam...», art. cit., p. 233.

<sup>17</sup> Pluta, «Nicholas of Amsterdam...», art. cit., p. 243.

For the sake of clarity, I avoided repetitions (*queritur, utrum, sit... et.*) and considered some of the different formulations that, in my opinion (and because of the limited scope of the paper), were more significant. I did not mark off many cases of trivial divergence, like for instance «Utrum accidentia debeant diffiniri per sua subiecta» (in Nic2=B) and «Utrum accidentia debeant definiri per sum subiectum» (Nic1). I attempted to pay more attention to details that could be useful considering the current state of research.

Quaestio	Nic1	Nic2	B Text	B List
Liber I				
Utrum methaphisica sit sapientia.	I.1	I.1	I.1, 1r–4v	I.1
Utrum methaphisica sit dignissima scientiarum aut noticiarum.	I.2	I.2	I.2, 4v–8v	I.2
Utrum methaphisica sit prima philosophia.	I.3	I.3	I.3, 8v–10v	I.3
Utrum omnes homines natura scire desiderent.	I.4	I.4	I.4, 11r–13v	I.4
Utrum sensus visus preceteris (inter ceteros: Nic1, Nic2) sit magis diligendus.	I.5	I.5	I.5, 13v–16r	I.5
Utrum actus et generationes sint circa singularia.	I.6	I.6	I.6, 16r–18v	I.6
Utrum expertus non artifex certius operetur artifice non experto.	I.7	I.7	I.7, 18v–21v	I.7
Utrum scientie priorum et ex paucioribus sunt certior quam ex additione dictis.			I.8, 21v–23v	I.8
<i>Remarks:</i> Nic1=Nic2=B for qq. 1–7 (and same sequence). B adds a q. 8 at the end.				
Liber II				
Utrum comprehensio veritatis certa et evidens sit possibilis.	II.1	II.1	II.1, 24r–29r	II.1
Utrum comprehensio veritatis sic quidem sit facilis sic quidem difficilis.	II.2	II.2	II.2, 29v–31v	II.2
Utrum prima causa sit a nobis cognoscibilis.	II.3	II.3	II.3, 32r–35v	II.3
Utrum deum esse per solum metaphisicum sit demonstrabile.	II.4	II.4	II.4, 36r–38v	II.4
Utrum prima principia sint nobis naturaliter nobis cognita.	II.5	II.5	II.5, 39r–42r	II.5 <sup>18</sup>
Utrum in causis processus in infinitum sit possibilis.			II.6, 42r–46v	
<i>Remarks:</i> Nic1=Nic2=B for qq. 1–5 (and same sequence). B adds a q. 6 at the end.				
Liber III				
Utrum unius scientie sit omnia genera causarum considerare.	III.1 <sup>19</sup>	III.1	III.1, 47r–49v	III.1

<sup>18</sup> The word «causa» was written and deleted before «principia».

<sup>19</sup> Formulation in Nic1: Utrum ad unam scientiam pertineat consideratio omnium causarum.

Utrum res magis sciatur per causam formalem quam finalem.	III.2	III.2	III.2, 50r–51v	III.2
Utrum de primis principiis demonstrationis similiter de substantia et accidentibus possit esse una scientia.	III.4	III.3	III.3 <sup>20</sup> , 52r–54v	III.3
Utrum differentia faciat rem magis scire quam genus.	III.3			
Utrum universalis sint principia essendi singularium.	III.5			
<p><i>Remarks:</i> Nic2=B for qq. 1–3 (and same sequence).                  Nic1<sup>1</sup> Nic2=B by (a) adding 2 qq. (3 and 5); (b) sequence of the qq. 3 « 4 is altered.</p>				
Liber IV				
Utrum omnium rerum considerativa sit una scientia.	IV.3	IV.2	IV.1, 54v–57r	IV.1
Utrum omnes habitus intellectuales et actus intelligendi sint eiusdem speciei specialissime.	IV.1			
Queritur unde scientie demonstrative capiant unitatem ex parte principiorum vel ex parte conclusionum <sup>21</sup>	IV.2	IV.1	IV.2 57v–60r	IV.2
Utrum ens sit subiectum methaphisice.	IV.4	IV.3	IV.3, 60v–63r	IV.3
Utrum univocum sit ad substantiam et accidentes.	IV.5 <sup>22</sup>	IV.4	IV.4, 63v–67v	IV.4
Utrum negationes sint entia.	IV.8	IV.7	IV.5, 67v–72r	IV.5
Utrum ens et unum convertantur.	IV.6	IV.5	IV.6, 72v–76r	IV.6
Utrum in eadem re esse et essentia realiter differant.	IV.7	IV.6	IV.7, 76v–80v	IV.7
Utrum contradictio sit maxima oppositio.	IV.9	IV.8	IV.8, 81r–83v	IV.8
Utrum circa primum principium contingat errare.	IV.10 <sup>23</sup>	IV.9	IV.9, 84r–87v	IV.9
Utrum hec propositio «idem simul inesse et non inesse eidem et secundum idem» impossibile sit principium.	IV.11 <sup>24</sup>	IV.10	IV.10, 88r–90v	IV.10
Utrum non–ens possit intelligi.	IV.12			
Utrum qui non–unum intelligit nichil intelligat.		IV.11	IV.11, 91r–96r	IV.11
Utrum duo ad invicem contradictoria esse simul vera sit possibile.	IV.13	IV.12	IV.12, 96v–102r	IV.12
<p><i>Remarks:</i> Nic1=Nic2=B for 12 qq., but in different sequence.                  Qq. 1, and 12 of Nic1 are not contained in Nic2 and B. Qq. 1,2, (inverted), and 11 of Nic2 and B are not contained in Nic1.</p>				

<sup>20</sup> The formulation in Nic2 and in B runs: Utrum de primis principiis demonstrationis omnium scientiarum sit una scientia.

<sup>21</sup> In think that in this question the beginning should be «unde» (as in B), not «utrum», like in Nic1 and Nic2 according to Pluta, «Nicholas of Amsterdam...», art. cit., p. 245. The question is about «whence» the demonstrative sciences take their unity, not whether they take unity from somewhere.

<sup>22</sup> Formulation in Nic1: Utrum ens univoce significet substantiam et accidens. Ed. Bakker, Paul J. J. M., «Nicholas of Amsterdam on Accidental Being...», art. cit., pp. 165-72.

<sup>23</sup> Formulation in Nic1: Utrum possibile sit aliquem errare circa primum principium.

<sup>24</sup> Formulation in Nic1: Utrum hec propositio «idem eidem simul inesse et non inesse» apponendo alias condiciones ad contradictionem requisitas sit primum principium.

Liber V				
Utrum distinctio nominum multiplicium pertineat ad methaphisicum.	V.1	V.1	V.1,103v–104v	V.1
Utrum quatuor sint genera causarum.	V.2	V.2	V.2, 104v–108r	V.2
Utrum Policletus sit causa per accidens et statue factor per se statue, sumpto quod Policletus sit statue factor.	V.7 <sup>25</sup>	V.3	V.3, 108r–110v	V.3
Utrum diffinitio elementi sit bona qua dicitur elementum est «ex quo componitur aliquid primo inexistente indivisibili specie in aliam speciem».	V.3	V.4	V.4, 110v–112v	V.4
Utrum bene dividatur in unum, numero, specie, genera et analogia.	V.8 <sup>26</sup>	V.5	V.5, 113r–115v	V.5
Utrum ens bene dividatur in ens secundum se et ens secundum accidens.		V.6	V.6, 115v–118r	V.6
Utrum entium modorum ad aliquid relativa sint de per se in predicamento relationis.		V.7	V.7, 118v–121v	V.7
Utrum deum esse causam Sortis sit Deus, supposito quod Deus causet vel conservet Sortem.		V.8	V.8, 121v–124v	V.8
Utrum convenientie et diversitates rerum sint res vel dispositiones addite rebus convenientibus et diversis.		V.9	V.9, 124v–128v	V.9
Utrum causalitates et effectualitates sint dispositiones superaddite causis et causatis.		V.10	V.10, 129r–131r	V.10
Utrum relatio sit ens extra animam distinctum a suo fundamento.	V.4	V.11	V.11, 131v–134v	V.11
Utrum definitio continui sit bene data qua dicitur «continuum est cuius motus secundum se est unus et indivisibilis et impossibile est aliter esse».	V.5			
Utrum accidens cum subiecto faciat unum.	V.6			
Utrum inter duo extrema poterit esse una relatio numero.	V.9			
<i>Remarks:</i> Nic1=Nic2=B for 6 qq., but in different sequence. Nic2=B for 11qq, = sequence. Nic1 add qq. 5, 6 and 9, not contained in Nic2 and B. The qq. 6, 7, 8, 9 and 10 of Nic2 and B are not contained in Nic1.				
Liber VI <sup>27</sup>				
Utrum solius metaphysice sit considerare quid est.	VI.8 <sup>28</sup>	VI.1	VI.1, 135v–136v	VI.1
Utrum philosophia theoricā bene dividatur in physicā, mathematicā et metaphysicā.	VI.7 <sup>29</sup>	VI.2	VI.2, 137r–139v	VI.2

<sup>25</sup> Formulation in Nic1: Utrum statue factor sit per se causa statue et Policletus sit causa per accidens ponendo quod Policletus sit statue factor.

<sup>26</sup> Formulation in Nic1: Utrum unum bene dividatur in unum genere, unum specie, unum numero et unum analogia.

<sup>27</sup> Attention should be given to the fact that Nic1 includes as first question the same title as in B, book VIII.5: Utrum celum habeat materiam.

<sup>28</sup> The formulation in Nic1 is strongly divergent: Utrum sola metaphysica sit rerum quidditatum considerativa.

<sup>29</sup> The formulation in Nic1 is strongly divergent: Utrum tantum tres sint scientie speculative, scilicet metaphysica, mathematica et physica sive naturalis philosophia.

Utrum de ente per accidens sit scientia.	VI.5 <sup>30</sup>	VI.3	VI.3, 140r–141r	VI.3
Utrum omne futurum de necessitate eveniat.	VI.9	VI.4	VI.4, 141v–144v	VI.4
Utrum verum et falsum sint circa compositionem et divisionem in mente.	VI.2 <sup>31</sup>	VI.5	VI.5, 141v–146v	VI.5
Utrum ad veritatem affirmative requiratur compositio in re significata vel rebus significatis et ad ad veritatem negative divisio in re significata vel rebus significatis requiratur.	VI.3 <sup>32</sup>	VI.6	VI.6, 147r–149v	VI.6
Utrum ex eo quod res est vel (post vel: vel scr. et del. B) non est propositio sit vera vel falsa.		VI.7	VI.7, 149v–152r	VI.7
Utrum verum et ens per accidens a consideratione metaphisice. sint pretermittenda.		VI.8	VI.8, 152v–154r	
Utrum una propositio possit dicere verior alia.	VI.4			
Utrum ens per accidens habeat causam per se et determinatam.	VI.6			
<i>Remarks:</i> Nic2=B throughout. Nic1 shows strong divergences: (a) 2 qq. (7 and 8) of Nic2=B are not contained; (b) 2 qq. (4 and 6) are added; (c) different formulation of many questions; (d) q.1 in Nic1 is contained in Nic2=B as q. VIII.5.				
Liber VII <sup>33</sup>				
Utrum substantia sit prior accidente ratione notitia et tempore.	VII.1 <sup>34</sup>	VII.1	VII.1, 154v–156v	VII.1
Utrum forma sit prior et magis ens materia et composito.	VII.2 <sup>35</sup>	VII.2	VII.2, 156v–158v	VII.2
Utrum in dictis secundum accidens sit idem «ipsum» et «esse ipsum» sicut in dictis secundum se.	VII.3 <sup>36</sup>	VII.3	VII.3, 159r–161v	VII.3
Utrum accidentis aliqua sit diffinitio.	VII.4	VII.4	VII.4, 162r–165r	VII.4
Utrum accidentia debeant diffiniri per sua subiecta.	VII.5	VII.5	VII.5, 165v–167v	VII.5
Utrum in generatione <forme: <i>add.</i> B List> substantiali materia, forma vel totum compositum generetur sive fiat.	VII.6	VII.6	VII.6, 167v–169v	VII.6
Utrum propter generationem substantiarum sensibilium necesse sit ponere substantias separatas.	VII.8	VII.7	VII.7, 169v–171v	VII.7

<sup>30</sup> Formulation in Nic1: Utrum de ente per accidens possit esse scientia.

<sup>31</sup> Formulation in Nic1: Utrum verum et falsum sint circa compositionem et divisionem in anima.

<sup>32</sup> If this question corresponds to a question in Nic1, then to this: Utrum ad veritatem propositionis affirmative requiratur et sufficiat ita esse in re sicut per ipsam significatur.

<sup>33</sup> Nic1 adds a question (VII.11): utrum genera et species et differentiae significant formam vel totum compositum which seems to correspond to VIII.1 in Nic2=B.

<sup>34</sup> Slightly different formulation in Nic1: Utrum substantia sit prior accidente definitione, notitia et tempore.

<sup>35</sup> Ed. Bakker, Paul J. J. M., «Nicholas of Amsterdam on Accidental Being...», art. cit., pp. 173-180.

<sup>36</sup> In Nic1 the formulation is lacking the important addition «sicut in dictis secundum se».

Utrum omne quod fit, fiat a sibi simili.	VII.7	VII.8	VII.8, 171v–172v	VII.8
Utrum in diffinitione totius debeant poni partes.	VII.9 <sup>37</sup>	VII.9	VII.9, 173r–175r	VII.9
Utrum in substantiis materialibus forma sit tota quidditas.	VII.10	VII.10	VII.10, 175v–177v	VII.10
Utrum universalia realia sint ponenda.	VII.12 <sup>38</sup>	VII.11	VII.11, 177v–180v	VII.11
Utrum singularia sint diffinibilia.	VII.14 <sup>39</sup>	VII.12	VII.12, 181r–183v	VII.12
Utrum in simplicibus sit questio quid est.	VII.16	VII.13	V I I . 1 3 , 183v–185r	VII.13
Utrum species contrahantur ad individua per differentias essentielles.	VII.13			
Utrum de re non sensata possit haberi conceptus singularis.	VII.15			
<i>Remarks:</i> Nic2=B throughout. Nic1 adds 2 qq. at the end (13 and 15) and presents some different formulations. Q. 11 corresponds to q. VIII.1 in Nic2=B.				
Liber VIII				
Utrum genera et species differentie significant compositum vel formam.	VII.11	VIII.1	VIII.1, 185v–187v	VIII.1
Utrum entium universi perfectio specifica sit more numerorum ymaginanda.	VIII.1 <sup>40</sup>	VIII.2	VIII.2, 187v–192v	VIII.2
Utrum secundum pluralitatem predicatorum perfectionalium rebus maior perfectio sit attribuenda.	VIII.2	VIII.3	VIII.3, 193r–196r	VIII.3
Utrum forma alterius speciei cum composito eiusdem sit perfectionis cum eo.	VIII.3 <sup>41</sup>	VIII.4	VIII.4, 196r–197v	VIII.4
Utrum celum habeat materiam.	VI.1	VIII.5	VIII.5, 198r–200v	VIII.5
Utrum accidens sit compositum ex realiter differentibus	VIII.4			
<i>Remarks:</i> Nic2=B throughout. Nic1 adds a q. (4) at the end. Nic1 seems to be a more chaotic redaction: (a) it includes 2 qq. (VII.11 and VI.1) that are apparently out of place, and (b) the added question is as well thematically connected (it seems to belong to book VII).				
Liber IX				
Utrum idem agere possit in se ipsum.	IX.1 <sup>42</sup>	IX.1	IX.1, 201r–203r	IX.1
Utrum actus et potentia sint diverse et opposite res.	IX.2 <sup>43</sup>	IX.2	IX.2, 203v–206v	IX.2

<sup>37</sup> The formulation in Nic1 contains «partes materiales».

<sup>38</sup> Formulation in Nic1: Utrum sint ponenda aliqua universalia realia a singularibus secundum esse distincta. Ed. Wöhler, “Nicolaus de Amsterdam Quaestiones...», art. cit., pp. 225-231.

<sup>39</sup> Formulation in Nic1: Utrum termini singulares sint definibiles.

<sup>40</sup> Formulation in Nic1: Utrum rerum ordinis universi perfectio specifica sit more numerorum imaginanda.

<sup>41</sup> Formulation in Nic1: Utrum forma sit eiusdem speciei cum composito.

<sup>42</sup> Formulation in Nic1: Utrum idem agat in se ipsum et patiatu a se ipso.

<sup>43</sup> Formulation in Nic1: Utrum actus et potentia opponantur.

Utrum differentia per Philosophum assignata inter potentias rationales et irrationales sit bene data.	IX.4	IX.3	IX.3, 206v–209v	IX.3
Utrum actus sit prior potentia ratione substantia et tempore	IX.6 <sup>44</sup>	IX.4	IX.4, 210r–213v	IX.4
Utrum potentia irrationalis sit causa oppositorum	IX.3			
Utrum actus sit prior potentia	IX.5			
Utrum esse intelligibile competat rei secundum quod est in actu.	IX.7			
<i>Remarks:</i> Nic2=B throughout. Nic1 adds 3 qq. (3, 5, 7). The sequence is in comparison to Nic2=B strongly altered.				
Liber X				
Utrum omne mensurabile mensuretur uno.	X.1	X.1	X.1, 214r–216r	X.1
Utrum diffinitio contrarietatis sit bene data qua dicitur in hoc decimo contrarietas est perfecta differentia maxima.	X.2 <sup>45</sup>	X.2	X.2, 216r–217v	X.2
Utrum contingat plura uni esse contraria.	X.3 <sup>46</sup>	X.3	X.3, 218r–219r	
Utrum prima contrarietas sit habitus et privatio.	X.4	X.4	X.4, 219r–221r	X.3
Utrum omnia media contrariorum componantur ex contrariis.	X.5 <sup>47</sup>	X.5	X.5, 221r–223r	X.4
Utrum corruptibile et incorruptibile sint diversa genera.	X.6	X.6	X.6, 223r–225v	X.5
<i>Remarks:</i> Nic2=B throughout. Nic1 presents some different formulations.				
Liber XII				
Utrum diversitas effectuum proveniat ex diversitate materiarum et efficientium.	XII.1	XII.1	XII.1, 226r–228r	XII.1
Utrum eadem sint principia et elementa substantiarum et accidentium.	XII.2	XII.2	XII.2, 228v–231r	XII.2
Utrum primus motor sit actus vel potentia.	XII.3	XII.3	XII.3, 231r–233r	XII.3
Utrum una intelligentia vel mobile moveat tanquam causa efficiens et finalis.	XII.5	XII.4	XII.4, 233r–236r	XII.4
Utrum intentio Aristotelis sui que Commentatoris fuit quod primus motor moveat primum mobile efficienter et non solum in genere causa finalis.	XII.6	XII.5	XII.5, 236r–240r	XII.5
Utrum celum secundum substantiam eius dependeat a primo motore tanquam a causa efficiente.	XII.7	XII.6	XII.6, 240r–242v	XII.6
Utrum Deus sit delectatio et vita.	XII.8	XII.7	XII.7, 243r–244r	XII.7
Utrum primus motor sive Deus sit omnino simplex.	XII.4	XII.8	XII.8, 244v–247r	XII.8
Utrum tot sunt intelligentie quot sunt motus corporum celestium.	XII.9 <sup>48</sup>	XII.9	XII.9, 247r–250v	XII.9

<sup>44</sup> Formulation in Nic1: Utrum actus sit prior potentia tempore et ubstantia, id est perfectione.

<sup>45</sup> Formulation in Nic1: Utrum definitio contrarioum sit bene posita qua dicitur «contrarietas est eorum quae sunt sub eodem genere maxima differentia vel perfeta differentia».

<sup>46</sup> Formulation in Nic1: Utrum tantum unum uni sit contrarium.

<sup>47</sup> Formulation in Nic1: Utrum omnia media componantur realiter ex extremis contrariis.

<sup>48</sup> Formulation in Nic1: Utrum numerus intelligentiarum sit adaequatus numero motuum caelestium.

Utrum ad salvandum apparentiam in motibus celestium corporum sint ponendi orbis eccentrici et episcirculi sperici. <sup>49</sup>		X.10	XII.10, 251r–253r	XII.10
Utrum secundum ordinem orbium celestium in situ sumendum sit ordo ipsorum suorunque astrorum et intelligentiarum eis appropriatarum in perfectione.	XII.10	XII.11	XII.11, 253v–255r	XII.11
Utrum Deus intelligat se et alia a se.	XII.11	XII.12	XII.12, 255v–257v	XII.12
Utrum in universo sit tantum unum princeps.	XII.13	XII.13	XII.13, 258r–259v	XII.13
Utrum in lumine naturali notum sit Deum esse	XII.12			
<i>Remarks:</i> Nic2=B throughout. Nic1 shows a high degree of coincidence with Nic2=B. It differs by (a) changing the sequence of some questions (4 « 8), (b) by lacking q. 10 of Nic2=B, and (c) by adding a last q. 12 that is not contained in Nic2=B.				

## V. Concluding Remarks

It is still too an early state of research on these texts to draw any definitive conclusion. More texts must be compared, more critical editions of at least some selected questions of both redactions must be prepared, and the different sources and contexts must be explored still more precisely. Nevertheless, some provisional remarks and some – perhaps not extremely cautious – questions could be of use for future research.

1) It is evident that there is a close connection between the text conveyed in the Basel manuscript B and the redaction Nic2, attributed to Nicholas of Amsterdam. It is true that B adds a question II.6, and there are some changes of order in the respective sequences, but all in all the similarities are striking. In the context of my research project on the tradition of *De perfectione specierum*, (including an edition of the fundamental text by Jacobus de Napoli<sup>50</sup>), I have prepared a critical edition of the question *Utrum entium universi perfectio specifica sit more numerorum ymaginanda* (VIII.1 in Nic1, and VIII.2 in Nic2 and B) and can confirm that the texts of M<sup>2</sup>, S and B are the same (besides, of course, the critical variants). The text conveyed in Nic1 runs, of course, parallel in many passages, but it represents, in fact, another redaction.

2) How should the relationship between Nic2 and B be established? We cannot ignore the fact that B states an unambiguous attribution to John of Wesalia. Cases of wrong attributions are not rare in the medieval text tradition;

<sup>49</sup> I read «episcirculi» in B. Nic2 contains «epiciculi» in M2 and «epiculi» in S (Pluta, «Nicholas of Amsterdam...», art. cit., p. 249).

<sup>50</sup> DFG, Project N° LI 2648/2–1, see also Di Liscia, D., «Perfections and Latitudes. ...», forthcoming.

this case could also be one. The attribution statement is probably a later addition, but this fact does not immediately mean that it is wrong (and thus it is understandable that the text was included in Lohr's list under the name of John of Wesalia). There is one more fact to be mentioned in this context: none of the two further manuscripts that conveys Nic2 includes any trustworthy attribution. Modern catalogues have indeed attributed this text to Nicholas of Amsterdam, but, as a matter of fact, neither M<sup>2</sup> nor S include any attribution<sup>51</sup>.

3) Thus, taken only Nic2 and B into consideration, one could, with good reasons, assert that there is no such Nic2 redaction. Instead, one could affirm that this is, simply, the *quaestiones* commentary on Aristotle's *Metaphysics* (also called *Exertitium Metaphysicum/Metaphysice*) written by master Johannes Rucherat of Wesalia, of which we knew before only one manuscript (B) and we now know of two more (M<sup>2</sup> and S, i.e. Nic2).

4) The previous conclusion is, however, unacceptable. For, as Pluta has already shown Nic2 runs in general parallel to Nic1 and the attribution of Nic1 to Nicholas of Amsterdam is – for many reasons that I cannot describe here – out of discussion<sup>52</sup>. Yet, I am not trying to say that this redaction is the first, not even the better one (in fact, I find that the order of the questions and the formulation in Nic1 is by no means superior to those of Nic2).

5) Thus, looking at the table of comparison, we find two «extreme» possibilities: a) Nic1 and B with assumable attributions respectively to Nicholas of Amsterdam and John of Wesalia. b) Somewhere in the midst of both is Nic2, without any attribution.

The easiest way to solve this puzzle of questions, redactions, formulations, sequences, and attributions is simply to target the weakest member: manuscript B was wrongly attributed to John Rucherat. The added question in B is only an added question, as it is not unusual for scholastics commentaries. Consequently, Nic2 is not made of two manuscripts of Wesalia's commentary; rather, B is a not particularly good copy of Nic2 including this one attribution. This could be the case. It is even likely that this is the right solution. After all, neither Nic2 nor B convey questions to book XI and we know that this book

---

<sup>51</sup> M<sup>2</sup> comes from Erfurt (end of the fifteenth century). The manuscript itself does not contain any mention to Nicholas of Amsterdam. The attribution was included in the catalogue following Pinborg («Die Aristoteles–Quaestiones...», art. cit.) and Lohr («Medieval Latin ... Narcissus – Richardus», art. cit.). See Glauche, Günter, *Katalog der lateinischen Handschriften der Bayerischen Staatsbibliothek München. Cln 28255 – 28460*, Harrassowitz, Wiesbaden, 1984, p. 83). The same happens with S, in which the catalogue's attribution can neither be verified (see <https://www.e-codices.unifr.ch/de/description/csg/0840/Lohr>).

<sup>52</sup> Pluta «Nicholas of Amsterdam...», art. cit.

was not commented in Rostock, where Nic1 should have emerged<sup>53</sup>.

Nevertheless, to end these concluding remarks with a general question that I shall let open to further investigations, I would like to ask whether we have here a more complex constellation than our usual characterization by «texts», «author X», «incipit/desinit», and *tabula questionum* is able to grasp. A good part of the fifteenth-century Aristotelian «text tradition» is built upon texts that were fundamentally composed two or three generations before. Nicholas and Johannes' time is a time of «*questiones accurtate*» and abbreviations for students. The questions in Nic1 are clearly attributed to the master Nicholas of Amsterdam, but perhaps there was a more complex text dynamic at work at fifteenth-century universities. Johannes of Wesalia, the something younger Erfurt scholar, could have known and used Nicholas' text to compose his own commentary that, perhaps, in itself and by its own purpose was not thought to be that different.

## References

- Bakker, Paul J. J. M., «Nicholas of Amsterdam on Accidental Being: A Study and Edition of Two Questions from his Commentary on the Metaphysics», *Bochumer Philosophisches Jahrbuch für Antike und Mittelalter*, 15 (2012) 131–180.
- Benrath, Gustav A., «Rucherat, Johann, von Wesel», *Die deutsche Literatur des Mittelalters. Verfasserlexikon*, 8 (1992) cols. 298–304.
- Bos, Egbert P., *Nicholas of Amsterdam. Commentary on the Old Logic. Critical edition with introduction and indexes*, John Benjamin's Publishing Company, Amsterdam – Philadelphia 2016.
- Burckhardt, Max, «Aus dem Umkreis der ersten Basler Universitätsbibliothek», *Basler Zeitschrift für Geschichte und Altertumskunde* 58/59 (1959)155–91.
- Dewender, Thomas, «Nicholas of Amsterdam on Infinity», *Bochumer Philosophisches Jahrbuch für Antike und Mittelalter*, 15 (2012) 200–244.
- Di Liscia, Daniel A., «Der Kommentar des Johannes Rucherat de Wesalia zur aristotelischen Physik: Seine Bedeutung und Überlieferung», *Codices manuscripti et impressi*, 99/100 (2015) 9–28.
- Di Liscia, Daniel A., «Perfections and Latitudes. The Development of the Calculators' Tradition and the Geometrisation of Metaphysics and Theology», in Di Liscia, Daniel A. – Sylla, Edith D. (eds.), *Quantifying Aristotle. The Impact, Spread and Decline of the Calculatores Tradition*, Brill, Leiden–Boston e.a., forthcoming.

---

<sup>53</sup> Pluta 2013: 242.

- Gabriel, Astrik, «Metaphysics in the *curriculum* of Studies of the Mediaeval Universities». En Wilpert, P. (ed.), *Die Metaphysik im Mittelalter. Ihr Ursprung und Ihre Bedeutung. Vorträge des II. internationalen Kongresses für mittelalterliche Philosophie, Köln (31. August – 6. September 1961)*, W. de Gruyter & Co. [*Miscellanea Mediaevalia* 2], Berlin 1963, pp. 92–102.
- Glauche, Günter, *Katalog der lateinischen Handschriften der Bayerischen Staatsbibliothek München. Clm 28255 – 28460*, Harrassowitz, Wiesbaden, 1984.
- Kleineidam, Erich, Universitas Studii Erfordensis. *Überblick über die Geschichte der Universität Erfurt Teil II: Spätscholastik, Humanismus und Reformation 1461–1521*, Benno Verlag [Erfurter Theologische Studien, 22], Leipzig<sup>2</sup> 1992.
- Lohr, Charles H., «Medieval Latin Aristotle Commentaries Authors: Johannes de Kanthi – Myngodus», *Traditio* 27 (1971) 276–77.
- Lohr, Charles, H., «Medieval Latin Aristotle Commentaries. Authors: Narcissus – Richardus», *Traditio* 28 (1972) 281–396.
- Lohr, Carolus *Aristotelica helvetica. Catalogus codicum latinorum in bibliothecis Confederationis Helveticae asservatorum quibus versiones expositonesque operum Aristotelis continentur*, Universitätsverlag Freiburg Schweiz [Scrinium Friburgense 6], Freiburg 1994.
- Lohr, Charles H., *Latin Aristotle Commentaries, I.2: Medieval Authors M–Z*. Unione Accademica Nazionale [Corpus Philosophorum Medii Aevi. Subsidia, XVIII], Firenze 2010.
- Lohr, Charles H., *Latin Aristotle Commentaries I.1 Medieval Authors A–L*. Sismel. Edizioni del Galluzzo, Firenze 2013.
- Pinborg, Jan, «Die Aristoteles–Quaestionen des magister Nicolaus von Amsterdam», *Classica et mediaevalia* XXV (1964) 244–261.
- Pluta, Olaf, «Materialism in the Philosophy of Mind. Nicholas of Amsterdam's *Quaestiones De anima*», in Bakker, P. J. J. M. – Thijssen, J. M. M. H. (eds.), *Mind, Cognition and Representation. The Tradition of Commentaries on Aristotle's De anima*. Ashgate Studies in Medieval Philosophy, Aldershot 2007, pp. 109–126.
- Pluta, Olaf, «Nicholas of Amsterdam: Life and Works», *Bochumer Philosophisches Jahrbuch für Antike und Mittelalter* 16 (2013) 185–265.
- Samoray, Reinhard, *Johann von Wesel. Eine Studie zur Geistesgeschichte des ausgehenden Mittelalters*. Diss., Univ. Münster 1954.
- Steinmann, Martin (1984/2005). Description of the manuscript Basel, Universitätsbibliothek, F VIII 7, available in (24.10.2019): [https://aleph.unibas.ch/F/CPKSC7M4IBE4U2CJB7UJCL98UHY8N2F24X9FE7AEQMJ6AD6FT6-18824?func=direct&local\\_base=DSV05&doc\\_number=000117541](https://aleph.unibas.ch/F/CPKSC7M4IBE4U2CJB7UJCL98UHY8N2F24X9FE7AEQMJ6AD6FT6-18824?func=direct&local_base=DSV05&doc_number=000117541).
- Ulman, C., *Johann Wessel, ein Vorgänger Luthers. Zur Charakteristik der christlichen Kirche und Theologie in ihrem Uebergang aus dem Mittelalter in die Reformationszeit*, F. Perthes, Hamburg 1834.

- Włodek, Zofia, «Le commentaire de Nicolas d'Amsterdam sur le *De anima* d'Aristote. Introduction – Textes inédits», *Mediaevalia Philosophica Polonorum* 11 (1963) 23–42.
- Wöhler, Hans-Ulrich, «Der operationale Konzeptualismus des Nikolaus von Amsterdam vor dem Hintergrund der Universalien-debatte», *Bochumer Philosophisches Jahrbuch für Antike und Mittelalter* 15 (2012) 26–36.
- Wöhler, Hans-Ulrich, «Nicolaus de Amsterdam *Quaestiones circa libros Metaphysicae Aristotelis*, Liber VII, Quaestio 12: *Utrum ponenda sint aliqua universalia realia a singularibus secundum esse distincta*», *Bochumer Philosophisches Jahrbuch für Antike und Mittelalter* 17 (2014) 221–250.



SÍLVIA BENTO\*

## SHAKESPEARE E A ESTÉTICA ALEMÃ

### **Shakespeare and the German Aesthetics**

**Abstract:** The study of German aesthetics as *Philosophie der Kunst* – specifically the romantic and idealistic aesthetics – requires a thorough analysis of the reception of Shakespeare developed by authors such as Lessing, Herder, Goethe, A. W. Schlegel, F. Schlegel and Hegel. Our paper is an attempt to set out the aesthetic relevance of the exalting and passionate German reception of Shakespeare and its implications within the process of defining Aesthetics as *Philosophie der Kunst*. The elucidation of the German perspective on Shakespeare as a pre-eminent aesthetic object – a pre-eminent philosophical object – is the chief purpose of our essay.

**Keywords:** German aesthetics; Philosophy of Art; Shakespeare.

**Authors:** Lessing; Herder; Goethe; A. W. Schlegel; F. Schlegel.

**Resumo:** O estudo da estética alemã enquanto *Philosophie der Kunst* – especificamente, a estética romântica e idealista – exige uma análise cuidada da receção de Shakespeare desenvolvida por autores como Lessing, Herder, Goethe, A. W. Schlegel, F. Schlegel e Hegel. O nosso artigo constitui uma tentativa de

---

\* Investigadora do Instituto de Filosofia da Universidade do Porto. Endereço de correio eletrónico: [silviaandradebento@gmail.com](mailto:silviaandradebento@gmail.com).

determinação da relevância estética da exaltada e apaixonada receção germânica de Shakespeare e das suas implicações no âmbito do processo de definição da Estética enquanto *Philosophie der Kunst*. A elucidação da perspetivação alemã relativa a Shakespeare enquanto eminente objeto da estética – enquanto eminente objeto da filosofia – constituiu o principal propósito do nosso ensaio.

**Palavras-chave:** Estética alemã; Filosofia da Arte; Shakespeare.

**Autores:** Lessing; Herder; Goethe; A. W. Schlegel; F. Schlegel.

## Introdução

*Ganz unser* – «inteiramente nosso». A expressão, formulada pelo romântico A. W. Schlegel, refere-se a Shakespeare. Numa primeira aceção, *ganz unser* poderá ser prontamente lida como uma sentença de apropriação cultural alemã, especialmente romântica, do poeta inglês e da sua obra. Todavia, e à parte tais leituras, a expressão schlegeliana encerra algo de profundamente significativo em termos estéticos, atraindo a nossa atenção e merecendo o nosso estudo: a apaixonada receção alemã de Shakespeare ocorrida durante os séculos XVIII e XIX – designadamente, a receção romântica e idealista de Shakespeare – poderá ser avaliada como o acontecimento cultural que esteve na origem de novas e relevantíssimas orientações teóricas que marcam a estética filosófica do período mencionado. O enaltecimento germânico de Shakespeare (evoquemos os seus apologistas, desde a *Aufklärung*, o *Sturm und Drang* até ao Romantismo e ao Idealismo: Lessing, Herder, Goethe, Tieck, A. W. Schlegel, Hegel...) potenciara, assim sustentamos, a assunção e o desenvolvimento de uma postura filosófica de importante teorização estética: *o filosofar sobre / a partir de Shakespeare*. O nome *Shakespeare* – elevado a eminente objeto da estética – concerta-se, pois, com os conceitos filosófico-estéticos de *modernidade* [*Modernität*], *subjetividade* [*Subjektivität*], *romantismo* [*Romantik*] ou *romântico* [*Romantisch*] *artificialidade* [*Künstlichkeit*] e, inclusivamente, *morte da arte* [*Tod der Kunst*]. Este é o principal propósito do nosso artigo: perspetivar, partindo da apreciação de vários momentos da singular receção alemã de Shakespeare, modos de posicionamento da filosofia e da conceptualidade filosófica perante o objeto artístico. Trata-se, em última instância, de *filosofia da arte* [*Philosophie der Kunst*] – numa aceção romântica e idealista, rigorosamente.

Consideremos tal linha de pensamento: a configuração do pensar estético em *filosofia da arte* [*Philosophie der Kunst*]. A configuração da Estética (*Ästhetik*,

na sua origem baumgartiana) em *Philosophie der Kunst* constitui-se – e cremos poder afirmá-lo de um modo não especialmente controverso – no âmbito do romantismo e do idealismo. Trata-se, pois, do período filosófico-cultural posterior à publicação da *Kritik der Urteilkraft* de Kant, um período que poderá ser apreciado à luz da introdução de novas posturas de teorização estética marcadas pela assunção do conceito de *arte* [*Kunst*] enquanto conceito filosófico e, correlativamente, da obra de arte enquanto objeto da filosofia. No âmbito deste artigo, proporemos expor e perspetivar – e tal constituirá o núcleo do presente trabalho – as implicações da receção alemã de Shakespeare no contexto da estética filosófica e da sua configuração enquanto *Philosophie der Kunst*, partindo da avaliação do enaltecimento germânico de Shakespeare não como mera circunstancialidade cultural que definira o gosto de uma época, mas como ocasião de desenvolvimento de um eixo estético estruturante que promovera a elaboração de singulares modos de posicionamento do pensar filosófico perante a arte.

O nosso percurso de exposição terá como ponto de partida a apresentação de breves referências às posições idealistas de Hegel relativas a Shakespeare, inseridas, pois, no âmbito de uma *Philosophie der Kunst* elaborada segundo a intensificação da articulação entre arte e subjetividade, a qual sustenta, por sua vez, a proclamação da arte enquanto domínio de autorreflexividade subjetiva ou saber-de-si subjetivo – a arte como determinação espiritual [*geistig*]. Não obstante a convocação da filosofia hegeliana da arte – a forma mais definitiva de *Philosophie der Kunst* que a estética alemã conheceu –, procuraremos traçar, num primeiro plano e de um modo mais demorado, os momentos anteriores da receção alemã de Shakespeare: assim, iniciaremos com a análise das posições de Lessing, Herder e Goethe (nomeadamente, a decisiva influência de *Wilhelm Meisters Lehrjahre* e o seu «episódio-Hamlet»), concluindo com a perspetivação das mais relevantes orientações estéticas decorrentes do *pensar sobre Shakespeare* no âmbito do romantismo, tais como: a transfiguração do conceito de *Künstlichkeit* (na ausência de melhor tradução: *artificialidade*) em conceito estético de primeira ordem, potenciando o delineamento romântico – importaria nomear os irmãos Friedrich e August Wilhelm Schlegel – de um novo sentido de *crítica da arte* [*Kunstkritik*].

## I

Uma das mais finas interpretações da relevância da filosofia hegeliana da arte no âmbito da História da Estética poderá ser lida nas páginas de uma importante obra de um filósofo não considerado como propriamente hegeliano: referimo-nos a *Wahrheit und Methode* de Hans-Georg Gadamer.

Não deverá residir na arte conhecimento algum? Não ocorrerá, na experiência da arte, uma reivindicação de verdade, distinta da ciência conquanto não subordinada ou inferior a esta? E não consistirá a tarefa da estética na apresentação de uma fundamentação para o facto de a experiência estética constituir uma forma especial de conhecimento? Tratar-se-á, decerto, de uma forma distinta do conhecimento sensível que fornece à ciência os dados últimos com os quais esta constrói o seu conhecimento da natureza; tratar-se-á, igualmente, de algo distinto de todo o conhecimento da moral e, em geral, de todo o conhecimento conceptual. Todavia, não consistirá a experiência da arte também em conhecimento, isto é, mediação da verdade? Será difícil reconhecê-lo se mantivermos a perspectiva de Kant relativa à verdade do conhecimento segundo o conceito de conhecimento da ciência e segundo o conceito de realidade que sustenta as ciências da natureza. É necessário formular o conceito de experiência de um modo mais amplo do que Kant, a fim de compreender a experiência da arte também como experiência. Para realizarmos tal tarefa, importaria evocar as admiráveis lições de Hegel sobre estética. O conteúdo de verdade que toda a experiência da arte possui encontra-se aqui reconhecido de maneira estupenda, apresentando-se simultaneamente desenvolvido na sua mediação com a consciência histórica. Deste modo, a estética converte-se numa história das concepções do mundo, isto é, uma história da verdade tal como esta se apresenta visível no espelho da arte. Assim se obtém um reconhecimento da tarefa que temos vindo a formular, a de justificar o conhecimento da verdade no âmbito da experiência da arte.<sup>1</sup>

---

<sup>1</sup> «Soll in der Kunst keine Erkenntnis liegen? Liegt nicht in der Erfahrung der Kunst ein Anspruch auf Wahrheit, der von dem der Wissenschaft gewiß verschieden, aber ebenso gewiß ihm nicht unterlegen ist? Und ist nicht die Aufgabe der Ästhetik darin gelegen, eben das zu begründen, daß die Erfahrung der Kunst eine Erkenntnisweise eigener Art ist, gewiß verschieden von derjenigen Sinneserkenntnis, welche der Wissenschaft die letzten Daten vermittelt, aus denen sie die Erkenntnis der Natur aufbaut, gewiß auch verschieden von aller sittlichen Vernunftkenntnis und überhaupt von aller begrifflichen Erkenntnis, aber doch Erkenntnis, das heißt Vermittlung von Wahrheit? Das läßt sich schwerlich zur Anerkennung bringen, wenn man mit Kant Wahrheit der Erkenntnis and dem Erkenntnisbegriff der Wissenschaft und dem Wirklichkeitsbegriff der Naturwissenschaft mißt. Es ist notwendig, den Begriff der Erfahrung weiter zu fassen, als es Kant tat, so daß auch die Erfahrung des Kunstwerkes als Erfahrung verstanden werden kann. Für diese Aufgabe können wir uns auf Hegels bewundernswerte Vorlesungen über Ästhetik berufen. Hier ist auf eine großartige Weise der Wahrheitsgehalt, der in aller Erfahrung von Kunst liegt, zur Anerkennung gebracht und zugleich mit dem geschichtlichen Bewußtsein vermittelt. Die Ästhetik wird damit zu einer Geschichte der Weltanschauungen, d.h. zu einer Geschichte der Wahrheit, wie sie im Spiegel der Kunst sichtbar wird. Damit ist die Aufgabe grundsätzlich anerkannt, die wir formulieren, in der der Erfahrung der Kunst selbst die Erkenntnis von Wahrheit zu rechtfertigen.»] H.-G. Gadamer, *Wahrheit und Methode: Grundzüge einer philosophischen Hermeneutik*, J. C. B. Mohr, Tübingen 1965, p.93.

A perspetivação de Gadamer relativa à estética de Hegel – não discutiremos aqui a justeza da controversa condenação dirigida contra a filosofia kantiana que, segundo Gadamer, promovera a rutura entre os conceitos de *estética* [*Ästhetik*], *arte* [*Kunst*] e *verdade* [*Wahrheit*], este último exclusivamente remetido, como que de modo inexorável, à esfera da epistemologia e da ciência – traduz uma postura de atenta dedicação a uma das sustentações-chave formuladas no âmbito de *Vorlesungen über die Ästhetik*: trata-se da assunção da obra de arte, entidade que integra um *conteúdo de verdade* [*Wahrheitsgehalt*] – um *conteúdo espiritual* [*geistiger Gehalt*] –, enquanto problemática filosófica, enquanto objeto do pensamento filosófico.

Tal conceção fundamental no *corpus* estético hegeliano – a determinação da obra de arte enquanto eminente objeto da filosofia e, articuladamente, do conceito de *arte* [*Kunst*] enquanto conceito-primeiro entre os conceitos estéticos – poderá ser avaliada à luz da possibilidade de configuração da Estética enquanto *Philosophie der Kunst* no âmbito do período filosófico-cultural posterior à publicação da *Kritik der Urteilskraft*. Com efeito, a estética hegeliana apresenta-se como a expressão mais perfeita – a mais definitiva – de uma *Philosophie der Kunst*; e os seus contornos idealistas poderão ser evocados como modo de justificação de tal asseveração: de facto, no âmbito da estética de Hegel, a conceção de obra de arte enquanto entidade de *verdade* [*Wahrheit*] assume-se intimamente articulada com o desenvolvimento filosófico da noção-maior de *subjetividade* [*Subjektivität*], pensada à luz do conceito de *espírito* [*Geist*], e perspetivada, num contexto estético, como princípio de *verdade* [*Wahrheit*] da arte. Por conseguinte, a possibilidade de determinação filosófica do *conteúdo de verdade* da obra de arte constitui-se, segundo a posição idealista hegeliana, como modo de saber-de-si subjetivo/espiritual, como ocasião de autorreflexividade subjetiva/espiritual. A elaboração de uma definição espiritual de arte e a perspetivação da experiência filosófica de determinação do conteúdo de verdade do objeto artístico segundo o eixo da autorreflexividade subjetiva/espiritual configuram o pensamento estético hegeliano como uma *Philosophie der Kunst*.

Um dos momentos mais notáveis da filosofia hegeliana da arte – e que, em verdade, a confirma como tal, como *Philosophie der Kunst* – consiste na singular predileção por Shakespeare enquanto matéria do pensar filosófico estético. A introdução do nome *Shakespeare* no interior da estética hegeliana poderá ser apreciada de um modo mais claro no âmbito das posições acerca da *morte da arte* [*Tod der Kunst*]. A célebre questão hegeliana relativa ao *Tod der Kunst* poderá ser lida, assim sustentamos, segundo duas diferentes e complexas

perspetivas: uma primeira perspetiva poderá ser dita *positiva*, como que integrando o vislumbre da possibilidade de sobrevivência da arte – de acordo com esta perspetiva positiva, Hegel abordaria a questão da morte da arte à luz da potencialidade de transfiguração espiritual do conceito de arte (segundo tal conceção, o objeto artístico assumir-se-ia definido, neste sentido, como uma entidade preponderantemente conceptual-espiritual, como que superando, de um modo progressivo, as suas determinações sensíveis e aparentes<sup>2</sup>; o modo de pensar teleológico que envolve a estética hegeliana poderá ser enunciado, pois, como a postura filosófica que justificaria tal avaliação relativa à prevalecente espiritualização da arte); a segunda perspetiva acerca da temática do *Tod der Kunst*, e que poderá ser denominada de *negativa*, concerta a proclamação do efetivo término da arte: segundo tal conceção, a filosofia hegeliana proporia o nome e a obra de Shakespeare (Shakespeare, o poeta mais nomeado ao longo de *Vorlesungen über die Ästhetik*) como momento histórico-estético que conduziria à decadência e ao fim da arte, não obstante o poeta inglês se apresentar proclamado por Hegel como o mais importante e representativo dos poetas da *Modernidade* [*Modernität*]. A intensificação da articulação entre os conceitos de arte e de subjetividade – a espiritualização teleológica da arte, justamente – promoveria, segundo a filosofia hegeliana, a total e livre preponderância da subjetividade artística (a onipotência da subjetividade artística) sobre o seu objeto. A plena liberdade de manipulação artística de todas as formas e de todos os conteúdos, tal como Hegel proclamara no âmbito da arte romântica (o último momento da sua história da arte teleologicamente delineada e dividida nos momentos arte simbólica, arte clássica e arte romântica), bem como o recurso ao *humor* [*Humor*] e ao *cómico* [*das Komische*] como novo modo – um modo *moderno* [*modern*] – de tratamento da realidade traduzem um singular momento da história da arte definido segundo a cisão entre a subjetividade artística (elevada a elemento preponderante, detentor de total poder de configuração do seu objeto) e o mundo real e efetivo (perspetivado como elemento desprovido de substância, reduzido à condição de vacuidade e de inanidade, e transfigurado em matéria

---

<sup>2</sup> A este propósito, importaria mencionar o nome do filósofo Robert B. Pippin e o título da sua obra *After the Beautiful. Hegel and the Philosophy of Pictorial Modernism*, de 2013, a qual expõe e sustenta uma visão relativa às *Vorlesungen über die Ästhetik* como um *corpus* de pensamento estético que antecipa os princípios estéticos e artísticos estruturantes do modernismo do século XX. Cf. R. B. Pippin, *After the Beautiful. Hegel and the Philosophy of Pictorial Modernism*, The University of Chicago Press, Chicago 2015. Sobre o mesmo assunto, leia-se igualmente: A. Gethmann-Siefert; H. Nagl-Docekal; E. Rösza; E. Weisser-Lohmann, *Hegels Ästhetik als Theorie der Moderne*, Akademie Verlag GmbH, Berlin 2013.

de manipulação sob a subjetividade). A crise da *reconciliação* [*Versöhnung*] entre subjetividade, transformada em determinação absoluta, e objetividade, o elemento privado de valor e efetividade, apresenta-se avaliada por Hegel como a causa que originaria o *Tod der Kunst* – como se a plena espiritualização da arte, uma das sustentações-chave da estética hegeliana, concertasse, de um modo filosoficamente tão paradoxal quanto complexo, a sua própria resolução e o seu próprio fim. Por conseguinte, e de acordo com os princípios filosóficos do pensar hegeliano, o *Tod der Kunst* – cumprido na decorrência da revelação da impossibilidade de a subjetividade artística, transformada em princípio total, expressar a efetividade do mundo real – integra, simultaneamente, a manifestação da falência da arte e a possibilidade de assunção da filosofia enquanto modo mais elevado de pensamento do *Geist*.

Tais posições de Hegel dedicadas a Shakespeare, marcadas pela acuidade da leitura e da teorização estéticas e caracterizadas por uma postura de eleição da obra do poeta inglês como um momento fundamental da *Philosophie der Kunst* (e, correlativamente, elemento promotor do início do processo de *Tod der Kunst*), poderão ser lidas, como um prolongamento filosófico de um movimento estético mais abrangente desenvolvido por autores alemães e que tivera o seu início em meados do século XVIII: o movimento de *pensar esteticamente Shakespeare*. É este movimento que pretendemos traçar seguidamente.

## II

Nenhum compêndio de Estética, ou de História da Estética, se inicia com Lessing. E, não obstante, o pensamento de Lessing poderia ser apreciado como o momento eminentemente inaugural da teorização estética germânica, a qual alcançaria a sua expressão mais perfeita entre a segunda metade do século XVIII e os inícios do século XIX, durante o período filosófico-cultural que decorre entre a *Aufklärung*, o *Sturm und Drang*, o Classicismo de Weimar e o Romantismo e o Idealismo. A relevância cultural do pensamento de Lessing consiste, tal como o perspectivamos, na postura de assunção de uma nova orientação do gosto germânico (a qual se tornaria profundamente influente nos pensadores estéticos posteriores, moldando, em termos definitivos, a Estética alemã), traçada, por sua vez, segundo a rejeição do quadro de valores estéticos até então predominantes, a saber: o neoclassicismo de Gottsched. A figura cultural de Gottsched, a voz da francofilia e o arauto da proclamação das letras e do teatro franceses como os mais elevados modelos de emulação que a cultura alemã deveria perseguir e realizar, constitui-se como o alvo de

depreciação dos escritos estéticos de Lessing. A reverência germânica pelo neoclassicismo francês, encarnada no vulto cultural Gottsched, afigura-se, sob o olhar de Lessing, como o principal impedimento ao desenvolvimento da literatura e do teatro alemães. No seguimento de tais considerações, e em contraposição ao quadro dos valores estéticos neoclássicos prevaletentes – artisticamente plasmados no teatro de Corneille, Racine e Voltaire, concebido, por seu turno, como uma degeneração caricatural e destituída de génio poético dos princípios do teatro clássico proclamados na *Poética* de Aristóteles –, Lessing introduz o nome de *Shakespeare* no contexto cultural germânico. Tenhamos presente, em especial, a célebre *Siebzehnter Literaturbrief* incluída em *Briefe, die Neueste Literatur betreffend*, de 1759.

Ninguém, dizem os Autores da Biblioteca, negará que o teatro alemão deve uma parte substancial do seu progresso ao Senhor *Gottsched*. Eu sou esse ninguém; eu nego-o de imediato. Seria desejável que o senhor *Gottsched* nunca se tivesse envolvido com o teatro.<sup>3</sup>

#### Continuamente:

Se se tivesse traduzido as obras principais de Shakespeare, com algumas modestas modificações, para o nosso alemão, sei que tal teria sido muito melhor [para o teatro alemão] do que termos tido conhecimentos do teatro de *Corneille* e de *Racine*. Em primeiro lugar, o povo teria encontrado [em Shakespeare] muito mais gosto, algo que não poderia encontrar naqueles [Corneille e Racine]; em segundo lugar, tal teria despertado entre nós modos de pensar completamente diferentes daqueles que nós louvamos. Pois um génio só pode ser estimulado por outro génio [...]. De acordo com os modelos antigos, *Shakespeare* é um poeta trágico muito superior a *Corneille*, embora este se encontrasse muito mais familiarizado com os antigos e aquele mal os conhecesse. *Corneille* aproxima-se deles de um modo mecânico e *Shakespeare* de um modo essencial. O inglês alcança o objetivo da sua tragédia quase sempre, por mais peculiar que pareça o caminho por si escolhido, enquanto que o francês quase nunca o realiza, conquanto percorra caminhos já abertos

<sup>3</sup> «Niemand, sagen die Verfasser der Bibliothek, wird leugnen, daß die deutsche Schaubühne einen großen Teil ihrer ersten Verbesserung em Herrrn Professor *Gottsched* zu danken haben. Ich bin dieser Niemand; ich leugne es geradezu. Es wäre zu wünschen, daß sich Herr *Gottsched* niemals mit dem Theater vermengt hätte.» G. E. Lessing, *Briefe, die neuste Literatur betreffend*, Philipp Reclam, Stuttgart 1872, p.48.

pelos antigos. Depois de “*Édipo*” de *Sófocles* não encontraremos outra peça teatral que tenha tratado com maior força as nossas paixões do que “*Otelo*”, do que “*Rei Lear*”, do que “*Hamlet*”, etc.<sup>4</sup>

A obra de Shakespeare é, pois, apresentada por Lessing como o cânone alternativo ao classicismo francês, o novo cânone que merece as melhores atenções e aspirações das letras germânicas. Não obstante, tal gesto de Lessing deverá ser apreciado com maior rigor: a obra de Shakespeare eleva-se, segundo a perspetivação de Lessing, a *objeto do pensar estético* – não se reduzindo a um mero nome que representaria um outro conjunto de preceitos artísticos para o bom fazer poético em alternativa ao classicismo francês<sup>5</sup>, este último avaliado por Lessing como um movimento estético profundamente anti-grego, composto por émulos do estilo clássico, e cuja influência impossibilitaria, em última instância, a renovação do autêntico ideal grego num contexto europeu moderno e, em particular, germânico. Há, assim cremos, a emergência – estamos perante um primeiro momento de teorização – de uma nova visão de Shakespeare esteticamente elaborada por Lessing; com efeito, o pensamento de Lessing, o *Aufklärer*, apresenta-se como um corpus inaugural no que respeita a perspetivação e a reflexão esteticamente orientadas das determinações fundamentais e estruturantes da obra de Shakespeare: as conceções relativas às noções de «Grandioso, Terrível e Melancólico»<sup>6</sup>, princípios definidores do carácter inglês, apreciado nas suas

<sup>4</sup> «Wenn man die Meisterstücke des Shakespeare, mit einigen bescheidenen Veränderungen, unsern Deutschen übersetzt hätte, ich weiß gewiß, es würde von bessern Folgen gewesen sein, als daß man sie mit dem *Corneille* und *Racine* so bekannt gemacht hat. Erstlich würde das Volk an jenem weit mehr Geschmack gefunden haben, als es an diesen nicht finden kann; und zweitens würde jener ganz andere Köpfe unter uns erweckt haben, als man von diesen zu rühmen weiß. Denn ein *Genie* kann nur von einem *Genie* entzündet werden; und am leichtesten von so einem, das alles bloß der Natur zu danken zu haben scheint [...]. Auch nach den Mustern der Alten die Sache zu entscheiden, ist *Shakespeare* ein weit größerer tragischer Dichter als *Corneille*; obgleich dieser die Alten sehr wohl, und jener fast gar nicht gekannt hat. *Corneille* kömmt ihnen in der mechanischen Einrichtung, und *Shakespeare* in dem Wesentlichen näher. Der Engländer erreicht den Zweck der Tragödie fast immer, so sonderbare und ihm eigene Wege er auch wählet; und der Franzose erreicht ihn fast niemals, ob er gleich die gebahnten Wege der Alten betritt. Nach dem “*Oedipus*” des *Sophokles* muß in der Welt kein Stück mehr Gewalt über unsere Leidenschaften haben als “*Otelo*”, als “*König Lear*”, als “*Hamlet*”, etc.» Lessing, *Briefe, die neuste Literatur betreffend*, *op.cit.*, p.50.

<sup>5</sup> A propósito da postura de Lessing contundentemente contrária ao teatro francês neoclássico, importaria, igualmente, ter presente a *Hamburgische Dramaturgie*, escrita entre 1767 e 1769, marcada pelas invetivas anti-Voltaire, especialmente o «Décimo Primeiro Fascículo», datado de 5 de junho de 1767, a propósito da peça *Sémiramis* de Voltaire e da sua introdução da personagem do Fantasma Cf. G. E. Lessing, *Dramaturgia de Hamburgo*, trad., introd. e notas Manuela Nunes, rev. Yvette Centeno, Fundação Calouste Gulbenkian, Porto 2005, pp. 40-45.

<sup>6</sup> Trata-se de uma expressão célebre no contexto da *Stiebzehnter Literaturbrief*: «das Große,

afinidades com a alma germânica (em detrimento dos princípios morais e estéticos do decoro e da contenção expostas no drama francês neoclássico) e a avaliação do poeta à luz da noção de *génio* [*Genie*] cuja obra se desenvolve segundo o primado da *originalidade* [*Originalität*] – Lessing inicia, deste modo, o período cultural convencionalmente denominado *Geniezeit* num contexto germânico – assumem uma tonalidade estética que antecipa a visão romântica e idealista de Shakespeare. O pensamento de Lessing como que configura uma postura de apreciação estética da obra do poeta inglês como um objeto artístico realizado na sua vida interior ou imanente, perspectivado como uma totalidade organicamente desenvolvida, uma entidade dotada de características próprias, autónomas, e, inclusivamente, inéditas no que respeita o modo de fazer poético. A este propósito, importaria sublinhar a singularidade (ou a excecionalidade) da postura estética germânica relativamente a Shakespeare, já presente em Lessing: o movimento de leitura e interpretação da obra do poeta inglês como um objeto totalmente organizado nas suas leis próprias e autónomas, o qual reclama uma nova teorização estética que lhe seja plenamente afim. De facto, a receção alemã de Shakespeare ocorrida nos séculos XVIII e XIX apresenta-se como uma receção de teor eminentemente estético: não se trata, tomando o exemplo do quadro interpretativo de língua inglesa, da elaboração de teorizações exclusivamente inseridas no âmbito dos estudos literários, promovidas, na sua grande maioria, por editores da obra do poeta, com as suas preocupações relativas à formulação de teses acerca da cronologia da elaboração de cada parte específica da obra e à introdução de novo vocabulário no interior da língua inglesa. O nome e o trabalho crítico de Samuel Johnson constituirão, como constataremos ao longo deste artigo, o alvo de condenação da estética alemã dedicada a Shakespeare.

No seguimento da postura estética de Lessing sobre Shakespeare, importaria referir um outro Aufklärer, Johann Elias Schlegel (tio de Friedrich e de August Wilhelm), pupilo de Gottsched e, não obstante, entusiasta e tradutor de Shakespeare, que apresenta uma elucidativa expressão para dar conta do processo de realização artística do poeta inglês em *Vergleichung Shakespears und Andreas Gryphs*<sup>7</sup>, de 1741: Shakespeare é um «selbstwachsener Geist»<sup>8</sup> – um

das Schreckliche, das Melancholische.» Lessing, *Briefe, die neuste Literatur betreffend*, *op.cit.*, p.49.

<sup>7</sup> O texto de Johann Elias Schlegel *Vergleichung Shakespears und Andreas Gryphs* poderá ser lido na seguinte coletânea: H. Blinn, (ed.), *Shakespeare-Rezeption, Vol. I. Ausgewählte Texte von 1741 – 1788 Mit einer Einführung, Anmerkungen und bibliographischen Hinweisen*, Erich Schmidt, Berlin 1982, pp.41-61.

<sup>8</sup> Blinn (ed.), *Shakespeare-Rezeption, Vol. I. Ausgewählte Texte von 1741 – 1788 Mit einer Einführung, Anmerkungen und bibliographischen Hinweisen*, *op.cit.*, p.61. *Apud* R. Paulin,

espírito que cresce espontaneamente, insuscetível de ser integrado no contexto de sistemas poéticos ou estéticos tradicionais. O suíço Johann Jakob Bodmer, o tradutor de *Paradise Lost* de Milton e uma das mais relevantes figuras das letras germânicas do século XVIII, sustenta, tal como J. E. Schlegel, a necessidade de avaliação da obra de Shakespeare como um novo – moderno [*modern*]– objeto artístico, que requer o cuidado desenvolvimento de uma teorização estética que lhe seja conforme, afim. As noções de fantasia e de imaginação – conceitos que definem, como bem sabemos, determinadas posturas estéticas emergentes no século em questão – são, então, proferidas segundo um olhar declaradamente elogioso relativamente à obra de Shakespeare. Bodmer recorre, inclusivamente, à expressão de Dryden «*fair way of writing*» (inscrita no contexto do pensar estético por Joseph Addison no número 419 de *The Spectator* de 1712) como possibilidade de teorização do processo poético de Shakespeare.

O ensaio de Herder sob o título *Shakespeare*, publicado alguns anos após a sua redação na coletânea de textos *Von deutscher Art und Kunst* (1773), constitui um dos escritos mais importantes sobre Shakespeare desenvolvidos no âmbito do movimento cultural e estético *Sturm und Drang* – juntamente com o ensaio de Goethe *Zum Schakespears Tag*, de 1771. A noção estética de *Genie*, em articulação com o princípio-maior de *Originalität*, apresenta-se, assim, plenamente introduzida e perspetivada no *Sturm und Drang*: de acordo com a visão de Herder, cumpre apreciar devidamente a possibilidade de diferenciação do génio de Shakespeare relativamente aos cânones gregos; a obra de Shakespeare assume-se, pois, como o produto de uma genialidade que necessita de uma nova teorização estética: a proclamação de Shakespeare enquanto poeta superior aos poetas franceses neoclássicos (estes incessantemente avaliados como émulos decadentes do teatro grego), constitui a pedra de toque do ensaio de Herder. Neste sentido, e conquanto tenhamos recebido da tradição os conceitos de *drama*, *tragédia* ou *comédia*, Herder sustenta que «o drama de Sófocles e o drama de Shakespeare constituem duas coisas que, sob um certo aspeto, possuem apenas o nome em comum»<sup>9</sup>. O conceito aristotélico de *natureza*, perspetivado como primado orientador do

«Shakespeare and Germany», in F. Richtie, P. Sabor (ed.), *Shakespeare in the Eighteenth Century*, Cambridge University Press, Cambridge, UK 2012, p.316.

<sup>9</sup> «Also Sophokles' Drama und Shakespeares Drama sind zwei Dinge, die in gewissem Betracht kaum den Namen gemein haben.» J. G. Herder, «Shakespeare», in Johann Gottfried Herder, *Schriften zur Ästhetik und Literatur : 1767-1781*, ed. Gunter E. Grimm, Deutscher Klassiker, Frankfurt am Main 1993, pp.204-205.

processo poético, reclama uma nova configuração teórica – como se a obra de Shakespeare desenvolvesse sobre tal noção uma metamorfose de sentido. Assim, sob o olhar de Herder, a tragédia de Sófocles – perspetivada segundo as noções de *unidade*, *simplicidade* e de *naturalidade sem artifício*, princípios poéticos que resultam, tal como assinala Herder, do refinamento da cultura grega – constitui, em verdade, *natureza*; não obstante, e num outro sentido, no âmbito da obra de Shakespeare, a *natureza* define-se como *multiplicidade* e *variedade* (as regras das três unidades – a unidade de ação, de tempo e de lugar – afiguram-se, pois, alvo de dissolução). Shakespeare apresenta-se, assim, perspetivado como o génio perturbador ou transgressor das regras aristotélicas sobre o bom fazer poético; Shakespeare como o novo *génio moderno* que não poderá ser prontamente contido nos cânones poéticos reconhecidos: eis o cerne das perspetivações de Herder e, bem assim, do *Sturm und Drang*, acerca do poeta inglês.

[...] pois eu encontro-me mais próximo de Shakespeare do que dos Gregos. Se nestes [na tragédia grega] a ação simples prevalece, Shakespeare, por sua vez, trabalha a totalidade de um acontecimento, de uma ocorrência. Enquanto que nos Gregos as personagens apresentam uma tonalidade de carácter predominante, em Shakespeare todas as personagens, todos os estados e formas de vida são necessários para produzir a sua sinfonia. Se, nos Gregos, uma simples e delicada linguagem musical parece provir de um reino etéreo, Shakespeare fala, pois, a linguagem de todas as épocas, de todos os homens, de todas as formas humanas de vida; ele é o intérprete da Natureza em todas as suas línguas. [...] E se a tragédia grega representa, ensina, comove e forma homens gregos, Shakespeare, por sua vez, ensina, comove e forma homens nórdicos!<sup>10</sup>

No mesmo tom, no seu discurso de celebração do Dia de Shakespeare, ocorrido a 14 de outubro de 1771, em Frankfurt, o jovem Goethe propõe-se

<sup>10</sup> «[...] denn ich bin Shakespeare näher als dem Griechen. Wenn bei diesem das Eine einer Handlung herrscht, so arbeitet jener auf das Ganze eines Eräugnisses, einer Begebenheit. Wenn bei jenem ein Ton der Charaktere herrscht, so bei diesem alle Charaktere, Stände und Lebensarten, soviel nur fähig und nötig sind, den Hauptklang seines Konzerts zu bilden. Wenn in jenen eine singende feine Sprache wie in einem höhern Äther tönert, so spricht dieser die Sprache aller Alter, Menschen und Menschenarten, ist Dolmetscher der Natur in all ihren Zungen. [...] Und wenn jener Griechen vorstellt und lehrt und rührt und bildet, so lehrt, rührt und bildet Shakespeare nordische Menschen!» Herder, «Shakespeare», in Johann Gottfried Herder, *Schriften zur Ästhetik und Literatur : 1767-1781, op.cit.*, p.214.

perspetivar a noção de *Genie*, tal como desenvolvida por Herder a propósito de Shakespeare. O discurso, intitulado *Zum Schäkespears Tag* e apresentado no âmbito da primeira celebração germânica dedicada ao poeta inglês, revela a admiração do jovem Goethe relativamente às posições estéticas avançadas por Herder, enfatizando, especialmente, a postura de enaltecimento apaixonado de Shakespeare, o génio que se define pela *Originalität*, proclamado como o novo modelo de emulação das letras e do teatro germânicos. Com efeito, o encontro entre os dois homens, Goethe e Herder, ocorrido no ano de 1770 em Estrasburgo, um acontecimento que, tenha-se presente, se afigura como motivo de evocação exaltada por Goethe na sua autobiografia *Dichtung und Wahrheit*<sup>11</sup>, promovera a descoberta de Shakespeare por parte de Goethe (um acontecimento que determinaria definitiva e inexoravelmente a obra do poeta alemão) e, de um modo mais imediato, a criação de um dos primeiros textos do teatro germânico elaborado segundo a rutura com o modelo francês da tragédia e com a regra clássica das três unidades e, conseqüentemente, composto mediante a declarada adoção (ou a pretensa adoção) dos moldes artísticos do génio inglês – referimo-nos, pois, a uma das obras mais relevantes do *Sturm und Drang*, a peça de teatro *Götz von Berlichingen mit der eisernen Hand*, de 1773.

No entanto, a devida apreciação da amplitude estética da visão de Goethe sobre Shakespeare, designadamente a possibilidade da sua influência no contexto das gerações romântica e idealista, deverá desenvolver-se não propriamente segundo a consideração dos textos escritos durante os anos do *Sturm und Drang*, mas a partir da atenta leitura do romance *Wilhelm Meisters Lehrjahre*, publicado em 1795/1796, mais de duas décadas após o encontro com Herder e o primeiro contacto com a obra de Shakespeare.

O *Sturm und Drang* terminara definitivamente, asseverar-se-ia, como que sem deixar vestígios de algum dia ter existido; de facto, *Wilhelm Meister* é um dos romances mais irónicos – nomeemos, igualmente, *Der Mann ohne Eigenschaften* de Robert Musil, publicado um século e meio depois –

---

<sup>11</sup> Assim escreve Goethe na sua autobiografia *Aus meinem Leben. Dichtung und Wahrheit* («Zehntes Buch»), a propósito de Herder: «O acontecimento mais relevante, o acontecimento que viria a ter as mais importantes conseqüências para mim, foi conhecer Herder e dele tornar-me próximo.» [«Denn das bedeutendste Ereignis, was die wichtigsten Folgen für mich haben sollte, war die Bekanntschaft und die daran sich knüpfende nähere Verbindung mit Herder.». J. W. v. Goethe, *Aus meinem Leben. Dichtung und Wahrheit*, in Johann Wolfgang von Goethe, *Goethes Werke in sechs Bänden*, Vol.5, Insel Verlag, Wiesbaden 1949-1952, p.324.

A propósito do encontro Goethe-Herder, leia-se João Barrento na sua recente obra *Goethe. O Eterno Amador*, de 2018. Cf. J. Barrento, *Goethe. O Eterno Amador*, Bertrand Editora, Lisboa 2018, pp.24-25.

da literatura alemã. A ironia do Goethe clássico manifesta-se, de um modo insuperável, em *Wilhelm Meister*. Recordemos, pois, o fino sarcasmo com que se narra a representação de Hamlet (no «Livro V» do romance), projeto empreendido pelo jovem Wilhelm, o protagonista do romance de Goethe. Não há nada de nobre ou de artisticamente elevado na representação da peça de Shakespeare: o comportamento lasso, diletante, libertino da companhia de atores, bem como a ingenuidade artística inflamada (e algo irritante) de Wilhelm são elementos dos quais Goethe se serve para compor e refinar a sua ironia. No âmbito deste *Bildungsroman*, a eleição da temática do teatro – e da questão da decisão por parte do protagonista Wilhelm por uma vida ou existência artísticas – poderá ser compreendida como um propósito implicitamente irónico (a ironia que decorre da mais íntima introspeção) do próprio Goethe relativamente aos seus anos do *Sturm und Drang*. Tenha-se presente o efeito de encantamento causado pela leitura de Shakespeare, a partir da tradução em prosa de Wieland<sup>12</sup>, no aspirante a ator Wilhelm (exposto no «Livro III») – tal parece evocar, assim propormos, as palavras de Goethe no seu *Zum Schakespears Tag*. Leiamos, a propósito, e primeiramente, o romance:

Wilhelm mal tinha lido algumas peças de Shakespeare quando o seu efeito sobre ele se tornou tão forte que ele deixou de estar em condições de continuar. Toda a sua alma entrou em comoção. [...] – Sim – exclamou Wilhelm –, não me recordo de que um livro, uma pessoa ou qualquer outro acontecimento da vida tenha produzido em mim tão grandes efeitos como as excelentes peças que fiquei a conhecer graças à sua bondade. Parecem ser obra dum génio celeste que se aproxima dos homens para os fazer travar conhecimento consigo próprios da maneira mais suave. Não são poemas!

---

<sup>12</sup> As mais importantes traduções da obra de Shakespeare para língua alemã realizadas durante o século XVIII são, primeiramente, as influentes traduções de Wieland e de Eschenburg e, posteriormente, num contexto romântico, as célebres traduções de August Wilhelm Schlegel e Ludwig Tieck. Cf. R. Paulin «Shakespeare and Germany», in F. Richtie, P. Sabor (ed.), *Shakespeare in the Eighteenth Century*, op.cit., pp.314-330. A tradução em prosa de Wieland apresenta-se mencionada em *Wilhelm Meisters Lehrjahre*, constituindo o modo de acesso dos leitores alemães de Shakespeare, incluindo Goethe, durante a segunda metade do século XVIII: «Já há muito tempo que Wilhelm se ocupava de uma tradução de *Hamlet*. Servira-se para isso do engenhoso trabalho de Wieland, através do qual, aliás, travara conhecimento com Shakespeare pela primeira vez. Aquilo que fora omitido nessa obra, acrescentara-o ele e, assim, ficara na posse dum exemplar completo, no momento em que chegara pouco mais ou menos a acordo com Serlo quanto à maneira de tratar a peça. Começou, então, segundo o seu plano, tirar e a intercalar, a separar e a ligar, a alterar e, muitas vezes, a restaurar; pois, por muito satisfeito que estivesse com a sua ideia, na realização sempre lhe parecia, contudo, que só estava a estragar o original.». J. W. v. Goethe, *Os Anos de Aprendizagem de Wilhelm Meister*, Vol. 2, trad. Paulo Osório de Castro, Relógio d' Água, Lisboa 1998, p.27.

Tem-se a impressão de estar diante dos imensos livros abertos do destino, nos quais silva o vento tempestuoso da vida mais agitada, folheando-os de vez em quando, rapidamente e com violência. Estou tão espantado e tão fora de mim com a força e a delicadeza, com a violência e a calma, que espero com ânsia pelo momento em que me acharei em condições de continuar a ler.<sup>13</sup>

E, seguidamente, o ensaio:

A primeira página que li uniu-me a ele para toda a vida, e quando terminei a primeira peça, fiquei como um cego de nascença a quem uma mão milagrosa concede, num instante, a visão. Percebi que poderia sentir a minha existência alargada até ao infinito.<sup>14</sup>

Após tais observações relativas à ironia presente em *Wilhelm Meisters Lehrjahre*, importaria, não obstante, salientar a posição goethiana mais esteticamente relevante no que concerne a Shakespeare, tal como o seu romance a revela: trata-se, pois, do momento em que Wilhelm, o protagonista, se confronta com a necessidade de adaptar, cortar, reduzir o texto de *Hamlet* antes de o levar a cena, isto é, a necessidade de introduzir cortes na totalidade do texto escrito, de modo a que este seja representado durante o período de tempo previsto. Referimo-nos, pois, ao célebre episódio da «adaptação feliz»<sup>15</sup> de *Hamlet*. A este respeito, e tendo presente o diálogo entre as personagens de Wilhelm e de Serlo a propósito de tal matéria, o romance de Goethe parece introduzir, de facto, a discussão acerca da obra de Shakespeare como uma entidade total definida na sua logicidade imanente, na sua organicidade própria. A questão da identificação de duas dimensões no interior de peça *Hamlet*, tal como propostas por Wilhelm – a primeira dimensão: as relações internas das personagens e dos acontecimentos, perspetivados como elementos essenciais; a segunda dimensão: as relações externas das personagens e dos acontecimentos, que, não podendo ser prontamente excluídas ou eliminadas em nome da integralidade da peça (pois são «apoios provisórios dum

<sup>13</sup> Goethe, *Os Anos de Aprendizagem de Wilhelm Meister*, Vol. 1, *op.cit.*, pp. 252-253.

<sup>14</sup> «Die erste Seite, die ich in ihm las, machte mich auf zeitlebens ihm eigen, und wie ich mit dem ersten Stücke fertig war, stund ich wie ein Blindgeborener, dem eine Wunderhand das Gesicht in einem Augenblicke schenkt. Ich erkannte, ich fühlte aufs lebhafteste meine Existenz um eine Unendlichkeit erweitert.» J. W. v. Goethe, *Zum Shakespeares Tag*, in Johann Wolfgang von Goethe, *Goethes Werke in sechs Bänden*, Vol.6, Insel Verlag, Wiesbaden 1949-1952, p.311.

<sup>15</sup> Goethe, *Os Anos de Aprendizagem de Wilhelm Meister*, Vol. 2, *op.cit.*, p.23.

edifício»<sup>16</sup>), são suscetíveis, no entanto, de ser representadas por um só motivo que as contenha –, traduzem a atenção estética de Goethe relativamente à obra do poeta inglês como uma unidade constituída e configurada nos seus princípios próprios e autónomos, desenvolvida segundo as suas leis internas de configuração formal<sup>17</sup>. *Hamlet* como uma totalidade orgânica: tal constitui, pois, a perspetivação estética avançada por Goethe no seu *Wilhelm Meisters Lehrjahre* relativamente a uma peça de Shakespeare – trata-se de uma visão estética que se tornará, cumpre salientar, amplamente influente no âmbito das posições dos românticos<sup>18</sup>.

### III

A inclusão das referências a Shakespeare e, em especial, à discussão de pendor estético acerca de *Hamlet* em *Wilhelm Meisters Lehrjahre* constitui motivo de enaltecida evocação no âmbito de um dos mais notáveis ensaios que o romantismo alemão desenvolvera no que concerne a canonização do poeta inglês. Trata-se do escrito de August Wilhelm Schlegel, um dos principais tradutores de Shakespeare após Wieland e Eschenburg, intitulado *Etwas über William Shakespeare bey Gelegenheit Wilhelm Meisters*, publicado em 1796 em *Die Horen*. O ensaio em questão – um dos textos determinantes na configuração da visão apologética de Shakespeare no contexto do romantismo alemão (trata-se, assinala-se, do escrito que designa o poeta inglês como *ganz unser* – «inteiramente nosso») – inicia-se com o elogio do romance de Goethe, avaliado por A. W. Schlegel como a obra que fundara e instituíra o movimento estético de interpretação e perspetivação germânicas de Shakespeare. Segundo a apreciação de A. W. Schlegel, o romance *Wilhelm Meisters Lehrjahre* integra, propondo e desenvolvendo, os fundamentos de teorização estética que determinariam a singularidade da crítica [*Kritik*] alemã dedicada à obra de Shakespeare.

<sup>16</sup> Goethe, *Os Anos de Aprendizagem de Wilhelm Meister*, Vol. 2, *op.cit.*, p.25.

<sup>17</sup> Um dos modos mais contundentemente interessantes de manifestação da recusa germânica do teatro neoclássico francês poderá ser encontrado no «Livro V» de *Wilhelm Meisters Lehrjahre*, em particular no momento em que a personagem Aurélie demonstra o seu repúdio pela língua francesa. Cf. Goethe, *Os Anos de Aprendizagem de Wilhelm Meister*, Vol. 2, *op.cit.*, pp.81-82.

<sup>18</sup> Tenha-se presente, a este propósito, a influência das considerações de pendor teleológico avançadas por Kant acerca da questão da organicidade natural, animal. A segunda parte da *Kritik der Urteilskraft* – dedicada à crítica da faculdade de julgar teleológica e raramente considerada como influente na configuração do pensar estético – deverá ser evocada a tal respeito.

*Os Anos de Aprendizem de Wilhelm Meister* oferece a todos os amigos do teatro, da poesia dramática e da beleza em geral uma dádiva única no seu género. A introdução de Shakespeare, o ensaio e a representação do seu *Hamlet* constituem tanto uma pintura viva para a fantasia quanto ocupam de um modo instrutivo o entendimento, fornecendo-lhe objetos de profunda reflexão com as expressões mais fugazes.<sup>19</sup>

Seguidamente, a introdução da célebre expressão *ganz unser*:

Ele [Shakespeare] tornou-se cada vez mais nativo entre nós. Inclusivamente pessoas sem conhecimentos profundos de literatura estrangeira passaram a referir o seu nome com deferência, e poder-se-ia afirmar, com uma certa ousadia, que ele, depois dos ingleses, não pertence a nenhum outro povo tão caracteristicamente quanto aos alemães, pois por nenhum outro povo ele fora tão lido, seja no original ou em adaptações, tão profundamente estudado, tão calorosamente amado e tão admirado em plena compreensão. E tal não se trata, de todo, de uma moda passageira [...]. Não, ele não é um estranho para nós: não necessitamos de dar nenhum passo para fora do nosso próprio carácter para poder designá-lo “inteiramente nosso”.<sup>20</sup>

As posições estéticas de A. W. Schlegel sobre Shakespeare assumem-se traçadas em torno da configuração de um novo sentido de *crítica de arte* [*Kunstkritik*], um conceito que se tornaria central no contexto do romantismo alemão. Procurando delinear e justificar a especificidade da visão germânica sobre a obra do poeta inglês, A. W. Schlegel sustenta, de um modo manifestamente assertivo que se encontra presente em vários dos seus escritos,

<sup>19</sup> «[...] *Wilhelm Meisters Lehrjahre* jedem Freunde des Theaters, der dramatischen Dichtkunst und des Schönen überhaupt, eine in ihrer Art einzige Gabe dar. Die Einführung des Shakespeares, die Prüfung und Vorstellung seines Hamlet ist ein ebenso lebendiges Gemälde für die Phantasie, als sie den Verstand lehrreich beschäftigt und ihm Gegenstände des tiefen Nachdenkens mit den flüchtigsten Wendungen zuspiziert.» A. W. Schlegel, «Etwas über William Shakespeare bey Gelegenheit Wilhelm Meisters», in August Wilhelm Schlegel, *Schriften*, ed. Walter Flemmer, Wilhelm Goldmann Verlag, München 19---, p.21.

<sup>20</sup> «Er [Shakespeare] wurde immer mehr einheimisch unter uns. Auch Laien in der ausländischen Literatur lernten sein Namen mit Ehrerbietung aussprechen, und man darf kühnlich behaupten, daß er nächste den Engländern keinem Volke so eigentümlich angehört wie den Deutschen, weil er von keinem im Original und in der Kopie so viel gelesen, so tief studiert, so warm geliebt und so einsichtsvoll bewundert wird. Und dies ist nicht etwa eine vorübergehende Mode [...] . Nein, er ist uns nicht fremd: Wir brauchen keinen Schritt aus unserm Charakter herauszugehen, um ihn “ganz unser” nennen zu dürfen.» A. W. Schlegel, «Etwas über William Shakespeare bey Gelegenheit Wilhelm Meisters», in August Wilhelm Schlegel, *Schriften*, *op.cit.*, pp.32-33.

uma postura de recusa das posições da crítica literária inglesa, designadamente o trabalho crítico de Samuel Johnson, caracterizado por A. W. Schlegel como uma leitura menor de Shakespeare, a qual se reduz a uma pálida avaliação acerca das personagens e da correção ou da conformidade morais dos seus comportamentos, ou, num outro sentido, da justeza, da justiça ou da sensatez (ou ausência destas) que o poeta confere aos finais das suas peças. A condenação dirigida contra Johnson por A. W. Schlegel consiste, pois, na imputação de uma postura de menosprezo (ou, pelo menos, de descaramento, de impossibilidade ou incapacidade de perspetivação) manifestado por Dr. Johnson quanto à consideração da obra de Shakespeare como uma entidade configurada nas suas leis próprias, constitutivas. De um modo distinto, A. W. Schlegel define os princípios que determinam a singularidade da crítica alemã dedicada a Shakespeare, delineando os contornos teóricos e estéticos do conceito romântico de *Kunstkritik*; de acordo com A. W. Schlegel, importa traçar um novo conceito de *Kunstkritik* definido segundo a possibilidade de realização de um alinhamento, ou de configuração de uma afinidade essencial, entre o trabalho crítico e o processo criativo do poeta, partindo da consideração fundamental de que a obra de arte integra, anunciando, os princípios da sua própria poética, os meios e os modos da sua teorização crítica. A nova *Kritik* dedicada à obra do poeta inglês – efetuada, assinala-se, num contexto germânico – deve desenvolver-se segundo uma postura de contínua avaliação do fazer poético de Shakespeare, procurando determinar o carácter de excecionalidade de tal processo criativo, e, correlativamente, perspetivando a sua obra como um *corpus* total realizado nas suas leis internas e autónomas, na sua estruturação imanente e constitutiva.

Há que admitir que a crítica autêntica, por útil e necessária que possa ser, não pertence, quando considerada por si só, às coisas mais agradáveis deste mundo, conquanto nem sempre apresente um semblante tão terrível quanto o do Doutor Samuel Johnson, que tudo criticava. [...] A sua ocupação mais notável consiste em compreender e indicar, de um modo puro, completo e com precisa determinação o sentido global que um génio criador coloca na sua obra, frequentemente guardado na dimensão mais íntima da sua composição e, assim, elevar os observadores menos independentes, mas atentos, ao ponto de vista correto.<sup>21</sup>

<sup>21</sup> «Man muß gestehen, auch die echtere Kritik, wie nützlich und notwendig sie sein möge, gehört, für sich betrachter, keineswegs unter die ergötlichsten Dinge auf dieser Erde, wenn sie schon nicht immer ein so fürchterliches Antlitz hat, wie Doktor Samuel Johnson, der alle Welt

Segundo A. W. Schlegel, Goethe, no seu romance *Wilhelm Meisters Lehrjahre*, propusera tal compreensão estética acerca da obra de Shakespeare, em especial de *Hamlet*: trata-se, pois, da perspetivação relativa à obra de arte como uma estruturação dotada de – e desenvolvida segundo – leis próprias que o crítico deve determinar e compreender. A crítica alemã dedicada a Shakespeare, tal como avaliada e empreendida por A. W. Schlegel concerta, pois, o propósito de fazer compreender a obra do poeta inglês na sua unicidade orgânica, na sua unidade interna, como um organismo artístico que concerta e justifica a relevância de cada um dos seus elementos ou partes integrantes, revelando a singularidade do fazer poético de Shakespeare.

Com efeito, A. W. Schlegel afirmar-se-ia posteriormente como um dos mais influentes críticos de Shakespeare – e, segundo Rudolf Haym em *Die romantische Schule*<sup>22</sup> (1870), o principal sistematizador do romantismo alemão e da crítica literária romântica –, cumprindo e desenvolvendo, de modo excelente, os princípios distintivos da *Kunstkritik* germânica dedicada ao poeta inglês: as suas *Vorlesungen über dramatische Kunst und Literatur* (1809–1811) – profundamente admiradas por Coleridge – elegem Shakespeare como um dos mais importantes objetos de estudo, promovendo uma peculiar perspetivação alemã dedicada ao poeta isabelino como um poeta tão nacional quão mundial. A conceção de *Weltliteratur* – a perspetivação de uma literatura supranacional, cosmopolita, suscetível de ser estudada para além das suas fronteiras e dos falantes nativos da sua língua – assume-se cumprida no pensamento de A. W. Schlegel; a expressão *Weltliteratur* apresentar-se-ia, deste modo, como o título ou a denominação de uma nova área de estudos à qual a literatura e a estética alemãs devem conceder a melhor das atenções.

Uma outra manifestação da influência determinante do romance de Goethe na configuração do conceito romântico de *Kunstkritik* poderá ser avaliada no âmbito do ensaio *Über Goethes Meister*, publicado em 1798 na revista *Athenäum*, da autoria de Friedrich Schlegel. A perspetivação romântica da obra de arte como uma entidade total e orgânica, determinada na singularidade da sua estruturação imanente, apresenta-se delineada no contexto de tal ensaio de Friedrich Schlegel: é o próprio romance *Wilhelm*

---

richtete. [...] Ihr [Kritik] rühmlichstes Geschäft ist es, den großen Sinn, dene in schöpferischer Genius in seine Weke legt, den er oft im Innersten ihrer Zusammensetzung aufbewahrt, rein, vollständig, mit scharfer Bestimmtheit zu fassen und zu deuten und dadurch weniger selbständige, aber empfängliche Betrachter auf die Höhe des richtigen Standpunktes zu heben.» A. W. Schlegel, «Etwas über William Shakespeare bey Gelegenheit Wilhelm Meisters», in August Wilhelm Schlegel, *Schriften*, op.cit., p.22

<sup>22</sup> Cf. R. Haym, *Die romantische Schule*, Weidmannsche Buchhandlung, Berlin 1906.

*Meisters Lehrjahre* de Goethe – e não propriamente *Hamlet* – que se afigura como o modelo da obra de arte que anuncia a sua própria poética, como que integrando os princípios da sua crítica.

O impulso inato da obra inteiramente organizada e organizadora em formar-se a si mesma num todo manifesta-se tanto nas massas maiores quanto nas mais pequenas. Nenhuma pausa é acidental ou insignificante: e aqui, em que tudo é ao mesmo tempo meio e fim, não será incorrecto contemplar a primeira parte, sem com isso comprometer a sua relação com o todo, como uma obra por si mesma. Se olharmos para os temas preferidos de todas as conversas e para todos os desenvolvimentos imprevistos, e para as ligações preferidas de todos os acontecimentos, dos homens e do que os rodeia, salta à vista que tudo gira em torno do espectáculo, da representação, da arte e da poesia. Foi de tal maneira intenção do poeta estabelecer uma teoria da arte não incompleta [...].<sup>23</sup>

As posições de Friedrich Schlegel dedicadas à possibilidade de configuração de uma nova *Kunstkritik* – à luz da qual se desenvolvem os princípios que determinam a designada *teoria romântica da arte* – postulam o imperativo de dedicação incessante por parte do crítico à estruturação interna do objeto artístico. A conceção subjacente a tal imperativo consiste na visão da obra de arte como uma entidade orgânica, um *corpus* total e autónomo – que dá a lei à teoria crítica; esta deverá constituir-se e desenvolver-se de modo imanente relativamente ao objeto artístico<sup>24</sup>. A obra de arte como a entidade que

<sup>23</sup> No que respeita às citações do ensaio de Friedrich Schlegel «Über Goethes *Meister*», recorreremos à tradução portuguesa de Bruno C. David, sob o título «Sobre o *Meister* de Goethe», integrada na antologia de textos do autor romântico alemão sob o título *Da Essência da Crítica e Outros Textos*, editada pela Fundação Calouste Gulbenkian em 2015. Cf. F. Schlegel, *Da Essência da Crítica e Outros Textos*, trad., apres. e notas Bruno C. Duarte. Fundação Calouste Gulbenkian, Lisboa 2015, pp.1-45. Eis a referência bibliográfica do excerto citado: F. Schlegel, «Sobre o *Meister* de Goethe» in Friedrich Schlegel, *Da Essência da Crítica e Outros Textos*, op. cit., p.19.

<sup>24</sup> Trata-se de um novo modo, profundamente germânico e romântico, de perspetivar Shakespeare, consistindo na análise imanente da obra poética enquanto *Corpus* orgânico e total, estruturado nas suas leis internas – e não na consideração e avaliação da correção moral dos comportamentos tratados ou na apreciação do equilíbrio entre elementos belos e elementos defeituosos. Este último modo de crítica consistia, pois, e tal como os autores alemães a concebiam, na crítica desenvolvida por Samuel Johnson. Curiosamente, tal visão depreciativa da crítica literária de Johnson encontra-se presente, inclusivamente, no pensamento estético de Schopenhauer, em *Die Welt als Wille und Vorstellung*, especialmente nas teorizações dedicadas à tragédia; em tais passagens da sua obra, Schopenhauer assume-se contrário à visão moralista de Johnson, a qual, por seu turno, condenaria, uma e outra vez, a violência e a injustiça que envolvem os desfechos dos dramas de Shakespeare. Cf. A. Schopenhauer, *O Mundo como Vontade e Representação*, trad. M. F. Sá Correia, Rés Editora, Porto 1980, §51.

encerra os princípios da sua poética e da sua crítica, define-se, pois, como a sustentação-chave da teoria romântica da arte avançada pelos irmãos Schlegel. Assim escreve F. Schlegel ainda a propósito de *Wilhelm Meisters Lehrjahre*: «[p]ois julgar este livro absolutamente novo e único, que só se pode aprender a compreender a partir de si mesmo [...]»<sup>25</sup>. No mesmo tom: «[...] trata-se precisamente de um daqueles livros que se julgam a si próprios, e que por conseguinte isentam o crítico de arte de todo e qualquer esforço. Com efeito, ele não apenas se julga, mas apresenta-se também a si mesmo»<sup>26</sup>.

No entanto, no que respeita a teorização dedicada a Shakespeare, importaria elucidar que a perspetivação sobre a obra do poeta inglês elaborada por Friedrich Schlegel deverá ser lida no âmbito de um escrito anterior a *Über Goethes Meister* – referimo-nos ao ensaio intitulado *Über das Studium der griechischen Poesie*, escrito em 1795 e publicado em 1797. *Über das Studium der griechischen Poesie* apresenta-se como um texto escrito pelo denominado «jovem F. Schlegel», convencionalmente incluído no período classicista (não ainda romântico) do seu autor. No âmbito de tal ensaio de juventude, F. Schlegel propõe-se analisar a dicotomia estética entre poesia antiga e poesia moderna, como que evocando e reconstituindo teoricamente, um século depois, a célebre «querelle des Anciens et des Modernes». A postura assumida por F. Schlegel integra os contornos de uma aberta preferência pelos clássicos – aproximando-se, assim, do seu mestre Johann Joachim Winckelmann –, a qual fora posteriormente rejeitada pelo próprio Schlegel, nomeadamente após a leitura do escrito *Über naive und sentimentalische Dichtung* de Schiller e das suas conceções sobre a *poesia sentimental* [*sentimentalische Dichtung*]<sup>27</sup>.

<sup>25</sup> F. Schlegel, *Da Essência da Crítica e Outros Textos*, op. cit., p.22.

<sup>26</sup> F. Schlegel, *Da Essência da Crítica e Outros Textos*, op. cit., p.23.

<sup>27</sup> Leia-se Friedrich Schlegel no «Prefácio» de *Über das Studium der griechischen Poesie*: «O tratado de Schiller sobre o poeta sentimental promoveu – para além de expandir a minha perspetiva sobre o carácter da poesia do interessante – uma nova compreensão relativa aos limites do domínio da poesia clássica. Se o tivesse lido anteriormente à publicação deste meu ensaio, a secção relativa à origem e à artificialidade original da poesia moderna encontrar-se-ia muito menos imperfeita.» [«Schillers Abhandlung über die sentimentalische Dichter hat, außer daß sie meine Einsicht in den Charakter der interessanten Poesie erweiterte, mir selbst über die Grenzen des Gebiets der klassischen Poesie ein neues Licht gegeben. Hätte ich sie eher gelesen, als diese Schrift dem Druck übergeben war, so würde besonders der Abschnitt von dem Ursprunge und der ursprünglichen Künstlichkeit der modernen Poesie ungleich weniger unvollkommen geworden sein.»] F. Schlegel, «Über das Studium der griechischen Poesie» in Friedrich Schlegel, *Schriften zur Literatur, Schriften zur Literatur*, ed. Wolfdietch Rasch, Deutscher Taschenbuch, München 1972, p.86. Importaria assinalar que o escrito *Über naive und sentimentalische Dichtung* de Friedrich Schiller não fora lido por Schlegel antes ou aquando da elaboração do ensaio «Über das Studium der griechischen Poesie». Se o «Prefácio» do ensaio de Schlegel – escrito posteriormente – menciona a importância da leitura do escrito de Schiller, haverá que sublinhar que o texto que compõe «Über das Studium der griechischen Poesie» fora escrito na total ignorância do referido estudo schilleriano. A tal

Interessantemente, e conquanto F. Schlegel apresente o seu ensaio como uma apologia da poesia grega clássica, o autor afirma-se, em *Über das Studium der griechischen Poesie*, como um dos mais subtis teorizadores da poesia moderna – da Bildung moderna –, cujo representante mais elevado é, indiscutivelmente, Shakespeare. Curiosamente, tal postura de Friedrich Schlegel relativamente a Shakespeare – uma postura marcada pela recusa da eleição de Shakespeare como poeta superior (relativamente aos clássicos), mas acompanhada de uma fina e lúdica teorização estética da obra do poeta inglês como eminente objeto de pensamento que concentra a atenção do crítico – recorda-nos as posições de Baudelaire no escrito intitulado «Exposition universelle, 1855, Beaux-arts»<sup>28</sup>: também Baudelaire, apesar de condenar os princípios estéticos da arte de Ingres a favor da arte de Delacroix, se assume, não obstante, como um dos críticos mais agudos e penetrantes do primeiro. Leia-se o classicista Friedrich Schlegel em *Über das Studium der griechischen Poesie* sobre Shakespeare: «Entre todos os artistas, Shakespeare é aquele que caracteriza o espírito da poesia moderna de modo mais abrangente e perfeito. [...] Poder-se-á, sem exagero, denominá-lo o auge da poesia moderna.»<sup>29</sup>

Continuamente, num tom que aparenta ser muito mais elogioso do que depreciativo:

[...] ele [Shakespeare] antecipou a cultura [Bildung] da nossa era. Quem o superou na inesgotável riqueza do Interessante? Na energia de todas as paixões? Na inimitável verdade do Característico? Na Originalidade? Ele abrange as virtudes estéticas mais características dos modernos na sua maior extensão, na sua mais elevada perfeição e, inclusivamente, na sua total idiossincrasia.<sup>30</sup>

---

propósito, leia-se os dois seguintes artigos: H. Eichner, «The Supposed Influence of Schiller's *Über naive und sentimentalische Dichtung* on F. Schlegel's *Über das Studium der griechischen*», *Germanic Review* 30 (1955) 260-264; L. P. Wessell, Jr., «The Antinomic Structure of Friedrich Schlegel's 'Romanticism'», *Studies in Romanticism* 47 (1972) 243-258.

<sup>28</sup> Cf. C. Baudelaire, «Exposição Universal – 1855 – Belas-Artes» in Charles Baudelaire, *A Invenção da Modernidade (Sobre Arte, Literatura e Música)*, ed., introd. e notas Jorge Fazenda Lourenço, trad. Pedro Tamen, *Relógio d'Água, Lisboa* 2006, pp. 49-70.

<sup>29</sup> «Shakespeare aber ist unter allen Künstlern derjenige, welcher den Geist der modernen Poesie überhaupt am vollständigsten und am treffendsten charakterisiert. [...] Man darf ihn ohne Übertreibung den Gipfel der modernen Poesie nennen.» F. Schlegel, «Über das Studium der griechischen Poesie», in Friedrich Schlegel, *Schriften zur Literatur, Schriften zur Literatur, op.cit.*, pp.113-114.

<sup>30</sup> «[...] er [Shakespeare] hätte die Bildung unsers Zeitalters antizipiert. Wer übertraf ihn je an unerschöpflicher Fülle des Interessanten? An Energie aller Leidenschaften? An unnachahmlicher Wahrheit des Charakteristischen? An einziger Originalität? Er umfaßt die eigentümlichsten ästhetischen Vorzüge der Modernen jeder Art im weitesten Umfange, höchster Trefflichkeit und in ihrer ganzen Eigentümlichkeit [...]». F. Schlegel, «Über das Studium der griechischen Poesie»,

De facto, *Über das Studium der griechischen Poesie* impõe-se como uma relevantíssima contribuição para a elaboração de uma visão estética que permite a apreciação cuidada da modernidade poética e, correlativamente, o delineamento teórico dos seus princípios estruturantes. O nome Shakespeare apresenta-se como figura central – ou, de um outro modo, como conceito estético fundamental; a obra do poeta isabelino constitui-se, no âmbito das teorizações de F. Schlegel, como o elemento-chave para a avaliação filosoficamente orientada da cultura poética e artística moderna. Trata-se, com efeito, de uma postura estética que se desenvolve como um movimento de pensar filosoficamente Shakespeare – e pensar a obra de Shakespeare determina-se, em última instância, como possibilidade de pensar a *modernidade* [*Modernität*] em termos estéticos.

Há duas noções estéticas que envolvem as perspetivações de F. Schlegel concernentes a Shakespeare em *Über das Studium der griechischen Poesie*: as noções de *Romantisch* [*romântico*] e de *Künstlichkeit* [*artificialidade*]. Tomemos a primeira delas – importaria, a tal respeito, assinalar o facto de *Über das Studium der griechischen Poesie* se assumir como um dos primeiros textos de estética literária dedicados à apreciação da expressão conceptual *Romantisch* no âmbito do universo cultural de língua alemã, tal como confirmam as pesquisas de Arthur O. Lovejoy apresentadas em *The Meaning of ‘Romantic’ in Early German Romanticism*<sup>31</sup> (1916) e Hans Robert Jauß em *Schlegels und Schillers Replik auf die “Querelle des Ancients et des Modernes”*<sup>32</sup> (1967). Tal conceito estético – de origem schlegeliana – apresentar-se-ia introduzido segundo um propósito de apreciação e teorização estéticas das obras literárias de Dante, Boccaccio, Cervantes, Camões e, principalmente, Shakespeare, a expressão maior do romantismo. Tal como elucida Ernst Robert Curtius no seu magnífico estudo *Europäische Literatur und Lateinisches Mittelalter* (1948), o termo germânico *Romantisch*, concebido como uma categoria histórico-estética afim da categoria de *moderno* [*modern*], poderá ser avaliado como uma denominação relativa ao universo da literatura e da poesia da pós-antiguidade, caracterizadas pelo abandono do latim e pela adoção das novas línguas românicas; trata-se, pois, de um amplo período literário, como o seu início cronológico nos romances de cavalaria e na literatura medieval e proto-

---

in Friedrich Schlegel, *Schriften zur Literatur, Schriften zur Literatur*, op. cit., p.114.

<sup>31</sup> Cf. A. O. Lovejoy, «The Meaning of ‘Romantic’ in Early German Romanticism», in Arthur O. Lovejoy, *Essays in the History of Ideas*, G. P. Putnam’s Sons, New York 1960, pp.183-206.

<sup>32</sup> Cf. H. R. Jauß, «Schlegels und Schillers Replik auf die “Querelle des Anciens et des Modernes”», in Hans Robert Jauß, *Literaturgeschichte als Provokation*, Suhrkamp Verlag, Frankfurt am Main 1970, pp. 67-106.

moderna<sup>33</sup>. A expressão conceptual *Romantisch*, conquanto etimologicamente derivada de *roman*, não se reporta a um género literário específico – não se trata, cumpriria esclarecer, de um qualquer modo de referência ao romance enquanto género literário, cujo representante mais destacado no contexto cultural germânico seria *Wilhelm Meisters Lehrjahre* –, mas impõe-se, num outro sentido, como um conceito de conotações estéticas, possibilitando perspetivar as singularidades da poesia romântica moderna (e, analogamente, da *Bildung* estética que distingue a modernidade enquanto tal) a partir do quadro de princípios artísticos definidores da poesia da antiguidade clássica e do seu primado da *natureza*.

O esquema dicotómico de princípios estéticos definidores da poesia moderna romântica e da poesia clássica (tão característico das discussões ocorridas no âmbito da «querelle des Anciens et des Modernes», e que, assinala-se, se encontra também presente na antítese elaborada por Friedrich Schiller entre *poesia ingénuo* [*naive Dichtung*] e *poesia sentimental* [*sentimentalische Dichtung*] em *Über naive und sentimentalische Dichtung*, tal como nas *Vorlesungen über dramatische Kunst und Literatur* de August Wilhelm Schlegel) traduz o modo de perspetivação de F. Schlegel; de facto, a postura de ênfase no imperativo de teorização estética da obra de Shakespeare e, bem assim, da poesia moderna romântica, determina-se como um corolário teórico – que o romantismo tomou como tarefa sua – das iniciais conceções de Lessing e de Herder acerca do carácter excepcionalmente singular do poeta inglês relativamente aos poetas gregos clássicos e aos neoclassicistas franceses. Neste sentido, e tendo presente o cumprimento de tal tarefa romântica, originalmente formulada no âmbito dos textos estéticos da *Aufklärung* e do *Sturm und Drang*, F. Schlegel define a poesia moderna romântica – e tal consiste numa das teorizações fulcrais de *Über das Studium der griechischen Poesie* – segundo o princípio-maior da *artificialidade* [*Künstlichkeit*]. A rutura com o primado classicista da *natureza* e o seu princípio de unidade, organicidade e completude perfeitas afigura-se, pois, como determinação essencial do *Romantisch*: F. Schlegel sustenta a determinação formal artificial, fragmentária, anárquica e dissonante como a lei artística imanente da poesia moderna romântica.

No seguimento de tais observações, importaria atentar sobre o carácter inaugural do ensaio de F. Schlegel no que respeita a avaliação estética de Shakespeare sob o eixo da *Künstlichkeit*: recorde-se o modo como Herder

---

<sup>33</sup> A propósito da configuração do termo *romântico* e da sua vinculação às línguas e literaturas românicas, importaria ler a fascinante obra de Ernst Robert Curtius intitulada *Europäische Literatur und Lateinisches Mittelalter*, de 1948, particularmente o «Capítulo II: A Idade Média Latina».

ainda perspetivara Shakespeare à luz da noção de *natureza*, ressaltando, não obstante, a transfiguração de sentido desenvolvido sobre tal princípio artístico, de origem clássica, no interior da obra do poeta inglês; tal não ocorre em F. Schlegel: com efeito, em *Über das Studium der griechischen Poesie*, o conceito de *Künstlichkeit* apresenta-se definido como princípio estético caracterizador da poesia moderna romântica, da *Bildung* estética da modernidade e, como tal, da obra shakespeariana.

A teorização de F. Schlegel relativa à questão da *Künstlichkeit* – elevada a princípio estético-artístico da modernidade – constitui uma das concepções estéticas mais influentes do seu autor: no âmbito do seu próprio pensamento, certamente – de facto, nos célebres *Athenäums-fragmente*, F. Schlegel desenvolve considerações sobre a *Künstlichkeit* através do delineamento de uma teorização acerca do propósito da *crítica de arte [Kunstkritik]* enquanto dedicação imanente da teoria à estruturação interna, imanente e formal da obra de arte, enunciada como entidade de pensamento autorreflexivo (trata-se de uma visão schlegeliana que Walter Benjamin, em *Der Begriff der Kunstkritik in der deutschen Romantik*<sup>34</sup> (1920), e, posteriormente, Philippe Lacoue-Labarthe e Jean-Luc Nancy, em *L'Absolu littéraire*<sup>35</sup> (1978), procurarão ler e analisar como posição estética que inicia, de certo modo, as teorizações modernistas acerca da obra literária). Não obstante, e no seguimento do que propúnhamos sustentar, cumpriria, igualmente, avaliar a repercussão de tais posições schlegelianas sobre a temática da *Künstlichkeit* no contexto de teorizações estéticas de autores cujas afinidades com os românticos se revelam tão complexas quão controversas – é o caso de Hegel e das suas *Vorlesungen über die Ästhetik*, as quais integram, de um modo inequívoco, a valorização filosófica do primado do *Künstlich*: o *Künstlich* como determinação espiritual [*geistig*], perspetivado como elemento estruturante de uma *Philosophie der Kunst* que expressa, em termos definitivos, o ocaso das teorizações estéticas acerca do *belo natural [Naturschöne]* no interior do contexto filosófico-cultural germânico.

Todavia, ainda no que concerne a temática da *Künstlichkeit*, o ensaio de F. Schlegel revela uma postura de constante hesitação estética no que respeita a perspetivação da organicidade interna das obras de Shakespeare. De facto,

<sup>34</sup> Cf. W. Benjamin, «Der Begriff der Kunstkritik in der deutschen Romantik» in Walter Benjamin, *Gesammelte Schriften. Vol.1-1: Abhandlungen werkausgabe*, Suhrkamp Verlag, Frankfurt am Main 1980, pp.7-122.

<sup>35</sup> Cf. P. Lacoue-Labarthe – J.-L. Nancy, *L'absolu littéraire: théorie de la littérature du romantisme allemand*, Éditions du Seuil, Paris 1978.

de acordo com as posições de F. Schlegel em *Über das Studium der griechischen Poesie*, a *dissonância* [*Dissonanz*] e a *anarquia* [*Anarchie*] constituem os traços formais definidores da poesia moderna – a *forma estética* [*ästhetische Form*] da poesia moderna: tais noções, dissonância e anarquia, são apresentadas como as características formais da nova poesia, esteticamente avaliada segundo um quadro de pensamento – uma *Bildung* – que não poderá identificar-se ou compatibilizar-se com os princípios que definem e estruturam a poesia clássica. No entanto, F. Schlegel parece recusar a atribuição de tais princípios – dissonância e anarquia, princípios negativos aos olhos do classicista F. Schlegel – à obra do poeta inglês, como que adotando, paradoxalmente, uma postura estética que se aproxima das posições de Goethe acerca da unicidade orgânica de *Hamlet* formulada em *Wilhelm Meisters Lehrjahre*. Assim escreve F. Schlegel: «Em Hamlet, todas as partes individuais desenvolvem-se necessariamente a partir de um centro comum, e a este, por sua vez, se reportam. Nada é exterior, supérfluo ou acidental nesta obra-prima de sabedoria artística. O centro da totalidade reside na personagem do herói»<sup>36</sup>.

A complexidade das teorizações estéticas de F. Schlegel sobre Shakespeare traduzem uma perspetivação ambivalente, porventura vacilante, e, não obstante, profundamente rica em termos teóricos: de facto, a visão de Shakespeare como o grande poeta da modernidade, o criador de uma nova *Bildung* estética que define os tempos modernos, concerta o repúdio, continuamente manifestado por F. Schlegel, dirigido contra os detratores do estilo do poeta inglês e as suas acusações avançadas sob o mote da incorreção do estilo. Neste sentido: «O juízo habitual acerca do pecado da incorreção de Shakespeare contra as regras da arte é, no mínimo, precipitado, pois não existe tal coisa como uma teoria objetiva acerca da arte.»<sup>37</sup>

No que respeita tal postura apologética do classicista F. Schlegel relativamente à obra de Shakespeare perante os seus detratores, importaria recordar a forma como Friedrich Schiller, no seu ensaio *Über naive und sentimentalische Dichtung*, inclui, de modo declaradamente incontestável, o

<sup>36</sup> «In Hamlet entwickeln sich alle einzelnen Teile notwendig aus einem gemeinschaftlichen Mittelpunkt, und wirken wiederum auf ihn zurück. Nichts ist fremd, überflüssig oder zufällig in diesem Meisterstück künstlerischer Weisheit. Der Mittelpunkt des Ganzen liegt im Charakter des Helden.» F. Schlegel, «Über das Studium der griechischen Poesie», in Friedrich Schlegel, *Schriften zur Literatur, Schriften zur Literatur, op.cit.*, p.113.

<sup>37</sup> «Das gewöhnliche Urteil, Shakespeares Inkorrekttheit sündige wider die Regeln der Kunst, ist, um wenig zu sagen, sehr voreilig, solange noch gar keine objektive Theorie existiert.» F. Schlegel, «Über das Studium der griechischen Poesie», in Friedrich Schlegel, *Schriften zur Literatur, Schriften zur Literatur, op.cit.*, p.114.

nome de Shakespeare – apesar de perspectivado sob o signo da modernidade estética – entre os poetas ingénuos, ao lado de Homero, e nunca entre os poetas modernos sentimentais, como se as fragilidades caracterizadoras da poesia moderna sentimental (a saber, a perda da natureza e da realidade objetiva, de acordo com Schiller<sup>38</sup>) se apresentassem ausentes da obra do poeta isabelino (tenha-se presente, ainda, que Schiller também reservará um lugar para Goethe no âmbito da poesia ingénuo). Asseverar-se-ia, pois, que, no âmbito destes dois ensaios de Schlegel e de Schiller<sup>39</sup>, considerados por Hans Robert Jaufß como os dois escritos que constituem um ponto de viragem na estética alemã através da sua proclamação de novas posições acerca da modernidade estética – Jaufß recorre, inclusivamente, à expressão «revolução estética» [*ästhetische Revolution*]<sup>40</sup> –, a obra de Shakespeare permanece apreciada como um objeto estético superior.

Antes de concluir, importaria salientar a introdução de uma outra categoria estética eminentemente moderna delineada por F. Schlegel: trata-se do *interesse filosófico* [*philosophisches Interesse*]<sup>41</sup>, expressão conceptual proclamada como o propósito da obra poética moderna, como o seu valor-primeiro. A obra poética representativa de tal dimensão filosófica da poesia é, pois, *Hamlet*, denominada de *tragédia filosófica* [*philosophische Tragödie*]<sup>42</sup>, e caracterizada «no contexto de todo o domínio da poesia moderna, [...] como um dos mais importantes documentos para o historiador da estética»<sup>43</sup>. A perspetivação

<sup>38</sup> Uma das mais brilhantes interpretações de tais posições estéticas de Schiller poderá ser lida num ensaio de Joachim Ritter intitulado *Landschaft. Zur Funktion des Ästhetischen in der modernen Gesellschaft*; trata-se de um texto de Ritter que corresponde inicialmente ao discurso de posse do filósofo como Reitor da Universidade de Münster, em 1962: Cf. J. Ritter, *Subjektivität*, Suhrkamp, Frankfurt am Main 1974, pp.141-163. Assinale-se a existência de uma tradução portuguesa do mencionado ensaio: J. Ritter, «Paisagem. Sobre a função do estético na sociedade moderna», in Adriana Veríssimo Serrão (coord.), *Filosofia da paisagem: uma antologia*, trad. Ana Nolasco, Centro de Filosofia da Universidade de Lisboa, Lisboa 2013, pp.95-122.

<sup>39</sup> Conquanto o mencionado ensaio de Schiller apresente uma sustentação inicial – e somente inicial – relativa à superioridade cultural da *poesia ingénuo* [*naive Dichtung*] sobre a *poesia sentimental* [*sentimentalische Dichtung*], revela-se claramente inequívoco o elogio desenvolvido pelo filósofo relativamente à poesia e à arte da modernidade nas últimas páginas de *Über naive und sentimentalische Dichtung*; de facto, o escrito de Schiller integra – e de um modo que se afigura inesperadamente surpreendente ao leitor – o enaltecimento da arte e da poesia modernas, caracterizadas como *die Kunst des Unendlichen*.

<sup>40</sup> Jaufß, «Schlegels und Schillers Replik auf die “Querelle des Anciens et des Modernes”», in Hans Robert Jaufß, *Literaturgeschichte als Provokation*, *op.cit.*, p.75.

<sup>41</sup> F. Schlegel, «Über das Studium der griechischen Poesie», in Friedrich Schlegel, *Schriften zur Literatur, Schriften zur Literatur*, *op.cit.*, p.109.

<sup>42</sup> F. Schlegel, «Über das Studium der griechischen Poesie», in Friedrich Schlegel, *Schriften zur Literatur, Schriften zur Literatur*, *op.cit.*, p.112.

<sup>43</sup> «Im ganzen Gebiete der modernen Poesie ist dieses Drama für den ästhetischen Geschichtsforscher eins der wichtigsten Dokumente.». F. Schlegel, «Über das Studium der

relativa à categoria do *philosophisches Interesse* da obra de arte moderna poderá ser compreendida, assim sustentamos, à luz do delineamento schlegeliano das demais categorias de *Romantisch* e de *Künstlichkeit*: tal como adverte Manfred Frank em «*Unendliche Annäherung*». *Die Anfänge der philosophischen Frühromantik*, de 1997, o pensamento romântico de F. Schlegel não poderá ser avaliado segundo os contornos teóricos do idealismo filosófico – a prevalência da noção de *subjetividade* [*Subjektivität*], enquanto primeiro princípio fundacional, encontra-se excluída do romantismo<sup>44</sup>; todavia, a elaboração de

---

griechischen Poesie», in Friedrich Schlegel, *Schriften zur Literatur, Schriften zur Literatur, op.cit.*, p.113.

<sup>44</sup> Manfred Frank, no importante estudo «*Unendliche Annäherung*»: *die Anfänge der philosophischen Frühromantik*, de 1997, enfatiza a dimensão epistemológica do pensamento filosófico de Schlegel, perspetivando-o como uma teoria de pendor antifundacionalista (sustentada na recusa da noção filosófica de Eu ou de Sujeito) e traçando as suas afinidades e analogias com a filosofia analítica contemporânea. Segundo Frank, o antifundacionalismo dos pensadores românticos – Schlegel, em primeiro lugar – deverá ser avaliado como a marca da sua distinção filosófica relativamente ao idealismo. Cite-se Frank: «Friedrich Schlegel tem sido nomeado ao longo destas conferências, mas ainda não nos ocupamos do seu pensamento de modo abrangente. Ele não se envolveu com os trabalhos e as transformações da filosofia crítica de modo tão precoce e tão produtivo quanto os seus contemporâneos Erhard, Hölderin e Novalis. Em contrapartida, podemos afirmar que foi Schlegel (que, presume-se, alcançou as suas próprias posições na sequência de conversações e de correspondência escrita com Novalis) quem realizou a rutura com a filosofia dos primeiros princípios mais vigorosamente. Em nenhuma outra passagem a descrição relativa à filosofia como atividade infinita é tão claramente definida: “A natureza da filosofia consiste num anseio de infinito [...]” (KA XVIII: 418, Nr.1168; cf.420, Nr.1200). Considerando a inacessibilidade do primeiro princípio, ele delineou o que podemos considerar a mais decisiva consequência de uma coerente teoria da verdade (sobretudo por volta de 1800-1801). Em todo o caso, foi Schlegel quem aspirara a traçar, a partir da impossibilidade de “um conhecimento absoluto” e do acordo existente entre as nossas asserções, um critério negativo relativo à “probabilidade infinita” das nossas presunções de verdade (KA XIX: 301 ff.; Nr.50). O pensamento da progressão infinita (tenha-se presente o famoso Fragmento de *Athenäum* Nr.116 no qual se faz referência à “poesia universal progressiva”), e o amor pelo ceticismo apresentam-se como elementos óbvios na obra de Schlegel. Através de um olhar sobre os índices das edições críticas das suas obras podemos compreender a abundância de tais conceitos e das suas variações. Por fim, Schlegel foi, juntamente com Hölderin, um dos primeiros pensadores a delinear consequências estéticas da transcendência do Absoluto relativamente à reflexão. Tal distingue-o, de modo claro, da constelação a que habitualmente nos referimos como “filosofia idealista”. Pois o idealismo sustenta um primeiro princípio, seja ela no início ou no fim do sistema, apresentado como epistemologicamente acessível.». [«Mit Friedrich Schlegel haben wir uns im Gang der verflochtenen Vorlesungen immer mal wieder, aber nie zusammenhängend beschäftigt. Er hat auch nicht ähnlich früh und ähnlich produktiv in den Verarbeitungs- und Umgestaltungsprozeß der kritischen Philosophie eingegriffen wie seine Zeitgenossen Erhard, Hölderin oder Novalis. Dagegen gilt von ihm (der vermutlich erst im Gespräch und im Briefwechsel mit Novalis zu einem eigenen Standpunkt gelangte), daß er den Bruch mit der Grundsatz-Philosophie am energischsten von allen vollzogen hat. Nirgends ist das Philosophieren als unendliche Tätigkeit so deutlich bestimmt wie bei ihm: “Das Wesen der Philosophie besteht in d[er] Sehnsucht nach d[em] Unendlichen [...]” (KA XVIII: 418, Nr.1168; cf.420, Nr.1200). Auch hat er aus der entschiedensten Konsequenz obersten Grundsatzes die vielleicht entschiedenste Konsequenz von allen auf eine Kohärenz-Theorie der Wahrheit gezogen (allerdings im wesentlichen erst gegen 1800-1801). Er war es jedenfalls der, bei der Unmöglichkeit “ein[es] absolute[n] Erkennen[s]”, aus dem Zusammenstimmen

uma visão estética acerca da arte assente na formulação de categorias como Romantisch, Künstlichkeit e *philosophisches Interesse* traduzem como que uma antecipação das sustentações-chave da estética idealista. A consideração da intensificação da *espiritualização da arte* – conceção fundamental da estética hegeliana – encontra-se, assim afirmariamos, subtilmente exposta e delineada nos escritos de Friedrich Schlegel.

## Referências

- Barrento, J., *Goethe. O Eterno Amador*, Bertrand Editora, Lisboa 2018.
- Baudelaire, C., *A Invenção da Modernidade (Sobre Arte, Literatura e Música)*, ed., introd. e notas Jorge Fazenda Lourenço, trad. Pedro Tamen, Relógio d' Água, Lisboa 2006.
- Benjamin, W., «Der Begriff der Kunstkritik in der deutschen Romantik», in Walter Benjamin, *Gesammelte Schriften. Vol.I-1: Abhandlungen werkausgabe*, Suhrkamp Verlag, Frankfurt am Main 1980, pp.7-122.
- Blinn, H. (ed.), *Shakespeare-Rezeption*, 2 vols., Erich Schmidt, Berlin 1982-1988.
- Curtius, E. R., *European Literature and the Latin Middle Ages*, trad. Willard R. Trask, Princeton University Press, Princeton / Oxford 2013.
- Eichner, H., «The Supposed Influence of Schiller's *Über naive und sentimentalische Dichtung* on F. Schlegel's *Über das Studium der griechischen*», *Germanic Review* 30 (1955) 260-264.
- Frank, M., «*Unendliche Annäherung*»: die Anfänge der philosophischen Frühromantik, Suhrkamp Verlag, Frankfurt am Main 1997.
- Gadamer, H.-G., *Wahrheit und Methode: Grundzüge einer philosophischen Hermeneutik*, J. C. B. Mohr, Tübingen 1965.
- Gethmann-Siefert, A. - Nagl-Docekal, H. - Rösza, E. - Weisser-Lohmann, E., *Hegels Ästhetik als Theorie der Moderne*, Akademie Verlag GmbH, Berlin 2013.

---

unserer Einsichten einen Negativ-Hinweis auf die “unendliche Wahrscheinlichkeit” unserer Wahrheitsvermutungen ziehen wollte (KA XIX: 301 ff.; Nr.50). Der Gedanke der unendlichen Progression (denken Sie nur an das berühmte Athenäums-Fragment Nr.116 von der “progressiven Universalpoesie”), aber auch die Liebe zum Skeptizismus sind nirgends so offenkundig wie im Werk Schlegels. Man muß nur die entsprechenden Schlagwort-Register der Kritischen Ausgabe nach diesen Begriffen und ihren Varianten aufmerksam durchsehen. Schließlich war Schlegel, ziemlich genau gleichzeitig mit Hölderlin, einer der ersten, die aus Transzendenz des Absoluten für die Reflexion ästhetische Konsequenzen gezogen haben. Mit ihnen schert er ganz aus der Konstellation, die man üblicherweise “idealistische Philosophie” nennt. Denn der Idealismus hält das Prinzip – gleichgültig, ob gleich anfangs oder erst am Schluß des Systems – für epistemisch zugänglich.»] M. Frank, «*Unendliche Annäherung*»: die Anfänge der philosophischen Frühromantik, Suhrkamp Verlag, Frankfurt am Main 1997, pp.862-863.

- Goethe, J. W. v., *Goethes Werke in sechs Bänden*, 6 Vols., Insel Verlag, Wiesbaden 1949-1952.
- Goethe, J. W. v., *Os Anos de Aprendizagem de Wilhelm Meister*, 2 vols, trad. Paulo Osório de Castro, Relógio d' Água, Lisboa 1998.
- Haym, R., *Die romantische Schule*, Weidmannsche Buchhandlung, Berlin 1906.
- Herder, J. G., *Schriften zur Ästhetik und Literatur: 1767-1781*, ed. Gunter E. Grimm, Deutscher Klassiker, Frankfurt am Main 1993.
- Jauß, H. R., *Literaturgeschichte als Provokation*, Suhrkamp Verlag, Frankfurt am Main 1970.
- Kant, I., *Crítica da Faculdade do Juízo*, introd. António Marques, trad. e notas António Marques e Valério Rohden, Imprensa Nacional-Casa da Moeda, Lisboa 1998.
- Lacoue-Labarthe, P. - Nancy, J.-L., *L'absolu littéraire: théorie de la littérature du romantisme allemand*, Éditions du Seuil, Paris 1978.
- Lessing, G. E., *Briefe, die neuste Literatur betreffend*, Philipp Reclam, Stuttgart 1872.
- Lessing, Gotthold Ephraim, *Dramaturgia de Hamburgo*, trad., introd. e notas Manuela Nunes, rev. Yvette Centeno, Fundação Calouste Gulbenkian, Porto 2005.
- Lovejoy, A. O., *Essays in the History of Ideas*, G. P. Putnam's Sons, New York 1960.
- Paulin, R., *Great Shakespearean. Voltaire, Goethe, Schlegel, Coleridge*, Bloomsbury, London 2010.
- Paulin, R., «Shakespeare and Germany», in F. Richtie, P. Sabor (ed.), *Shakespeare in the Eighteenth Century*, Cambridge University Press, Cambridge, UK 2012, pp.314-330.
- Pippin, R. B., *After the Beautiful. Hegel and the Philosophy of Pictorial Modernism*, The University of Chicago Press, Chicago 2015.
- Ritter, J., «Paisagem. Sobre a função do estético na sociedade moderna», in Adriana Veríssimo Serrão (coord.), *Filosofia da paisagem: uma antologia*, trad. Ana Nolasco, Centro de Filosofia da Universidade de Lisboa, Lisboa 2013, pp.95-122.
- Schlegel, A. W., *Schriften*, ed. Walter Flemmer, Wilhelm Goldmann Verlag, München 19--.
- Schlegel, F., *Da Essência da Crítica e Outros Textos*, trad., apres. e notas Bruno C. Duarte. Fundação Calouste Gulbenkian, Lisboa 2015.
- Schlegel, F., *Schriften zur Literatur*, ed. Wolfdietrich Rasch, Deutscher Taschenbuch, München 1972.
- Schopenhauer, A., *O Mundo como Vontade e Representação*, trad. M. F. Sá Correia, Rés Editora, Porto 1980.
- Wessell, L. P., Jr., «The Antinomic Structure of Friedrich Schlegel's 'Romanticism'», *Studies in Romanticism* 47 (1972) 243-258.

CLÁUDIO ALEXANDRE S. CARVALHO\*

## THE EMINENT ROLE OF IMAGINATION IN BURTON'S TREATMENT OF MELANCHOLY

### Abstract

Robert Burton's *Anatomy of Melancholy* conveys an impressive body of medical and humanist knowledge through a multitude of voices and styles, leading some of its interpreters to reject its unity and originality. We sustain that, along with its curative strategies, Burton's understanding of the imagination, «the queen of mental powers», is probably the most innovative contribution of his work. Grounded on the Aristotelian model, Burton develops an operative conception of imagination that is central in the fulfilment of the prophylactic and therapeutic goals of the *Anatomy*. Burton describes the normal functioning of imagination, bridging between the physical and the immaterial soul with reproductive and creative features, but also its abnormal and/or pathological manifestations, particularly the way it has «the power to arouse the [melancholic] passions». The particular kind of delirium in which melancholy

---

\* Post-doctoral research fellow of the FCT (Foundation for Science and Technology) at the Institute of Philosophy of the University of Porto. The research for this article was supported by a postdoctoral fellowship from the Fundação para a Ciência e a Tecnologia, with reference SFRH/BPD/116555/2016.

Email: kraftcasc@gmail.com.

consists is described by Burton as the consequence of unbounded imagination, «first step and fountain of all grievances», initiating damaging forms of enjoyment. On the other hand, a kind of «guided imagining» is required for the inoculation and relief of melancholic syndromes. These goals are not simply stated, through dietetic prescriptions and truncated spiritual measures. Burton constructs a reading experience that relies on the imagination as a way to understand, prevent and cure sensory, emotional, and cognitive iterations of melancholy. Inspired by the story of Zisca's drum, Burton designed the *Anatomy* so that it has incantatory gifts for its reader, affirming that it must «drive away melancholy (thou I be gone)».

**Keywords:** Melancholy; Therapy; Imagination; Passion.

**Authors:** Burton.

### *O eminente papel da imaginação no tratamento da melancolia em Burton*

#### **Resumo**

A *Anatomia da Melancolia* de Robert Burton veicula um notável acervo de conhecimento médico e humanista através de uma multiplicidade de vozes e estilos, o que terá levado alguns de seus principais intérpretes a rejeitar a sua unidade e originalidade. Sustentamos que, a par de suas estratégias terapêuticas, a compreensão da imaginação, «rainha das potências mentais», é provavelmente a contribuição mais inovadora do trabalho de Burton. Apoiado no modelo aristotélico, Burton desenvolve uma conceção operativa de imaginação que é central para o cumprimento dos fins profiláticos e terapêuticos da *Anatomia*. Burton descreve o funcionamento normal da imaginação, mediando entre as partes corpórea e imaterial da alma, reconhecendo-lhe características reprodutivas e criativas, mas também suas manifestações anormais e/ou patológicas, em particular o seu «poder de suscitar paixões [melancólicas]». O tipo particular de delírio em que a melancolia consiste é descrito por Burton como consequência de uma imaginação irrestrita, «primeiro passo e fonte de todos os padecimentos», iniciando formas danosas de gozo. Por outro lado, um tipo de «imaginação orientada» é requerido para a inoculação e alívio de síndromes melancólicas. Tais objetivos não são somente enunciados através de prescrições dietéticas e orientações espirituais truncadas. Burton constrói uma experiência de leitura que se apoia na imaginação como via de compreensão, prevenção e cura de iterações sensoriais, emocionais e cognitivas de melancolia. Inspirado pela história do tambor de Zizka, Burton concebeu a *Anatomia* de modo a que a mesma tenha poderes encantatórios para seu leitor, afirmando que ela deve «afugentar a melancolia (ainda que eu tenha partido)».

**Palavras-chave:** Melancolia; Terapia; Imaginação; Paixão.

**Autores:** Burton.

Most of today's therapeutic practices depend on imagination as a resource, even when this is not explicit or reflected upon. Psychiatry, psychoanalysis, clinical psychology, and diverse forms of counselling, acknowledge imaginative patterns as causes of certain dysfunctions and rely on the way imagination configures one's narratives and self-understanding<sup>1</sup>. From a phenomenological viewpoint, these disciplines developed techniques to access and transform ordinary suffering and frustrations but also medical conditions ranging from several forms of dementia to psychoses and depression. Some of these approaches are supported on physiological models of causality, particularly of cerebral functioning. However, the efficacy of their treatment can only be conceived, implemented, and assessed within the strict boundaries of «psychic work» and interpersonal communication.

The history of melancholy, both as an existential and medical condition, can be written in parallel with the evolving conceptions of the faculty or power of imagination. In the present paper, we aim to present Burton's understanding of imagination and its consequences for the implementation of a strategy for the prevention, relief, and cure of melancholy<sup>2</sup>. Not only does Burton gather an immense knowledge concerning the functioning and therapeutic application of the imaginative faculty, but he also attempts to explore its potential by preparing a reading experience with curative effects which, moreover, acknowledges and explores the valences (and dangers) of the written medium. The *Anatomy of Melancholy* is not limited to a retrospective reading of previous attempts to explain (and treat) melancholy attending to the role of imagination, both on its outset, symptoms, and recovery. An attentive reading of the book shows that Burton's own voice is not simply engulfed by his profuse citations, but proposes an encompassing and systematic model for the treatment of melancholy. At the same time, while constituting the summit of ancient and medieval knowledge of melancholy, the conception of imagination in the *Anatomy* is part of the transition from the quaternary ordering of the scheme Mundus-Annus-Homo, where man remained a

---

<sup>1</sup> The collective volume edited by Jerome Singer and Kenneth Pope, *The power of human imagination. New Methods in Psychotherapy* (Plenum Press, New York, 1978), continues to provide a valuable overview of the uses of imagery and integrated imagery in a wide range of mental illnesses and dysfunctions. A brief update of the various forms of intervention through imagination can be found in T. Kirn – L. Echelmeyer – M. Engberding, *Imagination in der Verhaltenstherapie*, 2nd ed., Springer, Berlin Heidelberg, 2015, pp. 3-24.

<sup>2</sup> For reasons of space a detailed account of Burton's conception of imagination as both cause and cure for the multiple forms of religious and love melancholy cannot be provided in the present work.

passive expression of natural and cosmic potencies, into a consideration of the complexities of psychic and social temporality. This transition prefigures some of the central elements of the constitution of the therapeutic medium of modern society, namely the effort to legitimize the scientific and ethical grounds of its interventions.

### 1. The *Anatomy* as an imaginative construction

Prior to the exposition of Robert Burton's views on imagination, it is important to address the *Anatomy of Melancholy*, the ever-evolving project of a lifetime<sup>3</sup>, itself as an imaginative construction. This aspect is not marginal to Burton's conception of imagination at least on two levels. On the one hand, the *Anatomy* can be interpreted as the refined product of a specific kind of melancholy issuing from Burton's own academic discontent<sup>4</sup>. Profuse imagination, as expressed in his satire, stems from a real impotence felt by the author, allowing a kind of compensation through the recreation of negative feelings. On the other hand, as I will explore in section six, in order for the *Anatomy* itself to function as a healing artefact, Burton designs a reading experience that relies on the possibility to capture and guide the imaginative activity of its putative reader. But how does the universal scope of the book, addressing an infinite range of types and variations of melancholy, allow for an individual journey of healing?<sup>5</sup> Burton focuses not only on the natural history of the disease, in its multiple manifestations, but also on the particular case of the patient since: «there is no Catholic medicine to be had: that which helps one, is pernicious to another»<sup>6</sup>. At the heart of the *Anatomy* lies this attempt to address and guide the individual towards cure relying on a unique text. The enjoyment in reading the *Anatomy*, frequently accounted by its readers is the

<sup>3</sup> Thomas Faulkner and Nicholas Kiessling calculate that from its first edition in 1621 until the sixth posthumous edition of 1651, the work grew approximately seventy percent. Cf. Id. «Introduction» in *The Anatomy of Melancholy, What it is, with All the Kinds...* (1651). Ed. T. C. Faulkner, N. K. Kiessling, and R. L. Blair, Clarendon Press, Oxford, 1989, p. xxxviii.

<sup>4</sup> Cf. D. Trevor, *The Poetics of Melancholy in Early Modern England*, Cambridge University Press, Cambridge, 2004, pp. 116–149.

<sup>5</sup> One of the first formulations of this tension, common to rhetorical and medical intervention, between the universal goal of restoring the order of the soul or the body, is found in the *Phaedrus* 271b-d. Cf. P. L. Entralgo, *The Therapy of the Word in Classical Antiquity*, Yale University Press, New Haven and London, 1970, pp. 92, 164-165.

<sup>6</sup> Cf. R. Burton, *The Anatomy of Melancholy*, ed. Holbrook Jackson, 3 vols. J.M. Dent, London, 1932, II.5.1.5, p. 248. In the present work, all the transcribed citations follow the original spelling of Robert Burton.

first sign of this process. The «gentle reader» is convoked to assume an active posture, actualizing a selective use of his faculties that is intended to retroact in his own condition<sup>7</sup>.

The *cento* style adopted by Burton depends on a transformative imagination, able to articulate new arguments from a patchwork of ancient quotations, forming a «Rhapsody of rags»<sup>8</sup>. In this enterprise, proper of a «scribbling age»<sup>9</sup>, one always runs the risk of indigestion resulting from the consumption of multiple fragments<sup>10</sup>. Excessive consumption was understood by Burton as causing melancholy due to the exhalation of vapours obfuscating the brain and its faculties. In this analogy with the excessive ingestion of food, the excess of meaning can only be surpassed by metaphorization, a process that Montaigne, inspired by the classics, compared to the bees' honey-making and the webbing of spiders<sup>11</sup>. The fact that the composition is intended for the reader, demands the reorganization of those bits and pieces and their insertion in an unfolding argument<sup>12</sup>. The long enchainment of citations must allow a transposition from the diversity of their particular or literal meaning into a new precise sense. In Burton, this metaphoric exercise is not exempted from abuses to the original texts, but it always intends to deliver a new sublimated meaning.

Contrary to classical interpretations that view its compulsive citations, the alternation between styles, rhythms, and its contradictory attitudes towards the reader, considering it a «self-consuming artefact»<sup>13</sup> or a «monster

---

<sup>7</sup> M. Heusser's thesis that Burton's professed guidance of the reader always leads to contradictions, ever new frustrations, and finally a resignation over a universal condition, results from the assumption of a linear form of therapeutic intervention which would be supportive and "user-friendly", cf. Id. «Interpretation analyzed and synthesized: Robert Burton's methods of controlling the reader in the *Anatomy of Melancholy*», *English Studies*, 70 (1), (1989), 37-52, p. 50. However, the reading process proposed by Burton follows a more subtle form of persuasion and suggestion than the classic forms of therapies of the soul or *medicina mentis*.

<sup>8</sup> Burton, *The Anatomy*, op. cit., I, p. 26.

<sup>9</sup> Burton, *The Anatomy*, op. cit., I, p. 22.

<sup>10</sup> G. H. Tucker, «Déchets, déchéance et recyclage—corps, corps du monde et corps-text—chez Joachim Du Bellay et Michel de Montaigne», in D. L. Rubin (ed.), *Strategic Rewriting*, EMF Studies in Early Modern France 8, Charlottesville, 2002, 1–24, pp. 13-17.

<sup>11</sup> As remarked by Starobinski, similarly to the French author, Burton promptly swift from reading to writing, but not with the same autonomy, cf. Id., *L'Encre de la mélancolie*, Éditions du Seuil, Paris, 2012, p. 179.

<sup>12</sup> According to Holbrook Jackson «[h]e is an author in literary mosaic, using the shreds and patches he has torn from the work of others to make a picture emphatically his own. Books are his raw material. Other artists fashion images out of clay, contrive fabrics and forms of stone, symphonies of words, sounds, or pigments. Burton makes a cosmos out of quotations», Id. «Introduction» in Burton, *The Anatomy of Melancholy*, op. cit., I, p. xi.

<sup>13</sup> Cf. S. Fish, *Self-Consuming Artifacts*, University of California Press, Berkeley, 1972, pp.

of knowledge»<sup>14</sup>, one must see those artifices of the *Anatomy* as a «nervous response to [Burton's] sense of the overwhelming, ever-burgeoning and ungovernable scope of melancholy»<sup>15</sup>. More recent scholarship, particularly the works of John Miller<sup>16</sup>, Angus Gowland<sup>17</sup> and Mary Ann Lund<sup>18</sup>, showed how those considerations, paradoxically found on some of its more acute readers like Stanley Fish, Jackie Pigeaud, and Jean Starobinski, resulted from an exclusive focus on the Preface «Democritus Junior to the reader» which obliterated the unity of Burton's project. Despite the intensity of its satirical «venting the spleen»<sup>19</sup> and the pure entertainment it provides, at its core the *Anatomy* preserves a serious intent which consists in the prevention and relief of melancholic symptoms: bodily, psychological and behavioural<sup>20</sup>.

## 2. Defining melancholy

Sometimes the infinite categorization of melancholy seems to aim for containment of the real disease by erecting a rational dominium over its

---

303-352. Jean Starobinski advocates a similar idea, cf. *L'Encre de la mélancolie*, op. cit., pp. 193 ff.

<sup>14</sup> G. Williams, «Disfiguring the Body of Knowledge: Anatomical Discourse and Robert Burton's *The Anatomy of Melancholy*», *English Literary History*, 68 (2001), 593-613, p. 605. See also: J. Pigeaud, «Reflections on Love-Melancholy in Robert Burton», D. A. Beecher - M. Ciavolella (eds.), *Eros & Anteros. The Medical Tradition of Love in the Renaissance*, University of Toronto Italian Studies Dovehouse Editions, Toronto, 1992, pp. 211-231.

<sup>15</sup> C. Tilmouth, «Burton's 'Turning Picture': Argument and Anxiety in *The Anatomy of Melancholy*», *RES*, 56 (2005) 524-549, p. 526.

<sup>16</sup> J. Miller, «Plotting a cure: The reader in Robert Burton's *Anatomy of Melancholy*», *Prose Studies*, 20: 2 (1997), 42-71.

<sup>17</sup> A. Gowland, *The Worlds of Renaissance Melancholy: Robert Burton in Context*, Cambridge University Press, Cambridge, 2006.

<sup>18</sup> M. A. Lund, *Melancholy, Medicine and Religion in early Modern England. Reading The Anatomy of Melancholy*, Cambridge University Press, Cambridge, 2010.

<sup>19</sup> «In both traditional and early-modern medical theory, then, the spleen was something of a puzzle: the seat of both mirth and melancholy, a repository of vapours, dregs, or acids that were dangerous, whether suppressed or released. Not surprisingly, the non-medical writers, when they make venting the spleen into a metaphor, reflect this ambivalence. The ambiguity is enhanced by the double sense of the word 'vent'. To vent means to utter, to give out or give forth, in the sense of to publish or spread abroad». D. Griffin «Venting Spleen», *Essays in Criticism* 40 (1990), 124-135, p. 125. Griffin notes that Burton seems to take his satire as a «kind of 'safety valve' - a relatively harmless venting of spleen or steam» (pp. 131-132).

<sup>20</sup> On Burton's transition (and conciliation) between the satirical pressure of the scholar's melancholy and the therapeutic project of the *Anatomy* see: Miller, «Plotting a cure», art. cit. pp. 43-47; Gowland, *The Worlds of Renaissance Melancholy*, op. cit. pp. 13-28. On satire as the best way to channel the discontent of the commonwealth, see: Griffin, «Venting Spleen», art. cit., pp. 131-132.

instantiations. Burton is aware that different discursive conditions lead to diverse definitions of the disease. He proposes a complementarity, which never fully erases a latent confrontation, between the medical discourse and moral psychology. The first resorts to physical prescriptions and intervention, -diet, pharmacology, and surgery- the second proceeds through moral exhortation and spiritual guidance, particularly in the form of sermons and consolatory discourses<sup>21</sup>.

One helps the vices and passions of the Soule, Anger, Lust, Desperation, Pride, Presumption, &c. by applying that spiritual physic; as the other use proper remedies in bodily diseases. A divine in this compound mixed malady can do little alone, a physician in some kinds of melancholy much less, both make an absolute cure (...).<sup>22</sup>

We must note how this definition already attempts a containment of those infinite instantiations of the diseases, pointing to the practical aim of the work.

For pedagogic and pragmatic reasons Burton resorts to division or *diairesis*, defining melancholy through the categories of Genus, species, Proprium, *differentia* and *accidens*<sup>23</sup>. According to this method: «[t]he *summum genus* is dotage, or 'anguish of the mind' (...). We properly call that Dotage (...), when some principal faculty of the mind, as Imagination, or Reason is corrupted, as all Melancholy persons have»<sup>24</sup>. Burton seems to point towards a distinction between diseases of imagination and diseases of reason, stating that he «will single such as properly belong to the phantasy, or imagination, or reason it self, which Laurentius [du Laurens] calls the diseases of the mind»<sup>25</sup>. Melancholy is a species of delirium, accompanied by the nefarious effects of *melaina chole*<sup>26</sup>. The *proprium* of melancholy is the way it affects the inner

---

<sup>21</sup> «Burton presents his writing as practical, linking melancholy and divinity in terms of medical treatment and its equivalent, pastoral care. He envisages himself as a kind of 'whole Physician' by combining his ministerial vocation with his interest in medicine». M. A. Lund, «Robert Burton the Spiritual Physician: Religion and Medicine in 'The Anatomy of Melancholy'», *Review of English Studies* 57 (2006), 665-683, p. 667.

<sup>22</sup> Burton, *The Anatomy*, op. cit., I, p. 37.

<sup>23</sup> Cf. Gowland, *The Worlds of Renaissance Melancholy*, op. cit., pp. 60 ff.

<sup>24</sup> Burton, *The Anatomy*, op. cit., I.1.3.1, p. 170.

<sup>25</sup> Burton, *The Anatomy*, op. cit., I.1.1.3, p. 139.

<sup>26</sup> «When not in excess, black bile had a role to play in the natural functioning of the body, aiding digestion and nourishing bodily parts such as the bones and spleen». Gowland, *The Worlds of Renaissance Melancholy*, op. cit., p. 63.

sense, differing from other conditions characterized by the impairment of the external senses, as it happens in palsy and cramps. Following the tradition opened by the Hippocratic *Aphorisms*<sup>27</sup>, Burton refers to persistent «fear and sadness, without any apparent occasion»<sup>28</sup> as melancholy's companions<sup>29</sup>. However, as his presentation makes clear, fear and sorrow are dysfunctional reactions towards a certain perception or thought<sup>30</sup>. Its specific differences are, contrary to Frenzy, the absence of fever and its chronicity and, in opposition to Mania, the absence of permanent destruction of mental faculties<sup>31</sup>.

Here the notion of an uncaused disturbance is central. Certain affections impose themselves on the subject and, immune to the will, they cannot be simply discredited or reviewed from the «outside». Normal fear and sadness are «reasonable» responses to certain states of affairs that are «sensed» as affecting one's preservation or wellbeing. In normal conditions they can be shared and reviewed in face of new circumstances. The difference in melancholy is that the passions of fear and sadness are apparently uncaused or disproportioned, and, even in the cases they allow communicative sharing, cannot be easily removed:

Though they do talk with you, and seem to be otherwise employed, and to your thinking very intent and busy, still that toy runs in their mind, that fear, that suspicion, that abuse, that jealousy, that agony, that vexation, that cross, that castle in the air, that crotchet, that whimsy, that fiction, that pleasant waking dream, whatsoever it is.<sup>32</sup>

---

<sup>27</sup> Hippocrates, *Aphorisms* VI, 23, in *Works of Hippocrates*, vol. 4, Loeb Classical Library, William Heinemann / Harvard University Press, London / Cambridge, 1959, p. 183.

<sup>28</sup> Burton, *The Anatomy*, op. cit., I.1.3.1, p. 170.

<sup>29</sup> One can see the similarities with Richard Surphlet's translation of du Laurens work published two years after the original, melancholy said to be «[a] kinde of dotage without any fever, having for his ordinarie companions, feare and sadnes, without any apparent occasion». *A Discourse of the Preservation of the Sight: of Melancholike Diseases; of Rheumes, and of Old Age*, London, 1599, pp. 86–87.

<sup>30</sup> For this reason: «[i]n the second edition of 1624, completing the topical scheme, Burton revised his definition and made fear and sorrow technically non-essential accidents rather than 'true Characters'» Gowland, *The Worlds of Renaissance Melancholy*, op. cit., p. 61.

<sup>31</sup> Later in the century, Melancholy will be in greater contrast with forms of madness characterized by internal delusion, as a form of psychic suffering that maintains the individual within the shared meaning of the community, cf. M. Macdonald, «Insanity and the Realities of History in Early Modern England», *Psychological Medicine*, 11 (1981), 11–25, p. 16; K. Hodgkin, *Madness in Seventeenth-Century Autobiography*, Palgrave Macmillan, New York, 2007, pp. 53–59.

<sup>32</sup> Burton, *The Anatomy*, op. cit., I.3.1.2, p. 394.

In some mental pathologies imagination's role is limited to symptomatology, namely in mania and frenzy (today's forms of psychotic break)<sup>33</sup>, or is secondary, like in forms of dementia. However, in melancholy imagination plays a constitutive part both at the outset and in the progress of a condition or disease.

This constitutive nature is made evident when, besides the innate temperaments, Burton stresses the distinction between melancholy as a disposition towards a certain mood<sup>34</sup>, and melancholy as a habit<sup>35</sup>. Instead of deriving from the fallen condition of humankind, the universality of what Burton exposes as the «Character of Mortality»<sup>36</sup>:

melancholy of which, we are to treat, is a habit, *morbis soticus*, or *chronicus*, a chronic or continue disease, a settled humour, as Aurelianus and others call it, not errant, but fixed; and as it was long increasing, so now being (pleasant, or painful) grown to an habit, it will hardly be removed.<sup>37</sup>

Burton makes clear that Melancholy unfolds in the sensible part of the soul, «between the confines of sense and reason»<sup>38</sup>, temporally impairing the rational soul which retains its attributes of immateriality, indivisibility, and immortality<sup>39</sup>. In the Renaissance, this religious conception of the soul is under pressure not only from the emergent form of medical enquiry but also new models of astral influence and occultist beliefs. Notwithstanding his subscription of the Christian dogma, according to which the rational soul could not be affected by the material<sup>40</sup>, Burton accepts the role of magic and

---

<sup>33</sup> «The emotional symptoms of mania were considered secondary: their cause was located entirely in the violent force of the confused animal spirits that were the evident cause of the primary symptoms of delirium and fury, whereas the fear and sadness of melancholy were introduced as primary symptoms themselves, resembling the emotions caused through the apparatus of perception and opinion rather than being related immediately to the diseased animal spirits». J. Schmidt, «Melancholy and the Therapeutic Language of Moral Philosophy in Seventeenth-Century Thought» *Journal of the History of Ideas*, 65 (4), (2004), 583-601, pp. 596-597.

<sup>34</sup> Of which «no man living is free» Burton, *The Anatomy*, op. cit., I.1.1.5, p. 143.

<sup>35</sup> Burton project is not directed simply to innate and unchangeable conditions but also the universal melancholy, as the common misery of the postlapsarian Man, which is unavoidable and can only benefit of small relief: «[m]y purpose and endeavour is, in the following discourse to anatomize this humour of melancholy, through all its parts and species, as it is an habit, or an ordinary disease, and that philosophically, medicinally, to show the causes, symptoms, and several cures of it, that it may be the better avoided» Burton, *The Anatomy*, op. cit., I., p. 120.

<sup>36</sup> Burton, *The Anatomy*, op. cit., I.1.1.5, p. 144.

<sup>37</sup> Burton, *The Anatomy*, op. cit., I.1.1.5, p. 146.

<sup>38</sup> Burton, *The Anatomy*, op. cit., I,2,3,3, p. 258.

<sup>39</sup> Cf. Burton, *The Anatomy*, op. cit., I.2.1.5.

<sup>40</sup> Even if, legitimizing Melanchton's *De anima*, the medical science will be able to describe

the devils both as cause and cure of diseases. Since it mediates the subject's relation with the material world, both directly, through the common sense, and indirectly, through *phantasia*, imagination is central to the influence of the supernatural powers.<sup>41</sup>

### 3. Burton's understanding of imagination

The «Digression of Anatomy» differentiates each of the five (external) senses and, following the tradition, attributes the imagination an estimative power or faculty<sup>42</sup>. Accordingly, Burton preserves the distinction between *sensus communis*<sup>43</sup> and *phantasia*. The first refers to a kind of transposition of sensory data into the mental register, inner sense, therefore: «it is not a faculty above the different senses but only their centre, where all the different perceptions converge. It may be permitted to speak of 'consciousness' here, but with the proviso that the inner sense *qua* sense contains not more than the imprints of the different sense-perceptions at any moment. Since even in the inner sense the imprints of the perceptible forms last only as long as the perception itself, what lingers on in it when I avert my eye is then already a *phantasia*, an after-image»<sup>44</sup>. Recognizing its autonomy towards the other powers of the soul, Aretheus was the first to introduce the specificity of this inner appearance (*phantasia*) in the melancholic, namely the tendency

---

the cognitive processes and the moral Will grounded in its own explicative model, cf. Starobinski, cf. *L'Encre de la mélancolie*, op. cit. pp. 230-235.

<sup>41</sup> «our vain fear and crazed phantasy shall suggest and feign, as many silly weak women and children in the dark, sick folks, and frantic for want of repast and sleep, suppose they see that they see not : many times such terriculations may proceed from natural causes, and all other senses may be deluded». The devil acts not only directly, through the *Balneum diaboli*, but mediating in the susceptible phantasy «by mediation of humours», he can also resort on other agents such as witches and magicians. Burton, *The Anatomy*, op. cit., III.4.2.6, p. 429. Cf. J. Schmidt, *Melancholy and the Care of the Soul: Religion, Moral Philosophy and Madness in Early Modern England*, Ashgate, Aldershot, 2007, pp. 49ff.

<sup>42</sup> Cf. A. Gowland, «Melancholy, Imagination and Dreaming in Renaissance Learning», in Y. Haskell (ed.), *Diseases of the Imagination and Imaginary Disease in the Early Modern Period*, Brepols, 2012 Turnhout, 53–102.

<sup>43</sup> *Sensus communis* was considered the «receptor of all sense impressions (Avicenna defined it as 'the center of all the senses both from which the senses are diverted in branches and to which they return, and it is itself truly that which experiences'). It unites and compares impressions from all five external senses, but it is also the source of consciousness» M. Carruthers, *The Book of Memory. A Study of Memory in Medieval Culture*, Cambridge University Press, Cambridge, 1990, p. 52.

<sup>44</sup> D. Frede, «The Cognitive Role of Phantasia in Aristotle», in *Essays on Aristotle's De Anima*, M. C. Nussbaum - A. O. Rorty (eds). Oxford University Press, Oxford, 1992, p. 284.

to fear and sorrow<sup>45</sup>. It is this second power, which deepens the perceived, its properties, affective valence, and possible uses, distinguishing between the prospect of good and damaging, relying on memory of previous experiences<sup>46</sup>. According to such estimation, it mobilizes vital spirits which, following stoic and galenic physiology, dilate or contract the heart depending on their positive or negative prospects. At this point, Burton is particularly tributary to du Laurens' *Discourse of the Preservation of the Sight*, which exposed the autonomy of the imagination towards the scholastic conception of the *sensus communis*, particularly when the French physician points to the profound imagination enabled by an exceptional quality of melancholic temperament<sup>47</sup>.

After exploring the five external senses, Burton defines «phantasy, or imagination» as «an inner sense which doth more fully examine the species perceived by common sense, of things present or absent, and keeps them longer, recalling them to mind again, or making new of his own»<sup>48</sup>.

Besides the presentation of normal imagination, Burton addresses its pathological configurations relying on classical and contemporary accounts.

Burton considers imagination «a suspect faculty» both due to its susceptibility -since it is at mercy of some affections<sup>49</sup>-, and power -the way its representations can deepen and extend their objects and aims, misinforming the heart. Paraphrasing Th. Wright's *The passions of the minde*<sup>50</sup>, he exposes the development of embodied forms of imagining:

to our imagination cometh by the outward sense or memory, some object to be known (residing in the foremost part of the brain), which he misconceiving or amplifying presently communicates to the heart, the seat of all affections. The pure spirits forthwith flock from the brain to the heart, by certain secret channels, and signify what good or bad object was presented; which immediately bends itself to prosecute, or avoid it (...) <sup>51</sup>.

<sup>45</sup> Cf. J. Pigeaud, «La rhétorique d'Arétée». In: *La médecine grecque antique. Actes du 14ème colloque de la Villa Kérylos à Beaulieu-sur-Mer les 10 & 11 octobre 2003*, Académie des Inscriptions et Belles-Lettres, Paris, 2004, 177-197, pp. 187-192.

<sup>46</sup> Gradually *phantasia* loses the «sense of feeble sensation which it had in Aristotle» Pigeaud, «La rhétorique d'Arétée», art. cit. p. 193.

<sup>47</sup> A. du Laurens, *Discours de la conservation de la vue: Des maladies melancholiques; des catharres; et de la vieillesse*. Paris, 1597, p. 116.

<sup>48</sup> Burton, *The Anatomy*, op. cit., I.1.2.7, p. 159.

<sup>49</sup> As demonstrated by J. Radden in her recent book, *Melancholic habits: Burton's anatomy & the mind sciences* (Oxford University Press, New York, 2017), Burton rejects an extreme cognitivist view of emotions, *i.e.* their complete transparency of the passions.

<sup>50</sup> T. Wright, *The Passions of the minde in generall*. T. O. Sloan (ed.), A reprint based on the 1604 edition. University of Illinois Press, Chicago, 1971.

<sup>51</sup> Burton, *The Anatomy*, op. cit., I.2.3.1, p. 252.

The activity of the imagination is not a pure representation of the sensitive or cognitive features of certain objects or events, it is modulated by the corporeal and psychic effects of the affections themselves. What Burton describes as the circuit of the animal spirits is decisive for the intensity and quality of the imagination. Here, the heart is the seat of that modulation but also interdependent with the production of certain passions<sup>52</sup>. In accordance with stoic doctrine, feelings of joy or sorrow attract different kinds of animal spirits and can lead to their degradation, through excessive heat or excessive cold<sup>53</sup>, favoured by a certain complexion, humour temperatures and previous mental events affecting core personality.

Chronic forms of melancholy arise when these interactions between the imaginative modulation of the sensory or mnesic images and the bodily circuits become autonomous not only towards reason but also towards the external senses. In the subsection entitled «Of the Force of Imagination», Burton expresses the central role of this inner faculty in Renaissance anthropologic scheme: «as it is eminent in all, so most especially it rageth in melancholy persons, in keeping the species of objects so long, mistaking, amplifying them by continual and strong meditation, until at length it produceth in some parties real effects, causeth this, and many other maladies»<sup>54</sup>.

The Aristotelian comparison between dream and melancholic states is presented when developing the «Inward senses»<sup>55</sup>. Referring to sleep, which like some forms of melancholy is caused by the effects of vapours filling the nerves, Burton affirms that the faculty of imagination «is free, and many times conceives strange, stupend, absurd shapes, as in sick men we commonly

---

<sup>52</sup> On the prevalence of the language of affections and passions over emotions, that persists until 1660 see: A. O. Rorty, «From Passions to Emotions and Sentiments», *Philosophy*, 57 (1982), 159–172; S. James, *Passion and Action: The Emotions in Seventeenth-Century Philosophy*, Cambridge University Press, Cambridge, 1997, p. 7.

<sup>53</sup> Cf. Wright, *The Passions of the minde...*, op. cit., pp. 60-61.

<sup>54</sup> Burton, *The Anatomy*, op. cit., I.2.3.2, p. 253. Here Burton touches on the conception of melancholy as a monomania exposed by the authors of *Moral Treatment*, referring an imaginative fixation, the nodal point of delirium, the «point mélancolique» in which other representations are grounded. Cf. M. Foucault, *Histoire de la folie à l'âge Classique*, Gallimard, Paris, 1961, pp. 217-220. Even for painters there was a risk of becoming melancholic by retaining mental images long enough to cause abstraction and detachment from reality. Attempting to confirm painting as a liberal art, Romano Alberti states that «vediamo che li Pittori divengono malenconici perché, volendo loro imitare, bisogna che ritenghino li fantasmi fissi nell'Intelletto: a ciò dipoi li esprimeno in quel modo, che prima li havean visti in presentia; Et questo non solo una volta, ma continuamente, essendo questo il loro essercitio: per il che talment tengono la mente astratta et separate dalla materia, che consequentemente ne vien la Malencolia (...)» *Trattato della nobilità della pittura* Rome, 1585, p. 17.

<sup>55</sup> Aristotle sustains that the melancholic are deeply affected by sensory data and prone to a conscious state similar to dreaming. Cf. *Insomn.* 460b 28 – 462a 7; *Div. Somn.* 463b 12-22.

observe», a little further he says that in melancholy it is «most powerful and strange, and often hurt»<sup>56</sup>. Even when outward senses and common sense rest, inward faculties of imagination and reason remain free producing «imaginary dreams»<sup>57</sup>.

Melancholy haunts with «monsters» and «prodigious things», but these deliriums are materially caused by a distempered brain. Burton considered its various manifestations, some consistent with contemporary syndromes<sup>58</sup>, ranging from distortion of a normal conception of oneself (being made of glass or butter), to uncertainty regarding one's identity (being afraid of a suicide urge) or relation to others (afraid of being improper/inconvenient or ungrateful). These basic beliefs, which contemporary psychoanalysis explains as resulting from an empty or traumatized self, make impossible the spontaneous insertion in the world, affecting the core of one's self-understanding. The subject can try to cope with these forms of vulnerability, attempt to convince himself through reason of the ungrounded nature of his beliefs and/or simulating normal behaviour. However, such strategies can aggravate the sense of dissonance with the world, a sense of emotional disconnection, proper of the melancholic mood.

#### 4. Contemporary interpretations

The eminent role of imagination in the therapy of melancholy proposed by Burton depends on the re-evaluation of the classical model of faculties. Imagination is the mediator between body and mind, essential to understand the dynamic cause and propagation of melancholic disease. The theme of mediation between mind and body is a key topic of treatises on melancholy from the period. It can be found in the various mediation of the *spiritus* of Ficino, Hieronymus Nymann, but also in Th. Bright. As already noted by Ficino, imagination can be considered the highest of the sensory faculties and the lowest of the intellective faculties, effecting the interaction between body and mind, particularly through passions.

---

<sup>56</sup> Burton, *The Anatomy*, op. cit., I.1.2.7, p. 159. And following Avicenna, he says of melancholics that «they wake, as others dream».

<sup>57</sup> Burton, *The Anatomy*, op. cit., I.1.2.7, p. 160. On the similar causes and functioning of melancholic imagination and the state of dreaming in renaissance medical and philosophical theories see: Gowland, «Melancholy, Imagination and Dreaming...», art. cit., pp. 65-102.

<sup>58</sup> See: M. Macdonald, *Mystical Bedlam: madness, anxiety and healing in seventeenth century England*, Cambridge University Press, Cambridge, 1981, pp. 150-160.

Other authors highlighted the physiological unbalance (*diathesis*), focusing solely on the passive role of imagination, at mercy of the humour. Du Laurens and Th. Bright distinguished between psychic suffering and forms of self-debasement and melancholy. The treatment of the first is reserved to the divines since it is a matter of divine grace; the second is the domain of physical remedies applied by the physician<sup>59</sup>. The decisive aspect is that, while agreeing with his contemporaries «neoterics» that the distorted imagination of the melancholic results from the natural or corrupted qualities of the humours, Burton also points to the imagination as the «first step and fountain of all our grievances»<sup>60</sup>.

Even if authors such as Lemnius, du Laurens, Huarte and Platter seem to admit this cause, they are simply following the Ficinian *topos* of an occupational hazard in which overexertion contributes to a corruption of the humours<sup>61</sup>. The experience of a certain passion provokes physiological changes. Wrath, for instance, attracts warm and dry humours (bile; choler), while fear or sadness transform the quality of black bile due to the prevalence of the cold and dry.

Without any great difficulty may be declared how passions seduce the will because the wit being the guide, the eye the stirrer and director of the will, which of itself, being blind and without knowledge, followeth that the wit representeth, propoundeth, and approveth as good, and as the sensitive appetite followeth the direction of imagination, so the will affecteth, for the most part, that the understanding persuadeth to be best.<sup>62</sup>

In Timothy Bright's *Treatise*, melancholy was described as causing «manie

---

<sup>59</sup> As expressed by Gowland «[I]n the case of melancholy, it seems, no neo-Galenic physician risked heresy accusations by claiming that the immortal rational soul, or the understanding, could itself be directly touched or primarily affected by melancholy» («The Problem of Early Modern Melancholy», *Past & Present*, 191 (1) (2006), 77-120, p. 97).

<sup>60</sup> Burton, *The Anatomy*, op. cit., I,2,3,1, p. 252.

<sup>61</sup> «For all men for the most part at the beginning of the Spring and downfall of the Leafe (at which season of the yeere this humour doth most rifely abound) are subjected to Melancholicke affections, namely, those that be Magistrates and Officers in the Commonwealth, or Students which at unseasonable times sit at their Books and Studies. For through overmuch agitation of the troubled with minde, naturall heat is extinguished, and the spirits as well Animal as Vitall, attenuated and vanish away: whereby it commeth to passe, that after their vitall juyce is exhaued, they fall into a cold and dry constitution». L. Lemnius, *The touchstone of complexions*, trans. Thomas Newton. London, 1576 [1561], II, p. 217. Cf. also F. Platter, *Praxeos Medicæ Tomi Tres*, Basel, 1625, vol I, p. 29. J. Huarte, *The Examination of Mens Wits*, trans. R. Carew, London, 1594 [1575], p. 73; A. du Laurens, *Discours de la conservation*, op. cit., pp. 139 ff.

<sup>62</sup> Wright, *The Passions of the minde...*, op. cit., p. 20.

fearefull fancies, by abusing the braine with ugly illusions» instead of offering it «true report[s]». In analogy with the uncaused laughs and gaiety elicited by sanguine temperament, Bright stresses how in the melancholic temper, fear and sadness «may also arise without occasion of outward terror either presently molesting, or fearing us by likelihood, or possibility of future danger»<sup>63</sup>. Affective and cognitive impairments characteristic of melancholy are the direct expression of the effects of the humour whose spirits are gross and heavy due to innate constitution or unnatural causes. In the first case, the symptoms arise as the result of an excess of black bile produced by the spleen or due to its qualities, namely its «thikenesse». In the second case, following the views exposed in Ficino's *De Vita*, there is a degradation of the spirits of the humours constituting the individual, resulting from mental overexertion which burns the finer spirits of the blood making them grosser<sup>64</sup>. Aligned with the galenic tradition, Bright highlights how this *diskrasia* of the humours has particular incidence in the organs considered the seat of the passions, the heart, and the seat of thinking, the brain. Instead of providing «due discretion of outward objectes»<sup>65</sup> the reports of the senses become useless due to the cloudy vapours which destroy the clarity of the animal spirits, «all the clerness of those sanguineous»<sup>66</sup>. In an explanation that goes back to Aristotle and was developed by Galen in *De locis affectis*<sup>67</sup>, Bright sustains that normal concoction of the foods is turned more difficult due to the grosser spirits and the reduction of the natural heat, which causes the release of vapours that ascend to the brain<sup>68</sup>. Among others, Bright resorts to the metaphor of the «spleneticke fogge» occasioning an «indifferency alike to all sensible thinges»<sup>69</sup>. Another of the faculties that is indirectly affected is the memory, since both «common sense and fantasie (...) deliver but fables instead of true report, and those tragicall that dismay all the sensible frame

<sup>63</sup> T. Bright, *A treatise of melancholie*, London, 1586, p. 100.

<sup>64</sup> A similar explanation was considered by Jacques Ferrand to be the origin of «love melancholy», cf. Id., *De la maladie d'amour ou mélancholie érotique. Discours curieux qui enseigne à cognoistre l'essence, les causes, les signes, & les remèdes de ce mal fantastique*, Denis Moreau, Paris, 1623, pp. 61-65.

<sup>65</sup> Bright, *A treatise of melancholie*, op. cit., p. 101.

<sup>66</sup> Bright, *A treatise of melancholie*, op. cit., p. 100.

<sup>67</sup> Galen, *De locis affectis libri VI*, III, 10 in *Opera*, II, cols 889-90.

<sup>68</sup> «This commeth to passe, because the instrument of discretion is depraved by these melancholic spirites, and a darknes & cloudes the melancholic vapours rising from that pudle of the splene obscure the clearness, which our spirites are endued with, and is requisite to the due discretion of outward objectes». Bright, *A treatise of melancholie*, op. cit., p. 102.

<sup>69</sup> Bright, *A treatise of melancholie*, op. cit., p. 103.

of our bodies»<sup>70</sup>. As a result of this continuous distorting of memory, with origin in external and internal senses, Bright highlights the recalcitrance of melancholic passions, indifferent to various forms of care and consolation even when, from an external observation, the patient has all the conditions to surmount them<sup>71</sup>. This theme will resonate in Burton's *Anatomy*, particularly when he explores the formation and reinforcement, both bodily and mental, of erotic phantasms.

In his imponent *Praxeos Medicae Tomi Tres*, first published in 1602, Felix Platter, the Swiss physician formed in Montpellier, states that melancholy «denominated from black Choler is a species of alienation of the mind in which the imagination and judgment are so perverted that without any cause the victims become very sad and fearful. For they cannot adduce any certain cause of grief or fear except a trivial one or a false opinion which they have conceived as a result of disturbed apprehension»<sup>72</sup>.

Burton refers to Galen sustaining that «the mind itself; by those dark, obscure, gross fumes, ascending from black humours, is in continual darkness, fear, and sorrow; divers terrible monstrous fictions in a thousand shapes and apparitions occur, with violent passions, by which the brain and phantasy are troubled and eclipsed»<sup>73</sup>.

Besides these «natural» and sensible aspects, Burton emphasizes the agency of the individual, the way his conduct affects his cognitive and affective patterns.

Arguing that temperament and life setbacks «incline without compelling», Burton proceeds from the medical to the ethical. His defence of the duty to care for oneself is based on the practical possibilities of the subject, devising his ability to control imagination and regulate the associated passions of the soul.

---

<sup>70</sup> Bright, *A treatise of melancholie*, op. cit., p. 104.

<sup>71</sup> «We do see by experience certaine persons which enjoy all the comforts of this life whatsoever wealth can procure, and whatsoever friendship offereth of kindnes, and whatsoever security may assure them: yet to be overwhelmed with heavines, and dismaide with such feare, as they can neither receive consolation, nor hope of assurance, notwithstanding ther be neither matter of feare, or discontentment, nor yet cause of daunger, but contrarily of great comfort, and gratulation. This passion being not moved by any adversity present or imminent, is attributed to melancholie». Bright, *A treatise of melancholie*, op. cit., p. 90.

<sup>72</sup> F. Platter, *A Golden Practice of Physick*, London, 1664, p. 27.

<sup>73</sup> Burton, *The Anatomy*, op. cit., I.3.3.1, p. 419.

## 5. Causes

After considering the way melancholy is affected by the natural elements (bodily constitution and qualities), Burton assesses the importance the tradition grants to the six non-naturals (diet, evacuation, environment and climate, exercise, sleep and the passions of the soul). His use of ramist charts is misleading. Contrasting the brevity with which it is analysed by other authors, along the new editions of the *Anatomy*, Burton devotes increasing attention to the sixth non-natural, the passions. Not only are these affected by physiological symptoms (through vapours), they also play a role as causes. The way something is perceived by the imagination has physiological consequences, for the judgment affects the heart that «immediately bends itself to prosecute, or avoid»<sup>74</sup> the object in question. Instead of being a mere symptom as it happens when melancholy is caused by physiological unbalance, passion as a cause of melancholy implies an imaginative work in close connection with the heart. If vehement or continuous<sup>75</sup> the passions, not only the sad one's but also those that debilitate humoral equilibrium<sup>76</sup>, can «produce a habit of melancholy at the last, which having gotten the mastery in our souls, may well be called diseases»<sup>77</sup>. If it remains unchecked it becomes untreatable and uncontrollable by the will.

Throughout the *Anatomy*, isolation and idleness (both frequent in the socio-political context of Elizabethan England) are seen as the major factors triggering melancholy. They tend to propitiate the free play of the imagination around a certain desire or idea which may trigger the passions.

Even tenuous perturbations have a wayward nature. At first, passions so diverse as rage, idleness<sup>78</sup>, or solitude can provide enjoyment; in Burton's

---

<sup>74</sup> Burton, *The Anatomy*, op. cit., I.2.3.1, p. 252.

<sup>75</sup> «Those which are light, easy, and more seldom, to our thinking, do us little harm, and are therefore contemned of us: yet if they be reiterated, 'as the rain (saith Austin) doth a stone, so do these perturbations penetrate the mind'». Burton, *The Anatomy*, op. cit., I.2.3.1, p. 252.

<sup>76</sup> This reference to the excessive consumption of humours or spirits is common, particularly considering the activities of love and devotion, but also the study, cf. Burton, *The Anatomy*, op. cit., I.3.3.1, p. 422.

<sup>77</sup> Burton, *The Anatomy*, op. cit., I.2.3.1, p. 252.

<sup>78</sup> «When you shall hear and see so many discontented persons in all places where you come, so many several grievances, unnecessary complaints, fear, suspicions, the best means to redress it is to set them awork, so to busy their minds: for the truth is, they are idle. Well they may build castles in the air for a time, and soothe up themselves with phantastical and pleasant humours, but in the end they will prove as bitter as gall, they shall be still I say discontent, suspicious, fearful, jealous, sad, fretting and vexing of themselves; so long as they be idle, it is impossible to please them (...).» Burton, *The Anatomy*, op. cit., I.2.2.6, p. 244.

lexicon they enable the sweet activity of «melancholizing». However, the exit from the pressures of everyday life, of human interdependences, cannot go on forever. Reality strikes back. Soon, this self-indulgent exploration of morbid pleasures becomes an unbearable burden, menacing one's autonomy and the care of oneself. Regarding idle forms of contemplation, Burton says:

a most incomparable delight it is so to melancholize, and build castles in the air, to go smiling to themselves, acting an infinite variety of parts, which they suppose and strongly imagine they represent, or that they see acted or done: *Blandæ quidem ab initio*, saith Lemnius, to conceive and meditate of such pleasant things, sometimes, 'present, past, or to come,' as Rhasis speaks. So delightsome these toys are at first, they could spend whole days and nights without sleep, even whole years alone in such contemplations, and fantastical meditations, which are like unto dreams (...) they cannot, I say, go about their more necessary business, stave off or extricate themselves, but are ever musing, melancholizing, and carried along (...) until at last the scene is turned upon a sudden, by some bad object, and they being now habituated to such vain meditations and solitary places, can endure no company, can ruminate of nothing but harsh and distasteful subjects<sup>79</sup>.

The case of sadness [*Insanus dolor*] is representative of the dynamic conception of the cause of melancholy. Instead of presenting truncated categories of cause and symptoms, the passions elicited by melancholy retroact as causes of further sorrows.

In this catalogue of passions, which so much torment the soul of man, and cause this malady (for I will briefly speak of them all, and in their order) the first place in this irascible appetite, may justly be challenged by sorrow. An inseparable companion, 'The mother and daughter of melancholy, her epitome, symptom, and chief cause:' as Hippocrates hath it, they beget one another, and tread in a ring, for sorrow is both cause and symptom of this disease.<sup>80</sup>

The symptomatic manifestation of melancholy reinforces and becomes identical with the cause. Burton is aware that without the participation of the

<sup>79</sup> Burton, *The Anatomy*, op. cit., I.2.2.6, p. 246.

<sup>80</sup> Burton, *The Anatomy*, op. cit., I.2.3.4, p. 248.

subject, his ideation, there would be no melancholy in the full sense of the term, only physiological occurrences that disturb the subject<sup>81</sup>. Imagination stirs the passions and has physiological and emotional consequences that retroact in the psychic states.

## 6. Reading experience

Burton privileges the phenomenological experience of melancholy, highlighting its dependence on the social and political context, but also on the moral conduct of the individual. The novelty of his approach is testified in his resort to consolation as a resource for the relief of melancholy, which is exceptional among his immediate medical predecessors<sup>82</sup>. In the successive editions of the *Anatomy*, the sections devoted to the physiological bases of black bile production, including the considerations regarding its qualities and transformations, remain almost intact, while those devoted to the monitorization of psychic and social factors, influencing or aggravating melancholic condition, are considerably expanded. There are various signs which point to a consistent strategy of cure or relief that is centred on the reading activity.

Burton exposes his purpose referring to Jan Žižka, the military leader of the 15th century, whose wish was that after his death his skin would be used in a drum so that he could continue to mark the rhythm of his troops and terrify his enemies.

I doubt not but that these following lines, when they shall be recited, or hereafter read, will drive away melancholy, (though I be gone) as much as Zisca's drum could terrify his foes<sup>83</sup>

This reading experience is dependent upon Burton's own legitimation as the possessor of a singular knowledge. While he stresses his medical and

---

<sup>81</sup> On this distinctive aspect which explains the persistence and preservation of melancholy both in everyday language and psychopathology, see: G. Swain, «Permanence et transformations de la mélancolie», in *Dialogue avec l'Insensé*, Gallimard, Paris, 1994, 167-187, p. 168.

<sup>82</sup> Particularly present in *Anatomy's* «Consolatory Digression». Cf. A. Gowland, «Consolations for melancholy on renaissance humanism». *Society and Politics* 6 (1) (2012), 10-38, pp. 11-12.

<sup>83</sup> Burton, *The Anatomy*, op. cit., I., p. 38. This idea, taken from Florio's translation of Montaigne's *Essais* published in 1603, appears in the fourth edition (1632) of the *Anatomy of Melancholy*. Cf. Lund, *Melancholy, Medicine and Religion*, op. cit. pp. 1-2.

pastoral credentials as grounds for his exposition of the theories on the causes and treatments of melancholy –«by my profession a Divine, and by mine inclination a Physician»<sup>84</sup>–, the ultimate credibility of his counsels derives from his personal experience of melancholy: «that which others hear or read of, I felt and practiced myself, they got their knowledge by Books, I mine melancholizing»<sup>85</sup>.

Among the rhetorical techniques Burton uses, we may point to the alternation between moral reproaches and companionship towards the reader, his «ordinary traveller»<sup>86</sup>. A more conciliatory tone, contrasting with the satirical reproaches and reprimands of the preface is present in the second partition of the *Anatomy*, devoted to the cure of melancholy.

In the preface, we find a constant affirmation of the author's superiority towards a world that have gone mad, but particularly towards the reader. This attitude is consistent with the full assumption of the *persona* of Democritus, marked by intense scorn of others' passions that sometimes becomes indistinguishable from hate. The adoption of a satiric mask allows Burton to vent his own spleen, to imaginarily come to terms with his frustrations. But, more importantly, it also assumes a therapeutic function, it reinforces a symmetry between the patient's/reader and the healer/author, in Lacan's terms the «subject supposed to know». The construction of this superiority has various resources: the infinity of authorities convoked, the display of terminology supposed to cover all the types of illness, the denunciation of the frailties of the wisest of men and the recrimination of the reader, both for his faults and for the condition of dependence (and passivity) he displays as a reader. This latter aspect appears as a constant defiance to be up to the challenges posed along the reading process. But this attitude doesn't hold for long and the author comes to assume his own failures and shortcomings. Democritus Junior exposes himself as a sufferer of the disease he attributes to

---

<sup>84</sup> Burton, *The Anatomy*, op. cit., I, p. 37. Burton displays the opposite trajectory of most of the authors devoted to the study and cure of melancholy. Instead of proceeding from the knowledge and practice of medicine to explore the «spiritual physic» of consolation he is formed as a divine that adventures in the realm of the physiological.

<sup>85</sup> Burton, *The Anatomy*, op. cit., I, p. 22. This marks the constant self-referential character of Burton's discourse: «Burton's attitude towards rhetoric is not simply instrumental; rather, the nature of rhetoric is one of his book's many subjects. As the means by which a melancholic author discourses about melancholy, in many respects his rhetoric itself seems to be melancholic: intentionally 'affected' by the passions of his condition, 'corrupt', disordered, and perhaps even dysfunctional. A. Gowland, «Rhetorical Structure and Function in *The Anatomy of Melancholy*», *Rhetorica: A Journal of the History of Rhetoric*, 19 (2001), 1-48, p. 4.

<sup>86</sup> Burton, *The Anatomy*, op. cit., I, p. 32.

moral lassitude and demands the reader's commiseration. This alternation, as it happens with various interludes suspending technical expositions, can be considered, more than a form of counselling through the exertion of control over the reader<sup>87</sup>, an essential part of the project to maintain him engaged in a prophylactic and curative project.

Burton's insistence on the susceptibility to chronic self-consuming sadness is not merely informative. It is rhetorically constructed to arouse anxiety and a preventive attitude «the best and soundest of us all, is in great danger»<sup>88</sup>. In that sense, right from the beginning, he adverts the more vulnerable to distress «that he read not the Symptoms or prognostics in the following Tract»<sup>89</sup>.

Burton enters into dialogue with a 'you' discussing the possibilities of reformation of the mind. He refrains from providing a universal formula to prevent chronic melancholy, but the injunction «Be not solitary, be not idle»<sup>90</sup> sums the essential of his advice. The «rectification» of body and mind occupies the central sections of the second partition, where the recommendation is to restore vital heat through distractions, «change of ayre and variety of places» and recreational exercises<sup>91</sup>. And activities normally deemed as symptoms are reconsidered, namely the cognitive exercises of reading and studying since they counteract «idleness and melancholy»<sup>92</sup>. When the disease becomes chronic the best thing to do is: «impart our misery to some friend, not to smother it up in our own breast»<sup>93</sup>. Additionally, it is necessary to rediscover the joys of life, to be merry<sup>94</sup>.

Mirroring the attitude of Democritus Junior, which distances himself from the spectre of mental suffering, Burton highlights the illusory exemption from the troubles of melancholy. Here again, Burton points to the labour of imagination in creating an always precarious sense of security<sup>95</sup>. He cites

<sup>87</sup> Cf. Heusser, «Interpretation analyzed...», art. cit., pp. 37-44.

<sup>88</sup> Burton, *The Anatomy*, op. cit., I.3.1.4, p. 408.

<sup>89</sup> Burton, *The Anatomy*, op. cit., I, p. 38.

<sup>90</sup> Burton, *The Anatomy*, op. cit., III.4.2.6, p. 432.

<sup>91</sup> Cf. Burton, *The Anatomy*, op. cit., II.2.4.1.

<sup>92</sup> Burton, *The Anatomy*, op. cit., II.2.4.1, p. 86.

<sup>93</sup> Burton, *The Anatomy*, op. cit., II.2.2.6.1, p. 107.

<sup>94</sup> «Many and sundry are the means, which Philosophers and Physicians have prescribed to exhilarate a sorrowful heart, to divert those fixed and intent cares and meditations, which in this malady so much offend; but in my judgement none so present, none so powerful, none so apposite as a cup of strong drink, mirth, music, and merry company» Burton, *The Anatomy*, op. cit., II.2.6.3, p. 115.

<sup>95</sup> «It is an ordinary thing for such as are sound to laugh at this dejected pusillanimity, and those other symptoms of melancholy, to make themselves merry with them, and to wonder at such, as toys and trifles, which may be resisted and withstood, if they will themselves: but let him that so wonders, consider with himself; that if a man should tell him on a sudden, some of his

Petrus Bayrus<sup>96</sup>: «and put case (saith he) in one that walks upon a plank, if it lie on the ground, he can safely do it: but if the same plank be laid over some deep water, instead of a bridge, he is vehemently moved, and 'tis nothing but his imagination, *forma cadendi impressa*, to which his other members and faculties obey»<sup>97</sup>.

## 7. 'Brief Therapies' and cures of the *laesa imagination*

The cure of *laesa imaginatio* by imagination itself was common in Renaissance medical treatises but it tended to be applied as a last resort, whenever the conventional physiological intervention of purgation and bloodletting proved inefficient<sup>98</sup>. Burton draws on a considerable repository of these stories present in the works of Lemnius, Platter and du Laurens. Moreover, he accounts for the possibility of transforming the imaginative reconfiguration of false beliefs/fixations without correcting them. He narrates some popular anecdotes:

If they say they have swallowed frogs or a snake, by all means grant it and tell them you can easily cure it—'tis an ordinary thing. Philodotus, the physician, cured a melancholy king, that thought his head was off, by putting a leaden cap thereon; the weight made him perceive it, and freed him of his fond imagination. A woman (...) swallowed a serpent, as she thought; [her physician] gave her a vomit and conveyed a serpent such as she conceived into the basin; upon the sight of it she was amended. The pleasantest dotage that I ever read was of a gentleman at Senes in Italy who was afraid to piss lest all the town should be drowned; the physician caused the bells to be rung backward and told him the town was on fire, whereupon he made water and was immediately cured.<sup>99</sup>

---

especial friends were dead, could he choose but grieve? Or set him upon a steep rock, where he should be in danger to be precipitated, could he be secure? His heart would tremble for fear, and his head be giddy». Burton, *The Anatomy*, op. cit., I.3.3.1 p. 420.

<sup>96</sup> Cf. P. Bayrus, *Novum ac perutile opusculum : de pestilentia et de curatione ejusdem per utrunque regimen*, Turin, 1507.

<sup>97</sup> Burton, *The Anatomy*, op. cit., I.3.3.1 pp. 420-421.

<sup>98</sup> In his study on the moral dimensions inherent to Renaissance medical practice, Winfried Schleiner mentions various cases of the use of ruse as a way to cure melancholy, cf. Id., *Medical ethics in the Renaissance*, Washington, Georgetown University Press, 1995, pp. 22-29.

<sup>99</sup> Burton, *The Anatomy*, op. cit., II.2.6.2, p. 114-115.

Similar examples of these popular anecdotes in Renaissance medical literature, appear in Descartes' *Meditations on First Philosophy*, mentioning madness and dream states where normal assumptions are suspended:

How could it be denied that these hands or this whole body are mine? Unless perhaps I were to liken myself to madmen, whose brains are so damaged by the persistent vapours of melancholia that they firmly maintain they are kings when they are paupers, or say they are dressed in purple when they are naked, or that their heads are made of earthenware, or that they are pumpkins, or are made of glass.<sup>100</sup>

It is highly significant that at this point Descartes prefers a physiological explanation where bodily processes influence the imaginative activity<sup>101</sup>. At the same time, his approach is purified from the narrative of the fall and the polemics concerning the demonological causes of melancholy<sup>102</sup>.

Rational thought is incapable to invert the influence of these beliefs and the passions they arouse. Along with these precursors of brief therapies, Burton explored something closer to the placebo effect. Instead of frailties, the acknowledgement and orientation of expectations become resources of therapy.

Defining melancholy as a «compound mixt malady» Burton can only propose to cure it by affirming himself as a «whole physician»<sup>103</sup>, despite not being a practitioner himself.

Following the tradition, Burton grants white hellebore (with its purgative qualities) its fair share in the treatment of physiological unbalance

---

<sup>100</sup> Descartes, *The Philosophical Works of Descartes*. Ed. and trans. E. Haldane - G.T.R. Ross. 2 vols. Cambridge University Press, Cambridge, 1972, vol 2, p. 12-13. AT VII:18.

<sup>101</sup> As noted by C. E. McMahon, this calls for a review of the generalized assumption that after Descartes' scission between *res cogitans* and *extensa*, «imagination's role in the disease process was irrevocably taken from it», not only attending to his epistolary writings on the passions, but already in a foundational text of dualism, Id. «The Role of Imagination in the Disease Process: Pre-Cartesian History», *Psychological Medicine*, 6 (1976), 179-184, p. 183. On the other hand, the implications of dualism in the understanding and treatment of mental diseases was very limited. Cf.: R. B. Carter, *Descartes' Medical Philosophy: The Organic Solution to the Mind-Body Problem*, Johns Hopkins University Press, Baltimore, 1983; S. W. Jackson, «The imagination and psychological healing», *Journal of the History of the Behavioral Sciences*, 26(4) (1990), 345-358, p. 349.

<sup>102</sup> «To give some satisfaction to melancholy men that are troubled with these symptoms, a better means in my judgment cannot be taken, than to show them the causes whence they proceed; not from devils as they suppose, or that they are bewitched or forsaken of God, hear or see, &c., as many of them think, but from natural and inward causes, that so knowing them, they may better avoid the effects, or at least endure them with more patience». Burton, *The Anatomy*, op. cit., I.3.3.1, p. 419.

<sup>103</sup> Lund, *Melancholy, Medicine and Religion*, op. cit., pp. 112-139.

by expurgating damaging or excessive humours. Besides this subscription of pharmaceutical intervention, he mentions following Constantinus Africanus<sup>104</sup>, the traditional dietetic measures, whose goal was to counter dryness and coldness characteristic of the melancholic complexion through sleep, exercise and bathing. But his attention extends to the psychic and social dimensions of the disease.

«The six non-natural things caused it, & they must cure it»<sup>105</sup>. The first five can be seen as the necessary condition for the regulation of the sixth, the passions. The passions deriving from *amor sui* (lust, anger, ambition and pride) are particularly engaging of the imagination. Proceeding from wrong beliefs they demand the ideation of desires that will have damaging consequences due to their excess (psychological, physical and social). The other group of passions relates to discontent and loss, which involves musing over an empty self, leading to self-loathing.

The interaction with the body is ever-present in passions. Partially subscribing to the stoic doctrine, Burton sustains that the understanding/intellect must regulate their course. This is particularly the case regarding «sensory appetites» where the immediate pleasure must be ratified by the intuition of an objective conception of the good. This is what Burton presents as the Will: «Aristotle calls this our rational appetite; for as, in the sensitive, we are moved to good or bad by our appetite, ruled and directed by sense; so in this we are carried by reason. Besides, the sensitive appetite hath a particular object, good or bad; this an universal, immaterial: that respects only things delectable and pleasant; this honest»<sup>106</sup>. The regulation of imagination (ratification or abhorring of certain desires) not only prevents certain fixations and distortions, creation of appearances, but also the growing of habits that cause and/or reinforce a certain physiological disposition. In this context, Burton points to the concepts of vice<sup>107</sup> and *akrasia* as a hallmark of melancholy, both associated with an irreversible degradation of character.

New patterns of activity require vigilance and self-control of one's affections. The present moment is the occasion for the subject's agency, the examination of appearances and representations:

<sup>104</sup> Id., *Opera*. 2 v. Basel, 1536-9, pp. 283-298.

<sup>105</sup> Burton, *The Anatomy*, op. cit., II.2.1.1, p. 22.

<sup>106</sup> Burton, *The Anatomy*, op. cit., I.1.2.11, p. 167.

<sup>107</sup> «The principal habits are two in number, virtue and vice, whose peculiar definition; descriptions, differences, and kinds, are handled at large in the ethics, and are, indeed, the subject of moral philosophy». Burton, *The Anatomy*, op. cit., I.1.3.1, p. 169.

Thou thinkest thou hearest and seest devils, black men, &c., 'tis not so, 'tis thy corrupt fantasy; settle thine imagination, thou art well. Thou thinkest thou hast a great nose, thou art sick, every man observes thee, laughs thee to scorn; persuade thyself 'tis no such matter : this is fear only, and vain suspicion. Thou art discontent, thou art sad and heavy; but why. 'upon what ground' consider of it: thou art jealous, timorous, suspicious; for what cause? examine it thoroughly, thou shalt find none at all, or such as is to be contemned; such as thou wilt surely deride, and condemn in thyself, when it is past. Rule thyself then with reason, satisfy thyself, accustom thyself, wean thyself from such fond conceits, vain fears, strong imaginations, restless thoughts<sup>108</sup>.

Commitment and involvement of the patient are required. He must pursue «honest endeavours», «desire his own good»<sup>109</sup>. Self-monitoring or vigilance must be directed not only towards one's diet, but also to the ability to control one's judgments. Reason must regulate the way things are perceived and recalled in one's thoughts: «settle thine imagination, thou art well»<sup>110</sup>. But there is no way to a full inoculation. Not everything falls under the dominium of the will. Certain affections impose onto the melancholic subject and their invalidation from the exterior is innocuous. Burton insists that everyone is at mercy: «Humble thyselfe therefore»<sup>111</sup>.

## Conclusion

Contrasting with other classic mental conditions, in melancholy imagination plays a constitutive part both as a cause and in the progress of the illness. The estimative power of imagination, the way it values external and internal objects, retrieved in first-person experience, is determinant for the recurrence of beliefs and affective responses with consequences in the bodily mixture.

*Pace* Foucault's conviction that a form of moral treatment of mental illness can only emerge in the eighteenth-century<sup>112</sup>, Burton's understanding and treatment of melancholy rely on the exploration of the moral causes and

<sup>108</sup> Burton, *The Anatomy*, op. cit., II.2.6.1, p. 106.

<sup>109</sup> Burton, *The Anatomy*, op. cit., II.2.6.1, p. 104.

<sup>110</sup> Burton, *The Anatomy*, op. cit., II.2.6.1, p. 106.

<sup>111</sup> Burton, *The Anatomy*, op. cit., I.2.5.5, p. 381.

<sup>112</sup> M. Foucault, *Madness and Civilization: A History of Insanity in the Age of Reason*, trans. R. Howard, New York, 1965, p. 122.

self-understanding of the illness. Here we find evidence that the distinction between the physiological force and the psychic meaning which differentiates the melancholic passions from the effects that characterize the other classical mental disorders<sup>113</sup>, is recognized well before the eighteenth century. Following the tradition, the *Anatomy of Melancholy* holds the natural and unnatural forms of black bile to be the cause of the melancholic affections. But Burton is particularly attentive on how emotional and cognitive processes affect and cause the transformations of black bile themselves. According to this «psychosomatic» model, both the idleness and the emotional upheavals affecting the imagination can transform the humours and animal spirits. This new humour and the unbalance retroact on one's disposition occasioning the dominium of uncaused types of fear and sadness.

Even if Burton seems to simply compile and reproduce the immense variety of medical and spiritual approaches to psychic suffering, he is consistent in highlighting that the soul is not merely a slave of bodily mixtures. This was already stressed in Galen's psychagogical texts<sup>114</sup>, with pedagogical and ethical resonances, but is systematically explored by Burton. The English scholar emphasizes how imagination plays a key role in the constitution, fading and extension of passions. At the same time, he grants the reader/patient an active role in the transformation of his condition.

## References

- Alberti, R., *Trattato della nobiltà della pittura*, Rome, 1585.  
 Bright, T., *A treatise of melancholie*, London, 1586.  
 Burton, R., *The Anatomy of Melancholy, What it is, with All the Kinds...*, ed. Holbrook Jackson, 3 vols. J.M. Dent, London, 1932.  
 Carruthers, M., *The Book of Memory. A Study of Memory in Medieval Culture*, Cambridge

---

<sup>113</sup> J. Pigeaud, « Le rôle des passions dans la pensée médicale de Pinel à Moreau de Tours » *History and Philosophy of the Life Sciences* 2 (1980), 123-140, pp. 125. Concerning the gradual penetration of the language of physics into the medical concepts, see: J. Starobinski, «Le Mot réaction: de la physique à la psychiatrie», *Diogenè* 93, (1976), 3–30.

<sup>114</sup> Texts which aim for the «transmission of a truth whose function is not to endow any subject whomsoever with abilities, etcetera, but whose function is to modify the mode of being of the subject to whom we address ourselves». M. Foucault, *The Hermeneutics of the Subject: Lectures at the Collège de France 1981–1982*, trans. G. Burchell, Palgrave Macmillan, New York, 2005, p. 407. On the particularities of Galen's Psychagogical approach to mental conditions, see: C. Carvalho, *On the significance of Galen's concept of Hegemonikon and its role in the therapy of passions*, Lambert Academic Publishing, Saarbrücken, 2016, pp. 71ff.

- University Press, Cambridge, 1990.
- Carter, R. B., *Descartes' Medical Philosophy: The Organic Solution to the Mind-Body Problem*, Johns Hopkins University Press, Baltimore, 1983.
- Carvalho, C., *On the significance of Galen's concept of Hegemonikon and its role in the therapy of passions*, Lambert Academic Publishing, Saarbrücken, 2016.
- Descartes, R., *The Philosophical Works of Descartes*. Ed. and trans. E. Haldane and G.T.R. Ross. 2 vols. Cambridge University Press, Cambridge: 1972.
- du Laurens, A. *Discours de la conservation de la veue: Des maladies melancholiques; des catharres; et de la vieillesse*, Paris, 1597. [English translation: *A Discourse of the Preservation of the Sight: of Melancholike Diseases; of Rheumes, and of Old Age*, trans R. Surphlet, London, 1599].
- Entralgo, P. L., *The Therapy of the Word in Classical Antiquity*, Yale University Press, New Haven and London, 1970.
- Faulkner T. – N. Kiessling, «Introduction» in *The Anatomy of Melancholy, What it is, with All the Kinds...* (1651). Ed. T. C. Faulkner, N. K. Kiessling, and R. L. Blair, Clarendon Press, Oxford, 1989.
- Fish, S., *Self-Consuming Artifacts*, University of California Press, Berkeley, 1972.
- Foucault, M., *Histoire de la folie à l'âge Classique*, Gallimard, Paris, 1961.
- Foucault, M., *Madness and Civilization: A History of Insanity in the Age of Reason*, trans. R. Howard, New York, 1965.
- Foucault, M., *The Hermeneutics of the Subject: Lectures at the Collège de France 1981–1982*, trans. G. Burchell, Palgrave Macmillan, New York, 2005.
- Frede, D., «The Cognitive Role of Phantasia in Aristotle», in *Essays on Aristotle's De Anima*, M. C. Nussbaum - A. O. Rorty (eds.), Oxford University Press, Oxford, 1992.
- Gowland, A., «Consolations for melancholy on renaissance humanism», *Society and Politics* 6 (1) (2012), 10-38.
- Gowland, A., «Melancholy, Imagination and Dreaming in Renaissance Learning», in Y. Haskell (ed.), *Diseases of the Imagination and Imaginary Disease in the Early Modern Period*, Brepols, Turnhout, 2012 53–102.
- Gowland, A., «Rhetorical Structure and Function in *The Anatomy of Melancholy*», *Rhetorica: A Journal of the History of Rhetoric*, 19 (2001), 1-48.
- Gowland, A., «The Problem of Early Modern Melancholy», *Past & Present*, 191 (1) (2006), 77-120.
- Gowland, A., *The Worlds of Renaissance Melancholy: Robert Burton in Context*, Cambridge University Press, Cambridge, 2006.
- Griffin, D., «Venting Spleen», *Essays in Criticism* 40 (1990), 124–135.
- Heusser, M., «Interpretation analyzed and synthesized: Robert Burton's methods of controlling the reader in the Anatomy of Melancholy», *English Studies*, 70 (1), (1989), 37-52.

- Huarte, J., *The Examination of Mens Wits*. trans. Richard Carew, London, 1594 [1575].
- Jackson, S. W., «The imagination and psychological healing», *Journal of the History of the Behavioral Sciences*, 26(4) (1990), 345–358.
- James, S., *Passion and Action: The Emotions in Seventeenth-Century Philosophy*. Cambridge University Press, Cambridge, 1997.
- Kirn, T. – L. Echelmeyer - M. Engberding, *Imagination in der Verhaltenstherapie*, 2nd ed., Springer, Berlin - Heidelberg, 2015.
- Lemnius, L., *The touchstone of complexions*, trans. Th. Newton, London, 1576 [1561].
- Lund, M. A., «Robert Burton the Spiritual Physician: Religion and Medicine in The Anatomy of Melancholy», *Review of English Studies* 57 (2006), 665-683.
- Lund, M. A., *Melancholy, Medicine and Religion in early Modern England. Reading The Anatomy of Melancholy*, Cambridge University Press, Cambridge, 2010.
- Macdonald, M., «Insanity and the Realities of History in Early Modern England», *Psychological Medicine*, 11 (1981), 11–25.
- Macdonald, M., *Mystical Bedlam: madness, anxiety and healing in seventeenth century England*, Cambridge University Press, Cambridge, 1981.
- McMahon, C. E., «The Role of Imagination in the Disease Process: Pre-Cartesian History», *Psychological Medicine*, 6 (1976), 179-184.
- Miller, J., «Plotting a cure: The reader in Robert Burton's Anatomy of Melancholy», *Prose Studies*, 20: 2 (1997), 42-71.
- Montaigne, M. de, *The Essayes, Or Morall, Politike and Millitarie Discourses*, trans. John Florio, London, 1603.
- Pigeaud, J., «La rhétorique d'Arétée». In: *La médecine grecque antique. Actes du 14ème colloque de la Villa Kérylos à Beaulieu-sur-Mer les 10 & 11 octobre 2003*, Académie des Inscriptions et Belles-Lettres, Paris, 2004, 177-197.
- Pigeaud, J., «Le rôle des passions dans la pensée médicale de Pinel à Moreau de Tours», *History and Philosophy of the Life Sciences* 2 (1980), 123-140.
- Pigeaud, J., «Reflections on Love-Melancholy in Robert Burton», D.A. Beecher - M. Ciavolella (eds.), *Eros & Anteros. The Medical Tradition of Love in the Renaissance*, University of Toronto Italian Studies Dovehouse Editions, Toronto, 1992.
- Platter, F., *A Golden Practice of Physick*, London, 1664.
- Platter, F., *Praxeos Medicae Tomi Tres*, Basel, 1625.
- Radden, J., *Melancholic habits: Burton's anatomy & the mind sciences*, Oxford University Press, New York, 2017.
- Rorty, A. O., «From Passions to Emotions and Sentiments», *Philosophy*, 57 (1982), 159–172.
- Schleiner, W., *Medical ethics in the Renaissance*, Georgetown University Press, Washington, 1995.
- Schmidt, J., «Melancholy and the Therapeutic Language of Moral Philosophy in Seventeenth-Century Thought» *Journal of the History of Ideas*, 65 (4), (2004), 583-601.

- Schmidt, J., *Melancholy and the Care of the Soul: Religion, Moral Philosophy and Madness in Early Modern England*, Ashgate, Aldershot, 2007.
- Singer, J. – K. Pope, *The power of human imagination. New Methods in Psychotherapy*, Plenum Press, New York, 1978.
- Starobinski, J., «Le Mot réaction: de la physique à la psychiatrie», *Diogène* 93 (1976), 3–30.
- Starobinski, J., *L'Encre de la mélancolie*, Éditions du Seuil, Paris, 2012.
- Swain, G., «Permanence et transformations de la mélancolie», in *Dialogue avec l'Insensé*, Gallimard, Paris, 1994.
- Tilmouth, Ch., «Burton's 'Turning Picture': Argument and Anxiety in The Anatomy of Melancholy», *RES*, 56 (2005) 524–549.
- Trevor, D., *The Poetics of Melancholy in Early Modern England*, Cambridge University Press, Cambridge, 2004.
- Tucker, G. H., «Déchets, déchéance et recyclage—corps, corps du monde et corps-text chez Joachim Du Bellay et Michel de Montaigne», in D. L. Rubin, (ed.), *Strategic Rewriting*, EMF Studies in Early Modern France 8, Charlottesville, 2002, 1–24.
- Williams, G., «Disfiguring the Body of Knowledge: Anatomical Discourse and Robert Burton's *The Anatomy of Melancholy*», *English Literary History*, 68 (2001), 593–613.
- Wright, Th., *The Passions of the minde in generall*. T. O. Sloan (Ed.), Rep. 1604 ed., University of Illinois Press, Chicago, 1971.



KARILEMLA\*

## HEIDEGGER'S HISTORY OF BEING AND THE PHENOMENOLOGY OF 'OTHER' CULTURAL TRADITIONS

### **Abstract**

Heidegger's movement away from his project of Dasein analytic of *Being and Time* to Being-centeredness in the middle period of his writings allows Being to give itself in appearing or clearing in its manifoldness. In the later years, Heidegger goes on to say that Being lies in the openness, luminosity or clearing (*Lichtung*) and determines the truth of beings. For Heidegger, it is in Being's revealing-withdrawing inter-play that historical people come and ground their own cultural history. In this paper, I shall argue that Heidegger's thinking of the history of Being is useful for establishing the phenomenological ground for a philosophical defense of 'other' cultural traditions in the background of their increasing questionableness in the planetary phase of the western understanding of Being. I show Heidegger's attempt to overcome ontotheology and what according to Heidegger happens to the history of ontology in western metaphysics with the specific meaning of Being it has inherited since Plato. *Destruktion* of the history of Being is an unrelenting, ever-

---

\* Assistant Professor, Department of Philosophy, Savitribai Phule Pune University, Pune, India.

ongoing process in Heidegger's writings. It has developed much earlier than *Being and Time* in the 1920s as a fiercely critical approach to the western philosophical tradition. The second section discusses Heidegger's turn (*die Kehre*) towards the history of Being. It is through the history of Being, Heidegger attempts to overcome the history of western ontology. Heidegger contends that the history of Being unveils the truth of Being in a particular manner to the historical people in each metaphysical epoch. Hence, there is no single revelation of Being once and for all. This is an important notion that I shall emphasize in support of my conception of 'other' cultural traditions. The third section is on the history of Being of the Greeks and the Late Moderns. While Heidegger emphasizes six such metaphysical epochs, I have chosen two important ones for our analysis; the original Greek understanding of Being or *Physis* and the late modern technological understanding of Being or *Gestell* (enframing) as Heidegger sees it from the point of view of the history of Being. In the concluding section, I argue that Heidegger's attack on a reified and unified history of philosophy and his emphasis on a divergent history of Being clear the way for my attempt to draw up a phenomenology of other cultural traditions.

**Keywords:** Ontotheology; Historicity; Other; Tradition; *die Kehre*.

### Resumo

O afastamento de Heidegger relativamente ao seu projeto de analítica do *Dasein* em *Ser e Tempo*, para o centramento no Ser, no período médio da sua obra, permite que o Ser se manifeste ou clarifique na sua diversidade. Nos anos posteriores, Heidegger afirmará que o Ser reside na abertura, luminosidade ou clareira (*Lichtung*) e determina a verdade dos seres. Para Heidegger, é na interação revelação-remoção de Ser que as pessoas históricas vêm e fundamentam a sua própria história cultural. Neste estudo, pretendo argumentar que o pensamento de Heidegger sobre a história do Ser é útil para estabelecer o terreno fenomenológico para uma defesa filosófica de "outras" tradições culturais no contexto da sua crescente questionabilidade na fase planetária da compreensão ocidental do Ser. Assim, evidencio a tentativa de Heidegger de ultrapassar a ontoteologia e o que, segundo Heidegger, acontece com a história da ontologia na metafísica ocidental com o significado específico de Ser que herdou desde Platão. *Destruktion* da história do Ser devém um processo implacável e permanente nos escritos de Heidegger. Começa a desenvolver-se muito antes de *Ser e Tempo*, na década de 1920, como uma abordagem ferozmente crítica à tradição filosófica ocidental. A segunda secção do estudo discute a viragem de Heidegger (*die Kehre*) para a história de Ser. É através da história do Ser que Heidegger tenta superar a história da ontologia ocidental. Heidegger defende que a história do Ser revela a verdade do Ser de uma forma particular para as pessoas históricas em

cada época da metafísica. Portanto, não há uma revelação única do ser, de uma vez para sempre. Esta é uma noção importante que pretendo enfatizar em apoio da minha conceção de “outras tradições culturais”. A terceira secção é sobre a história do Ser dos gregos e dos modernos tardios. Embora Heidegger enfatize seis épocas metafísicas, escolhi duas importantes para esta análise: a compreensão original grega de Ser ou *Physis* e a compreensão tecnológica moderna tardia de Ser ou *Gestell* (enframing [emolduramento / com-posição]) como Heidegger a vê do ponto de vista da história do Ser. Na secção final defendo que o ataque de Heidegger a uma história da filosofia reificada e unificada e a sua ênfase numa história diferenciada do Ser abre caminho para a minha tentativa de elaborar uma fenomenologia de outras tradições culturais.

**Palavras-chave:** Ontoteologia; Historicidade; Outro; Tradição; *die Kehre*.

## Introduction

Two pivotal notions need to be understood to gain a grasp of Heidegger's philosophy as a whole and the later Heidegger's turn towards the history of Being: *Sein* and *Alêtheia*. They are not only key words in his large opus, but are interlinked concepts. *Sein* means Being, the 'to be' of entities. *Alêtheia* means unconcealment or truth. For Heidegger, these notions are misconstrued in the history of western metaphysics. He argues that the word 'Being' was misunderstood in terms of whatness or essence in all metaphysics since Plato. Hence, the early Heidegger's *Destruktion* or destruction of the history of ontology can be read as a process of overcoming western metaphysics. However, this does not entail abandonment of past metaphysics; rather it means understanding the past critically. The history of western metaphysics has been interested in the necessary and the non-changing. Therefore, overcoming metaphysics was sought to guide philosophy towards an enquiry concerning Being, the 'to be' of entities. Being for Heidegger is the occurrence of the truth of beings. This understanding of Being was developed in the manner of the history of Being in his later works. Accordingly, the history of Being is understood as a particular negotiation of the predominance of Being in each metaphysical epoch anywhere. If 'historicity' of Dasein is something different from 'history of Being' as Heidegger contends, my aim is to show in this paper how the concept of the history of Being holds up in relation to my understanding of ontological cultural being and ontic traditions/ cultures.

## 1. Overcoming Ontotheology

Ontotheology according to Heidegger is the misinterpreted understanding of Being in the western metaphysical tradition since Plato. In *Identity and Difference*, Heidegger holds that *ontos* or Being was understood as a being or entity which is foundational (*theos* or God) for all entities. It is both ontology and theology. Ontotheology grounds beings in a supreme being which is considered to be the ultimate cause. Joeri Schrijvers remarks: «This Supreme Being is then invoked to assure the unity of the essence of all the diverse, empirical beings and, importantly, to present the essence of a being independently of that of which it is the essence, of its empirical existence that is»<sup>1</sup>. Ontotheology thinks of Being from out of beings; it thinks Being as the essence of beings. This way of understanding takes Being as the *substantia* of a thing. However, for Heidegger, Being is not the substance of being. Heidegger argues that the understanding of Being as substance distorts the original Greek insight regarding Being known as *Phusis*, on which I shall dwell at length in a later section. For Heidegger, Being is neither a being nor the permanent foundation for all beings or entities. Rather, for Heidegger, Being «...is the coming to presence of whatever presents itself, the Being of beings...»<sup>2</sup>. Therefore, Heidegger's early understanding of *Destruktion* or destruction of the history of ontology and his later understanding of the history of Being originate from this critique of the metaphysics of presence. Hence, overcoming metaphysics is one of Heidegger's projects leading to the reformulation of the question of Being which Heidegger terms a historical moment in the history of ontology. It also means the incorporation of the truth of Being into philosophizing. Moreover, it implies understanding the meaning of Being and rejecting the metaphysics of presence.

Bernd Magnus in his book *Heidegger's Metahistory of Philosophy: Amor Fati, Being and Truth*<sup>3</sup> notes that Heidegger's own project of Being is also a continuation of traditional metaphysics. However, it is in the narrower usage of the term that Heidegger's destruction of the history of ontology is oriented.

---

<sup>1</sup> J. Schrijvers, «Marion, Levinas, and Heidegger on the Question Concerning Ontotheology», *Continental Philosophy Review*, 43 (2010) 210.

<sup>2</sup> M. Heidegger, «*Early Greek Thinking: The Dawn of Western Philosophy*», D. Farrell Krell e F. A. Capuzzi (trans.), 1943. Reprint, Harper & Row Publishers, New York, 1984, p. 8.

<sup>3</sup> B. Magnus, «Heidegger's Metahistory of Philosophy: Amor Fati, Being and Truth», in *The Martinus Nijhoff, Hague*, 1970, p.61. «Metaphysics is not only a traditional philosophy for Heidegger. He frequently uses the term in a broad sense in which it is said to express man's relationship to the Being of beings. In this sense Heidegger regards man's relationship to what is as metaphysical».

Heidegger conceives the narrower sense of metaphysics in terms of the way Being has been understood during the period from Plato until Nietzsche. Heidegger's objection to metaphysics is about how Being is misconstrued since Plato in terms of ontotheology, whereby Being of beings is understood as 'idea' or as constant presence. Metaphysics for Heidegger means the representation of beings in their Being. Yet he argues that it fails to respond to the question of what Being means. He argues that metaphysics does not pose the question of Being's truth and has never paid attention to its foundation. Therefore, his project is to resuscitate the meaning of Being that has been obscured in the entire metaphysical tradition.

Iain D. Thomson in his book *Heidegger on Ontotheology*<sup>4</sup> holds that for Heidegger, the question of "what is an entity?" has two metaphysical positions: entities understood in terms of 'whatness' or 'as such' and entities understood in terms of 'the being of entities' or 'thatness'. For Heidegger, the term 'whatness' connotes the characteristics that qualify a thing whereas 'existence' or thatness means the 'to be' of an entity as distinguished from its 'whatness'. The main point here is that when the traditional metaphysics thinks of "thatness" in terms of "whatness", it thinks theologically and not ontologically because theology determines "the supreme entity" or "God" as the grounding ground of the being of entities as a whole. Hence, Heidegger notes that Being is different from the whatness of a pen. 'Existence' is different from the 'whatness' of a pen. To be aware of existence as an entity or in terms of whatness is an existential awareness.

Heidegger observes that Being means the three fundamental presuppositions in the philosophical tradition. Being is the most universal and emptiest of concepts. Therefore, it evades any definition. Its empty universality, indefinability and self-evidence does not call for any further explication of the nature of Being. Heidegger argues that the universality of Being does not imply that Being has been defined in its origin. In short, the metaphysical tradition, in Heidegger's terms, takes the ontical for the ontological. Hence, since its inception, metaphysics has been involved in this confusion of Being for beings. Heidegger holds that this confusion persisted throughout the history of western metaphysics in the absence of Being's truth. Each metaphysician of the west understood Being as a foundational entity: idea, form, God, *cogito*, will and so on. These are all beings themselves and not the background understanding of beings as a whole or Being on the basis

---

<sup>4</sup> I. D. Thomson, «*Heidegger on Ontotheology: Technology and the Politics of Education*», Cambridge University Press, Cambridge, 2005.

of which we can make sense of beings in their significance. Consequently, the essence or whatness took the predominance of what beings are over Being. In *Metaphysics as History of Being* Heidegger speaks of two factors that characterize western metaphysics. The first factor is «*the precedence of beings*»<sup>5</sup> and the second factor is «*the assumed self-evidence of Being...*»<sup>6</sup>. Because thatness remains unquestioned everywhere in its *nature...*<sup>6</sup>. These factors mislead us to cling to the error and blind us from the sight of the truth of Being. The error is the notion of Being as constant and unchanging presence rather than as the dynamically unfolding presencing.

For Heidegger, when whatness precedes existence in metaphysical thinking, it prioritizes beings and the meaning of Being is equated with actuality. Actuality means something existing in fact as contrasted with what is intended or expected. When Being shows as actuality, it means that Being is a completed product of an activity. In *Being and Time* actuality is distinguished from possibility. For Heidegger, actuality is merely presence-at-hand (*Vorhandenheit*) which is always taken for granted, whereas possibility is the radiance of Dasein. Its Being is up for grabs. It takes each moment as it comes with its possibility. Heidegger remarks in *Being and Time* «Higher than actuality stands possibility»<sup>7</sup>. The whole of Dasein-analytic can be understood only when we understand that Dasein is possibility driven. Because of the emphasis on possibility (the not-yet) there is a fundamental not or anti-essentialism in the very structure of Dasein and in its understanding of Being. The essence of Being lies in its 'to be' always responsible for its possibility because Dasein is always on its way. According to Heidegger, the history of western metaphysics leading to the modern age has accustomed human beings to think of Being in terms of actuality. When Being has transformed into actuality, beings are conceived as truly real because Platonism is at work. Heidegger holds that in the whole of the history of metaphysics, the word 'actuality' 'reality' and 'existence' have been used interchangeably to mean the same thing. However, this does not entail that these words are to be accepted without questioning and are free from ambiguity.

In *Being and Time*, the terms reality and real connote different meanings. Reality is one of the possibilities ontologically grounded in the Being of Dasein,

---

<sup>5</sup> M. Heidegger, «Metaphysics as History of Being», in *The End of Philosophy*, 1- 54, Joan Stambaugh (trans.), 1936. Reprint, Harper & Row Publishers, New York, 1973, p. 11.

<sup>6</sup> Ibid.

<sup>7</sup> M. Heidegger, «*Being and Time*», John Macquarrie e Edward Robinson (trans.), Basil Blackwell, Oxford, 1962, p. 63.

whereas 'the real' is that which is independent of Dasein. «*'Consciousness of Reality' is itself a way of Being-in-the-world*»<sup>8</sup>. In this sense, readiness-to-hand and presence-at-hand are 'modes of reality'. But traditional sense of reality is pure presence-at-hand. Moreover, «Being (not entities) is dependent upon the understanding of Being; that is to say, reality (not the real) is dependent upon care»<sup>9</sup>. Hence, misinterpretation of Being in terms of the real leads to the meaninglessness of Being.

Metaphysics is about the truth of Being as a whole. However, with the epochal transformation from truth to certainty, Being has become meaningless. Meaning for Heidegger in *Being and Time* is a mode of Dasein's Being in the world, the realm of projection. In projection, entities are uncovered in their possibility and significance which we come to understand as meaning. Meaning designates the clearing of Being. It is meaning which makes the projection possible. Hence, Heidegger holds that the meaninglessness of Being happens when metaphysics has shunted the truth of Being.

If the modern world is sunk in meaninglessness, it is because we have forgotten the basis on which (Being) we can have possibilities. If earlier eras (say, the medieval era) overemphasized Being as a founding entity (God), today, modern humans have neither the founding entity nor Being in its Heideggerian sense. Being for Heidegger is contingent and finite, but it is that alone which makes things meaningful and significant; things that matter. Without that, everything is equal to everything else; they appear merely as resources to be manipulated. They have no special significance. Heidegger holds that the age of consummate meaninglessness is the consequence of modern subjectivity.

Heidegger argues that in order to overcome metaphysics, it has to be approached through the history of Being. For him, overcoming metaphysics is essential because «...the 'world' has become an unworld as a consequence of the abandonment of beings by Being's truth»<sup>10</sup>. However, overcoming metaphysics does not imply that one has to discard past metaphysics and start anew. Rather, overcoming includes the past. As noted, overcoming metaphysics for Heidegger also means the incorporation of the truth of Being. This historical moment is not an ideal situation but it implies the ignition of the truth of Being in the history of ontology. It is an event of

---

<sup>8</sup> Ibid., 254.

<sup>9</sup> Ibid., 255.

<sup>10</sup> M. Heidegger, «Overcoming Metaphysics», in *The End of Philosophy*, Joan Stambaugh (trans.), Harper & Row Publishers, New York, 1973, p. 104.

that turning in which Being's truth comes to sway in the history of western metaphysics. The end of metaphysics means the collapse of the modern form of ontology or what is often called the classical philosophy, which is nothing but the transcendentalist, universalistic Dasein ontology. However, it does not connote the cessation of the history of Being because metaphysics is about the truth of Being as a whole.

Heidegger's turn to the history of Being *die Kehre* (the turn) is a critique of the intellectual culture and worldview of the west. His critique is mainly centered on the technological understanding of Being; the determinative nature of subjectivity that prioritizes rationality to absolute validity. Hence, in the following section, I shall try to explicate what Heidegger means by the history of Being.

## 2. History of Being

For Heidegger, history of Being is neither a history about humanity nor about the relationship of humans to beings that one researches in the social sciences. For Heidegger the history of Being is Being itself and nothing else. Heidegger's history of Being is different from scientific history or historiography of chronological events. It is about how Being comes to be interpreted historically. The argument is not about the necessary teleology of our understanding of Being but about how we can show in terms of possibilities (out of the future) the meaning of Being in general with reference to different onto-historical epochs. Our present is meaningfully and yet critically related to our past. Heidegger does not claim that the account he gives is the only way that this relation can be. Another way of relating to the first beginning/*phusis* is not impossible.

Heidegger opines that truth as uncovering of Being is made possible only when Dasein is Being-in-the-world. Being opens up and presences itself to historic humans in order to unveil its truth. This coming to presence is an ontological determination as Heidegger notes. Truth is grounded in Being and it brings to presence what Being is. In *Nietzsche*, Heidegger writes that «truth stands with Being in the realm of the grounding question... in asking the guiding and grounding question of beings and Being we are asking simultaneously and inherently about the essence of truth»<sup>11</sup>. Truth, for

---

<sup>11</sup> M. Heidegger, «Nietzsche Vol I The Will to Power as Art », D. Farrell Krell (trans.), 1961. Reprint, Harper & Row Publishers, New York 1979, p. 66.

Heidegger, is unconcealing of an entity as it is in its Being. In *Contributions to Philosophy*, Heidegger holds that «Beyng needs humans in order to occur essentially, and humans belong to being so that they might fulfill their ultimate destiny as Da-sein»<sup>12</sup>. Things do exist independent of Dasein's experience of them, but their Being is only relative to Dasein. Hence, Heidegger calls the human being 'the shepherd of Being' in the essay *Letter on 'Humanism'*, where he says that «man does not decide whether and how beings appear, whether and how God and the gods or history and nature come forward into the clearing of Being, come to presence and depart. The advent of beings lies in the destiny of Being»<sup>13</sup>. This clearly shows that truth for Heidegger is not subjective. Dasein does not determine the truth of beings. Being requires Dasein, the language-wielding entity, for the disclosure of its truth. It is through Dasein that the meaning of Being is revealed. Although humans do not determine Being's revealing, but by their proactive response, they can take part in a different revealing and contribute to the unconcealment of Being. This is a cultural project that the later Heidegger, in my interpretation, allows. Without such an interpretation, the only possible result of the later Heidegger's view of cultural agency is quietistic and passive.

Dasein's historicity is understood by Heidegger in terms of his analysis of temporality. For Heidegger, to exist historically is to exist in terms of the temporal *ek-stases*. The essential sway of Being has to be understood in terms of the three-part dimensions of temporality, i.e., the past, the present and the future. Heidegger speaks of Dasein in terms of thrownness, projection and fallenness in order to accentuate the temporality of Dasein's existence. For him, Dasein is thrown into a world or a tradition over which it has no control; Dasein is delivered over to its tradition. «In 'thrownness' there is a being-delivered-over of Dasein to the world, so that this being-in-the-world is overwhelmed by that to which it is delivered over»<sup>14</sup>. In Dasein's thrownness, it locates itself in a historical tradition or culture. Thus, human beings are thrown into a culture or tradition which is not of their own making and yet are meaningful to them. Hence, the past is not a collection of facts but a living unfolding, out of which they project their future possibilities, whether

<sup>12</sup> M. Heidegger, «*Contributions to Philosophy: Of the Event*», R. Rojcewicz e D. Vallega-Neu (trans.), 1936-38. Reprint, Indiana University Press, Bloomington IN, 2012, p. 198.

<sup>13</sup> M. Heidegger, «*Letter on 'Humanism'*», in *Basic Writings*, 213-265, F. A. Capuzzi (trans.), D. Farrell Krell (ed.), 1946, Reprint, Harper Perennial Modern Thought, New Delhi 2008, p. 234.

<sup>14</sup> M. Heidegger, «*Kant and the Problem of Metaphysics*», R. Taft (trans.), Fifth Edition, 1929. Reprint, Indiana University Press, Bloomington 1997, p. 188.

in affirming it or negating it. Hence, for Heidegger, the past is constitutive of our present as well as of our future. It is in Dasein's thrown projection that the future discloses itself meaningfully. As Heidegger puts it:

It becomes all the more historical, which is to say, it grounds history all the more originally, as it overcomes radically what has gone before by creating a new order in that realm where we have our roots<sup>15</sup>.

In this picture, then, are we makers of history? Each case of Dasein is a particular negotiation of the understanding of Being at each moment. There is thus great variety and versatility within historical humanity. Surber in his book *Culture and Critique* writes that «in describing *Dasein* in terms of temporal *ek-stases*, Heidegger meant that each represents a distinctive and irreducible dimension of any instance of understanding and thus of hermeneutics itself»<sup>16</sup>. Human beings exist dynamically and creatively. Hence, in Heidegger's framework the interpretation of Dasein's historicity proves a concrete working out of temporal *ek-stases*.

Heidegger's turn to the history of Being (*dieKehre*) in the middle period of his writings speaks of the history of Being as a particular negotiation between historical peoples and the predominance of beings in which truth occurs in accordance with their prevalent understanding of Being. For Heidegger, the history of Being is about the understanding of Being in various epochs. Each understanding of Being is historically contingent and is *epochal*. In *Time and Being* Heidegger writes:

Epoch does not mean here a span of time in occurrence, but rather the fundamental characteristic of sending, the actual holding-back of itself in favor of the discernibility of the gift, that is, of Being with regard to the grounding of beings. The sequence of epochs in the destiny of Being is not accidental, nor can it be calculated as necessary<sup>17</sup>.

Historical people come to negotiate the occurrence of the truth of beings and make a decision about Being's truth and ground their own history

---

<sup>15</sup> M. Heidegger, *Nietzsche: Vol I The Will to Power as Art*, p. 27.

<sup>16</sup> J. P. Surber, «Culture and Critique: An Introduction to Critical Discourses of Cultural Studies», Westview Press, Boulder Co, 1998, p. 57.

<sup>17</sup> M. Heidegger, «*On Time and Beings*», Joan Stambaugh (trans.), Harper & Row Publishers, New York 1972, p. 9.

accordingly. Since Dasein is a historical entity, its understanding of Being is historical. It is to be noted here that for Heidegger, history is neither about successive domination of beings nor is it an account of past facts as it is ordinarily understood. Rather, history of Being for Heidegger is the clearing of Being or the sway of Being itself. History happens only when beings are brought to unconcealment and preserved. This means to say that history is not the subjectivist production of a 'we-self'; rather, it is a receiving-responding negotiation with beings within time. We are much more strongly affected by the tradition we grow into and are shaped by rather than shaping it and transforming it. History is receiving this tradition and responding to it appropriately, whether positively or negatively, whether naively or critically. Critical transformations and revolutions within history are appropriate responses to tradition rather than overturning of it.

Our adept inhabitation of the world is essential to the uncovering of the entity because it is always amidst a context of connections that we discover them. But we do not discover them as flimsy appearances that come and go, but as stable phenomena that endure a variety of contexts. This stability of things, for Heidegger, is their essence. Heidegger's understanding of essence is different from the traditional views of essence. Traditional metaphysics identifies essence with the substantia of the thing. Andrew Mitchell in his article *Contamination, Essence, and Decomposition: Heidegger and Derrida* notes:

...essence is nothing substantial, it is an 'event' or 'occurrence'; essence does not lie beneath or below the object in question, but is found at the 'limit' of the object; essence is nothing general, but what makes the thing a unique singularity<sup>18</sup>.

For Heidegger, essence is the occurrence of Being's truth in its unique singularity. A clearing for the occurrence of Being's truth unveils through the essencing of the thing. However, unlike the traditional conception, essences are not immutable. They are certain salient features of things that stand out in a particular historical epoch in a particular culture. Essences are historical and thus changeable. Some demarcated forests which were sacred groves for the tribes-people have become timber resources for the moderns. Truth is the freedom to let be the essence of things. Human beings err in clinging on

---

<sup>18</sup> A. Mitchell, «Contamination, Essence, and Decomposition: Heidegger and Derrida», in *French Interpretations of Heidegger: An Exceptional Reception*, D. Pettigrew and F. Raffoul (eds.), State University of New York, Albany 2008, p. 135.

to handed down essences as sacrosanct. Mark A. Wrathall<sup>19</sup> comments that when we are immersed and absorbed in certain ways, we are unable to see the essence of Being that is shaping our ways comporting towards the world. Therefore, within the clearing itself is both concealment and unconcealment. It is a strife against concealment because the clearing conceals certain essences of Being that historical Dasein settles on certain other essences. If this were not the case, the possibility of inhabiting and familiarizing with the world would have been impossible. The clearing is the space of different possibilities of essences in different historical eras in different cultural horizons. Hence, it is now clear that, for Heidegger, historical epochs or cultural worlds give rise to different essences of things; that is, their different ways of Being. Modern science, for him, then, is a cultural product of the west and scientific truth, therefore, is not the only conception of truth. There can be religious truths, mythical truths, cultural truths, artistic truths and the like.

This being the case with Being, Heidegger asks how did ‘classical philosophy’ understand Being. We have already said they understood Being in terms of Ontotheology. Hence, Heidegger narrates the ontotheological epochs of Being since Plato’s absolutization of Being as Idea. Epoch is the historical revealing of Being by withdrawing/concealing or holding back other understandings of Being and ‘granting’ a historical epoch its stamp of truth or unconcealment.

While Heidegger emphasizes about six such metaphysical epochs, the two important ones for our analysis are the original Greek understanding of Being or *Phusis* and the contemporary technological understanding of Being. *Phusis* means the manifold emergence of beings without human imposition, which emphasized manifoldness in the way we understand reality whereas technological modernity disallowed this possibility. Heidegger’s understanding of the manifold revelation of Being in different cultural epochs in western metaphysics is useful for a phenomenological grounding of my conception of “other cultural traditions”.

### 3. The History of Being of the Greeks and of the Late Moderns

Since truth is the unconcealment of things in their Being within historical epochs and untruth is concealment, it seems to be a settled Heideggerian

---

<sup>19</sup> M. A. Wrathall, «*Heidegger and Unconcealment: Truth, Language, and History*», Cambridge University Press, Cambridge 2011.

position that it does not make sense to talk about progress of historical epochs upon a scale of gradation. For Heidegger, the truth of Being in each epoch arises from that age's metaphysics which is not comparable to another age's. «Metaphysics grounds an age, in that through a specific interpretation of what is and through a specific comprehension of truth it provides to that age the basis upon which it is essentially formed. This basis holds complete dominion over all the phenomena that distinguish the age»<sup>20</sup>. Each epoch has such dominant forms of the revelation of Being's truth, which has meaning for a particular people at a particular time. However, it is to be noted here that for Heidegger truth is not relative to Dasein because Dasein does not determine the truth. Rather, it is truth that lets Being to unconcealment.

Truth for the Greeks is experienced as the unconcealment of beings in their Being or truth as uncovering. For the Greeks, the understanding of Being is in terms of *Phusis*. Heidegger notes that the unassisted, natural bringing forth (*Phusis*) like the blooming of a flower as against human-assisted bringing forth (*Poiēsis*) like bringing forth the figure out of a piece of wood by a carpenter is what the early Greeks meant by *Phusis*. This self-emergence of *phusis*, which holds sway and which has its own inner law (unaided by human agents) has these aspects of sheltering, concealing and unconcealing that arise from the so-called earth. Hence, the Greeks understand whatever presences before them directly. The Being of beings is understood by Heidegger as presencing. In this kind of unconcealing/ withdrawing inter-play, the truth of Being opens up and history is grounded. History of Being is understood as 'the projection of a world that a people carry out', and thus it is an essential way in which the truth of Being comes to sway in history. Heidegger emphasizes the multiplicity of revealing in the age of the early Greeks which that age seems to have fostered.

In Greece, at the outset of the destining of the West, the arts soared to the supreme height of the revealing granted them. They brought the presence [*Gegenwart*] of the gods, brought the dialogue of divine and human destinings, to radiance. And art was simply called *technē*. It was a single, manifold revealing. It was pious, *promos*, i.e., yielding to the holding-sway and the safekeeping of truth<sup>21</sup>.

---

<sup>20</sup> M. A. Wrathall, «Heidegger and Unconcealment: Truth, Language, and History», Cambridge University Press, Cambridge 2011.

<sup>21</sup> M. Heidegger, «The Question Concerning Technology», in *The Question Concerning Technology and Other Essays*, 3-35, W. Lovitt (trans.). 1938. Reprint, Harper & Row Publishers,

Undoubtedly, Heidegger invokes here a multiple vision. The only possible answer to the question why the Greek age becomes an exemplar for Heidegger's project of the history of Being when each age is said to have its own dominant form of revealing seems to be this: «It was a single, manifold revealing»<sup>22</sup>. That is, a single dominant revealing that fosters a variety of visions, all of which were called *technē*. *Technē* does not connote 'technology' as we understand it in the modern age, for the Greeks conceived *technē* in the sense of natural bringing-forth and letting appear as it is. This does not entail that Heidegger privileges the Greek age.

In *Building Dwelling Thinking* Heidegger adds that the Greek understanding of *technē* «of late it still remains concealed, and more resolutely, in the technology of power machinery»<sup>23</sup>. Unlike the Greeks who lived in the openness of Being's presencing, the modern humans understanding of the technology of Being threatens Being's revealing as Heidegger holds. More than human beings being the sole actor of an act of revealing of Being, they are the vehicles of the revealing as the language-wielding creatures. I argue that if «the various-successive self-withdrawals of being in its destiny are the epochs of the various ways in which presence destines itself to western man»<sup>24</sup> then, human beings can be gentle contributors to minimize the dangerous monopoly of vision by contributing as historical agents towards fostering other visions.

Heidegger conceives of modern technoscience as different from Greek *techne* and *episteme*. What is most devastating in this critique is the way Heidegger conceives the essence of technoscience in the well-known essay *The Question Concerning Technology*. In this account, technology in its essence precedes modern science and rules it. The essence of modern technology is a way of revealing the totality of beings. This revealing in the modern age comes across as transforming, storing up, and unlocking the energies of nature. Technology is the way of human relationship with nature from the point of view of its resourcefulness. Hence, Heidegger calls the essence of technology as *Gestell* or enframing. Our relationship towards nature in this age, thus, is one of *Bestand* or standing-reserve. Being needs humans in order to come out freely into the open to reveal its truth as *Gestell*. And yet, humans do not

---

New York 1977, p. 34.

<sup>22</sup> Ibid.,

<sup>23</sup> M. Heidegger, «Building Dwelling Thinking», in *Basic Writings*, D. Farrell Krell (ed.), HarperCollins Publishers, New York 2008, p. 361.

<sup>24</sup> M. Heidegger, «Four Seminars», A. J. Mitchell and F. Raffoul (trans.), 1966-73. Reprint, Indiana University Press, Bloomington & Indianapolis 2003, p. 61.

create the essence of technology.

The technoscientific age of the west, on the other hand, is also a cultural product of the west. How did the projection of the technoscientific unfold? The essence of technoscience is a way of revealing/ unconcealment of the truth of Being. Each age has such dominant forms of revealing and no form of revealing that has captured an age can be wished away. However, Heidegger's view of modern technology is a critique of modernity as such. Heidegger does not believe that modern humans can become untechnological nor does he argue in favor of the destruction of technology. Moreover, our whole comportment towards Being is one of standing-reserve so that humans themselves «will have to be taken as standing-reserve»<sup>25</sup>. Both the human being and beings are reserved as resources for modern technology. Heidegger notes that human beings fail to see in the modern technological intoxication that *Gestell* (enframing) is a 'claim' and fail to see they themselves are the ones 'spoken to' by the demanding revealing of Being as *Gestell*. For Heidegger, enframing is more real than any other technological apparatus and machinery because it possesses a strange ownership and appropriation. It appropriates the essence of human beings and beings to an unrecognizable state.

For Heidegger, modern technology overtakes not only the beings but humans too. Thus, modern humans become alien to Being because they do not grasp it at all. We glorify calculative rationality and its triumphs and fail to see any other way of looking at reality. However, Heidegger opines that modern humans cannot entirely master the Being of beings because Being tends to conceal itself in withdrawal. In its constant withdrawal and clearing, historical humans come and project the different possibilities of essences in different historical eras. If this is the case as Heidegger has contended, then, the argument here is, there is no single revelation of Being once and for all. The argument here is, if history of Being uncovers a particular manner in which historical people approach the question of Being, as the middle Heidegger contends, it is then the case that we can weave the history of Being that unfolds within different cultural horizons including that of 'Other' cultural traditions.

---

<sup>25</sup> M. Heidegger, «The Question Concerning Technology», p. 27.

#### 4. In Defense of ‘Other’ Cultural Traditions

Culture is a broad concept and it embraces a large range of meanings, making it virtually impossible to render a precise definition of it. However, in accordance with the argument of this study culture may be understood as the particular way of life of a people, their particular interpretation of the world around them and the understanding of their place and goals within it. All artifices, including customs, systems, cultural goods, ideals and the like, are produced broadly in terms of such an interpretational framework. Edward Taylor’s definition of culture is considered as the most influential one. He opens up his seminal anthropology text with this definition of culture, «that complex whole which includes knowledge, belief, art, law, morals, custom, and any other capabilities and habits acquired by man as a member of society»<sup>26</sup>. However, this definition does not imply that every culture has all such elements. Culture is more than a way of life. It is the web of meaning within which individuals and communities make sense of their existence. In this sense, culture is as opposed to what is considered natural. The constantly ongoing interaction with other cultures, dynamic learning in response to a historical givenness within one’s own culture makes culture more vigorous.

Culture emerges within human relationships in a particular society. Without the intersubjective space wherein meanings circulate, the ‘Da’ of Dasein, culture cannot come to be. For Ernst Cassirer, culture is also an intersubjective world, a world which is accessible to all human beings and in which they necessarily participate. However, they relate themselves through the various worlds of forms out of which culture comes into being. Our awareness of the world of objects is made known through our mutual interests with others. They work together to create our own version of the world/culture.

It can be said that every culture is the product of the particular experiences of the community that houses it, past, and present. Every tradition must be regarded as the living but dynamic embodiment of its past but its past is appropriated, as Heidegger says, in terms of the future. The possibilities held in store by the future light up the past in its significance. Without this possibility-driven coming back to the past, the present cannot be understood as something mattering or involving for the individual and the community; without such an engagement, there cannot be said to be a living culture or

---

<sup>26</sup> This definition is taken from the Stanford Encyclopedia of Philosophy.

tradition. This receptive-responsive dynamism makes human beings a cultural being and the connection between culture and tradition becomes more significant in this receptive-responsive relation. Therefore, culture cannot be understood unless its past is taken into account. The notion of tradition is not something fixed because human beings always actively and continuously engage with the traditions they inherit. In this sense, a culture or tradition cannot be fully defined and its authentic import is always something 'not yet' and 'not arrived'. This does not mean a culture is a meaningless and formless entity; rather, it means that the full significance of a culture cannot be grasped in a neat and proper description. This difficulty is not merely a difficulty of articulation but it arises from the very constitution of culture.

For Heidegger, the essence of truth is not an empty generality or abstract universality but «rather that which, self-concealing, is unique in the unremitting history of the disclosure of the 'meaning' of what we call Being” and he emphasizes that this is “what we for a long time have been accustomed to considering only as beings as a whole»<sup>27</sup>. That is, the 'universal' itself is formulated according to western philosophy in terms of what Heidegger calls the understanding of 'beings as a whole' or Being. The western understandings of beings in their wholeness, as I have enunciated in this paper, have changed across historical periods from *phusis* to *eidōs* to *actualitas* to *ens creatum* to object and resource. It is the particularity of the modern understanding of being that it has a planetary tendency. Culture in the sense I have explained above is not an understanding of Being. While an understanding of being is ontological, culture as such is ontic. However, why is an understanding of beings as a whole called 'ontological'? This is so not only because Being does not lend itself to full articulation but also because it defines human essence as such. The 'Da' of Dasein is the space for the circulation of the understanding of Being. A particular human being becomes a Dasein when she/he grows into the collective Dasein of the community and *ek-sists* in terms of the understanding of beings as a whole that circulates within that collective Dasein. Her/his individuality arises out of the specific negotiations that ensue from her/his understanding of beings as a whole. *Being and Time* is emphatic that she/he becomes an authentic individual not by overstepping or being indifferent to the collective Dasein or Being-with but by owning the possibilities available there, positively or negatively, as one's own and by projecting oneself towards them meaningfully. The understanding of Being

---

<sup>27</sup> M. Heidegger, «On the Essence of Truth», in *Basic Writings*, 111-142, J. Sallis (trans.), D. Farrell Krell (ed.), 1977. Reprint, Harper Perennial Modern Thought, New Delhi 2008, p. 153.

is so much part of the essence of being human that it in some way slips away from the fully describable aspects of our world; however, what ensues from it in their ontic generalities are not unconnected to what is ontological. The ontic and the ontological are in a constant interactive interplay. It is therefore that I have referred to the receiving-responding Being of the human being as cultural being. The ontic aspects of what humans participate in within the intersubjective space of meanings are themselves what form and shape their Being as human individuals.

The planetary tendency of the late modern western understanding of Being therefore runs the risk of obliterating or at least obstructing other understanding of Being concurrent to the western. While this is neither an absolute nor complete obliteration or cancellation of other major understandings of Being like the Indian and the Chinese, the possibility of total disappearance and obliteration looms large for cultures on the margins like that of the *Ao-Nagas*<sup>28</sup>. And for such cultural worlds, the danger of obliteration approaches them from the western understanding of Being as well as its hybrid forms. ‘Other cultural traditions’ are a constant threat to western philosophy. Its ground plan makes it difficult for it to view and conceive the already accepted notions of reality and meaning in other cultural epistemological traditions. Western philosophy deals with the reality of the world from an intra-cultural approach. For western philosophy, as Estermann holds «...the problem of the ‘other’ has been a constant threat and a challenge that it never really coped with, because it adopted a strictly intra-cultural approach. The ethnic, generic and philosophical ‘other’ has been ignored, humiliated, marginalized, suppressed or even exterminated»<sup>29</sup>. Hence, when western philosophy locates itself as the center of all meaning and intelligibility, other intelligibilities are measured in relation to its own. It sees the ‘other’ through the lens of ethnocentrism. The ‘other’ here means that which does not share the understanding of Being common to the west at a particular historical epoch. The ‘other’, for example, in the current scenario means that which does not understand all beings as resourceful material for human gratification. Because western philosophy restricts its horizon to its own understanding of Being, it is unable to come into a genuine dialogue with other traditions. Therefore, the reality of the world

---

<sup>28</sup> Ao-Naga is one among the sixteen recognized tribes of the state of Nagaland, India.

<sup>29</sup> N. Note – R. Fornet-Betancout – J. Estermann – D. Aerts (eds.), *Worldviews and Cultures: Philosophical Reflections from an Intercultural Perspective*, Springer, New York 2009, p. 7; cf. J. Estermann, «Andean Philosophy as a Questioning Alterity: An Intercultural Criticism of Western Andro- and Ethnocentrism, *ibidem*, 129-147.

which is perceived and pre-conceived in other cultural traditions comes as a threat or a challenge to the already universalized western epistemology. Hence, Derrida notes: «Metaphysics — the white mythology which reassembles and reflects the culture of the West: the white man takes his own mythology, Indo-European mythology, his own *logos*, that is, the *mythos* of his idiom, for the universal form of that he must still wish to call as Reason. Which does not go uncontested»<sup>30</sup>. So, for Derrida, western philosophy erases its *mythos* and metaphors by imposing upon them the universality of *logos* and literality. For Heidegger, the domination of western science and worldview in the contemporary world is a domination of western metaphysics. Traditional western philosophy inclines towards a homogenizing process. Globalization should also be seen as an attempt at homogenization of cultures, a 'global culture' in modular affinity to the western *logos* and science. This tendency to level down cultural differences leads to the denial of the status of a full partner to other cultures in the dialogical processes of understanding the world and deciding how we must comport ourselves towards and towards other humans. Needless to say, such a condition also leads to denial of good life as such to the other and prevent them from developing a healthy cultural identity and sense of meaning and identity. It also leads to a failure to understand and accept the difference and a failure of not allowing the space for a unique identity and a distinct culture to grow. In fact, encountering the "other" in inter-cultural dialogue makes us aware of the limits of our own world-view. It reveals the existence of the other human projects and diverse types of cultural experiences.

#### 4. Conclusion

For Heidegger, there is no single revelation of Being once and for all. All understanding of Being, including the present planetary one, is a contingent historical phase, in the revealing-concealing ontological play. Historical people ground their own cultural history in the revealing-withdrawal inter-play of Being. At the same time, there is no going back to the Greeks for Heidegger. There can only be another appropriation of the Greek understanding of Being, which does not demand absolutization, imperialism of uniformity and denial of meaning to other traditions of 'global humanity'. Heidegger's sustained

---

<sup>30</sup> J. Derrida, «White Mythology», in *Margins of Philosophy*, University of Chicago Press, Chicago 1982, p. 213.

effort was in articulating a non-dominational understanding of Being for the western tradition. I argue that Heidegger's attack on a reified and unified history of philosophy and his emphasis on a divergent history of Being of the west clears the way for my argument emphasizing the philosophical necessity of 'other' cultural traditions and their meaningfulness. In the same way, according to our understanding of cultural being, 'other tradition' does not mean a closed and fixed horizon of meaning. It can only be an open horizon which can meaningfully encounter its 'others'.

## References

- Derrida, Jacques, «White Mythology», *Margins of Philosophy*, in Alan Bass (trans.), 1968. Reprint, University of Chicago Press, Chicago, 1982, 207-271.
- Heidegger, Martin, « The Question Concerning Technology » in William Lovitt (trans.), *The Question Concerning Technology and Other Essays*, 1938. Reprint, Harper & Row Publishers, New York, 1977, 3-35.
- Heidegger, Martin, «Building Dwelling Thinking», in Albert Hofstadter (trans.), *Poetry, Language, Thought*, 1946. Reprint, Harper Collins Perennial Classics, New York, 2001, 141-160.
- Heidegger, Martin, «Letter on 'Humanism'», in Frank A. Capuzzi(trans.), David Farrell Krell (ed.), *Basic Writings*, 1946. Reprint, Harper Perennial Modern Thought, New Delhi, 2008, 213-265.
- Heidegger, Martin, «Metaphysics as History of Being», in Joan Stambaugh (trans.), *The End of Philosophy*, 1936. Reprint, Harper & Row Publishers, New York, 1973, 1-54.
- Heidegger, Martin, «On the Essence of Truth », in John Sallis (trans.), David Farrell Krell (ed.), *Basic Writings*, 1977. Reprint, Harper Perennial Modern Thought, New Delhi, 2008, 111-142.
- Heidegger, Martin, «Overcoming Metaphysics », in Joan Stambaugh (trans.), *The End of Philosophy*, Harper & Row Publisher, New York, 1973, 84-110.
- Heidegger, Martin, «The Age of the World Picture », in William Lovitt (trans.), *The Question Concerning Technology and Other Essays*, 1938. Reprint, Garland Publishing, New York, 1977, 115-154.
- Heidegger, Martin, «Time and Being », in Joan Stambaugh (trans.), *On Time and Being*, 1962. Reprint, Harper & Row Publishers, New York, 1972, 1-24.
- Heidegger, Martin, *Being and Time*. John Macquarrie and Edward Robinson (eds.), Oxford, Basil Blackwell, 1962.
- Heidegger, Martin, *Contributions to Philosophy (Of the Event)*, Richard Rojcewicz and Daniela

- Vallega-Neu (trans.), 1936-38. Reprint, Bloomington, IN, Indiana University Press, 2012.
- Heidegger, Martin, *Early Greek Thinking: The Dawn of Western Philosophy*, David Farrell Krell and Frank A. Capuzzi(trans.), 1943. Reprint, New York, Harper & Row Publishers, 1984.
- Heidegger, Martin, *Four Seminars*, Andrew J. Mitchell and François Raffoul (trans.), Bloomington & Indianapolis, Indiana University Press, 2003.
- Heidegger, Martin, *Kant and the Problem of Metaphysics*, Richard Taft. Fifth Edition (trans.), 1929. Reprint, Bloomington, Indiana University Press, 1997.
- Heidegger, Martin, *Nietzsche Vol I*, David Farrell Krell (trans.), 1961 Reprint, New York, Harper & Row Publishers, 1979.
- Magnus, Bernd, *Heidegger's Metahistory of Philosophy: Amor Fati, Being and Truth*, The Hague, Martinus Nijhoff, 1970.
- Mitchell, Andrew J., «Contamination, Essence, and Decomposition: Heidegger and Derrida», in David Pettigrew and François Raffoul (eds.), *French Interpretations of Heidegger: An Exceptional Reception*, State University of New York, Albany, 2008.
- Note, Nicole – Raúl Fornet-Betancout – Josef Estermann – Diederik Aerts (eds.), *Worldviews and Cultures: Philosophical Reflections from an Intercultural Perspective*, New York, Springer, 2009.
- Schrijvers, Joeri, «Marion, Levinas, and Heidegger on the Question Concerning Ontotheology», *Continental Philosophy Review*, 43 (2010) 207- 239.
- Surber, Jere Paul, *Culture and Critique: An Introduction to Critical Discourses of Cultural Studies*, Boulder, Co, Westview Press, 1998.
- Thomson, Iain, D. *Heidegger on Ontotheology: Technology and the Politics of Education* Cambridge, Cambridge University Press, 2005.
- Wrathall, Mark., A. *Heidegger and Unconcealment: Truth, Language, and History*, Cambridge, University Press, 2011.



**RECENSÓES / BOOK REVIEWS**



*As constituições perdidas de Aristóteles. Fragmentos perdidos das constituições e fragmentos históricos*, tradução de António de Castro Caeiro, Ed. Abysmo, Lisboa 2018; 122 pp.; ISBN .978-989-8688-78-1.

A publicação de fontes filosóficas gregas em tradução para português é ainda pouco expressiva, devendo, por isso, ser celebrada a tradução dos fragmentos subsistentes que testemunham um importante conjunto de obras perdidas de Aristóteles, para muitos o mais influente filósofo em toda a história da Filosofia. Mesmo quem não concorde, admitirá talvez que seja o segundo mais influente. É pelo menos indisputável que Aristóteles é o criador da Filosofia e mesmo das ciências como disciplinas e corpo de saber estruturado em campos de problematização (Ética, Política, Metafísica, Física, etc.) e só por isso seria o filósofo mais influente de sempre. Mesmo para aqueles que atribuam a primazia a Platão, o seu mestre durante cerca de 20 anos (de c. 368 a 347 a.C.), não deixa de ser relevante que Aristóteles o criticou com persistência e profundidade, talvez inultrapassada, depois de ter criado a sua própria escola em Atenas (c. 335). Por essas razões, qualquer fragmento de texto atribuído a Aristóteles tem um interesse que não pode ser negligenciado. É o que acontece com este volume que inclui os fragmentos subsistentes de uma grande coleção de *Constituições* de cidades-estado gregas, fossem elas metrópoles ou colónias.

Aristóteles nasceu há 2002 anos, em 384 a. C., em Estagira, e morreu em Cálcis, na vizinha ilha de Eubeia, em 322 a.C. Fundou e dirigiu em Atenas a sua própria escola, o Liceu, entre 335 e 322, ano em que se viu forçado a fugir de Atenas devido ao recrudescimento da opinião antimacedónia, após a morte de Alexandre o Grande. Este fim atribulado pode ter também contribuído para a dispersão da sua obra escrita, que tem ela mesma uma história extraordinária. Já em tempos recentes os eruditos identificaram um grupo de obras que Aristóteles escreveu quando ainda frequentava a Academia platónica, ou que escreveu para o exterior da sua própria escola (daí serem obras exotéricas), as quais se perderam todas ou são apenas conhecidas em fragmentos de extensão variável. Um outro grupo reúne cursos ou textos preparadas para circulação interna na escola (daí serem designadas esotéricas). Essas são as únicas que sobreviveram porque em 84 a.C., cerca de 250 anos após a sua morte, os papiros que as continham foram recuperados e em seguida reorganizados por Andrónico de Rodes. Seguindo uma classificação do saber que o próprio Aristóteles discute em várias das suas obras, deixando

como instrumento de discussão as obras de lógica, dividem-se as ciências em teóricas ou especulativas e em ciências práticas, sendo neste domínio, mais especificamente numa subdivisão, a política, que se incluem as obras perdidas cujos fragmentos são aqui traduzidos. A obra conhecida e transmitida de Aristóteles, o *corpus aristotelicum*, torná-lo-ão o mais influente filósofo de sempre. Durante quase 16 ou 17 séculos a filosofia foi fundamentalmente o comentário da obra de Aristóteles, nas 4 grandes línguas cultas e escritas do ocidente: o grego, o árabe, o latim e o hebraico.

A recuperação erudita do *corpus* ocorre nos séculos XIX e XX após um período de anamnese da obra aristotélica, entre o final do século XVII e o século XIX, que se seguiu ao auge de influência no período medieval e da segunda escolástica, em que essas obras de Aristóteles praticamente constituíram o plano de estudos das universidades europeias, desde a sua fundação no início do século XIII, até às reformas dos estudos e avanços em filosofia da natureza nos séculos XVII e XVIII.

Um intenso trabalho de recuperação da obra dos pensadores da antiguidade ocorre no século XIX pelo labor de filólogos eruditos, sobretudo alemães. O trabalho sobre a obra de Aristóteles tem a sua máxima expressão no movimento de regresso aos manuscritos que está na base da nova fixação e edição do *corpus* pela Academia de Berlin, realizada por Immanuel Bekker em quatro volumes publicados entre 1830 e 1831. Esses volumes oferecem a edição padrão, cuja paginação continua a ser de referência, apesar de para a quase totalidade das obras terem sido entretanto publicadas novas e melhores edições críticas. Publicado o *corpus* transmitido, os filólogos foram reencontrando o rasto das tais obras perdidas de Aristóteles, citadas aqui e ali por comentadores, lexicógrafos, gramáticos, geógrafos, médicos. Desse paciente trabalho resultou a publicação em 1870 do 5º volume da edição da Academia, que incluía uma secção editada por Valentin Rose com o título *Aristotelis qui ferebantur librorum fragmenta*: “Fragmentos dos livros que se considera que são de Aristóteles” (pp. 1474-1584, para os 629 fragmentos). Valentin Rose publicaria mais tarde uma edição revista e definitiva dos fragmentos, em volume também intitulado *Aristotelis qui ferebantur librorum fragmenta* (Teubneriana, Leipzig 1886, com 680 fragmentos). Esta é a edição usada nesta tradução, informação que falta na Introdução, que deveria incluir também alguma descrição das opções de tradução. É mencionada, mas não usada como texto base, a mais recente e monumental edição de Olof Gigon, *Aristotelis Opera*, Volumen III: *Librorum deperditorum fragmenta* (De Gruyter, Berlin 1987) que apresenta 148 constituições em ordenação alfabética (nas

pp. 580a-722b), embora para muitas delas não haja fragmentos, sendo os subsistentes renumerados de 473 a 722. Como António Caeiro sumariza, na edição Rose há 48 constituições atestadas, mais 17 no fragmento de Heraclides, sendo citadas outras 10 sem qualquer texto conhecido, portanto apenas 78 constituições (cf. p. 13 e n. 30).

A edição Rose colige os fragmentos de obras de Aristóteles de que não subsistiu o texto integral, mas são citadas na literatura grega, árabe ou latina. A edição de Gigon amplia o texto dos fragmentos para os integrar no seu contexto. Como é recordado nas páginas 9-10, no início da introdução, Rose não as considerava “obras perdidas de Aristóteles”, porque simplesmente considerava que não eram de Aristóteles, mas que, por razões diversas, lhe haviam sido atribuídas. A erudição aristotélica atual considera que, com exceções, essas obras perdidas e conhecidas de modo fragmentário e por citações em outros autores, são na sua maioria de Aristóteles ou, pelo menos, compiladas por discípulos para os trabalhos da Escola, como poderá ser o caso das *Constituições*.

Um grupo importante dos fragmentos editados por Rose dizia respeito a uma coleção de *Constituições* mencionadas nos catálogos antigos das obras de Aristóteles. Pouco depois da sua primeira edição dos fragmentos ocorreu a redescoberta mais ou menos fortuita de uma única das obras perdidas de Aristóteles não incluída na edição de Andrónico de Rodes: a *Constituição dos Atenienses*.

A *Constituição dos Atenienses* (Ἀθηναίων πολιτεία, *Athēnaion politeia*) foi redescoberta em dois testemunhos, primeiro em 1879 num fragmento de papiro de Oxyrhinchus (Berlin, Staatliche Museen zu Berlin - Preußischer Kulturbesitz, papyrus 5009, <http://berlpap.smb.museum/01577/> publicado em 1880) e em outro mais extenso em 4 rolos de papiro comprados no Egito em 1890, depois adquiridos para o Museu Britânico (agora Londres, British Library, papyrus 131 [http://www.bl.uk/manuscripts/FullDisplay.aspx?ref=Papyrus\\_131](http://www.bl.uk/manuscripts/FullDisplay.aspx?ref=Papyrus_131)) e pela primeira vez publicados em 1891. Esta versão contém o texto quase integral, a que parece faltar apenas o início. A descoberta desta *Constituição* permitiu confirmar, embora de forma parcial e para uma única obra, a existência do grupo de constituições até aí conhecidas apenas através da tradição indireta. Neste volume inclui-se então a tradução dos fragmentos das *Constituições* e de outros fragmentos associados.

O Professor António Castro Caeiro tem dedicado à tradução dos fragmentos de Aristóteles um aturado e persistente trabalho. Em 2014 publicou nas *Obras Completas de Aristóteles* (série em curso de publicação na Imprensa Nacional

sob a direção de António P. Mesquita) o volume *Fragments dos diálogos e obras exortativas*, onde estão recolhidos todos os textos subsistentes das que comprovadamente são as obras filosóficas mais antigas de Aristóteles, em geral escritas quando ainda frequentaria a Academia de Platão ou logo após a sua saída e que, por isso, são de primordial importância para o conhecimento da formação e evolução do seu pensamento. Essa não foi a primeira tradução de Aristóteles que publicou, pois em 2004 publicara na Quetzal a primeira tradução em Portugal da grandiosa *Ética a Nicómaco*, reeditada em 2009 e com reimpressões sucessivas. Além dessas, publicou em tradução do grego as *Odes píticas para os vencedores* de Píndaro, em 2006 na Prime books, e as *Odes Olímpicas*, também de Píndaro, em 2017 na Abysmo. Em 2014 publicou na Aletheia São Paulo: *apocalipse e conversão*, onde propõe uma interpretação filosófica das epístolas gregas de São Paulo. Antes de passarmos ao volume em análise, anote-se ainda sobre o tradutor que é doutor em Filosofia Antiga com a tese *A Areté como possibilidade extrema do Humano, fenomenologia da práxis em Platão e Aristóteles* (1998, publicada pela Imprensa Nacional em 2002), definida na Faculdade de Ciências Sociais e Humanas da Universidade Nova de Lisboa, onde é professor de Filosofia Antiga e de Filosofia Contemporânea.

O volume que agora publica inclui dois conjuntos de textos: 1) Os fragmentos sobre *As constituições de cidades estado*, fragmentos Rose 472-603 (pp. 19-725); 2) as constituições de Aristóteles nas *Constituições de Heraclides*, fragmento Rose 611 (pp. 79-92), outros textos correlatos, como o *Das disposições legais*, fragmentos Rose 612-614 (pp. 92-93) e os *Usos e costumes dos povos bárbaros*, fragmentos Rose 604-610 (pp. 93-96). Assim, embora com diferente ordenação, são publicados os fragmentos Rose 472-614. Por opção não foram traduzidos os fragmentos Rose 381-471, a *Constituição dos Atenenses*, porque têm edição na única das 158 constituições conhecida quase na íntegra e que tem publicação independente. Com a *Poética*, a *Constituição dos atenienses* é provavelmente a obra de Aristóteles com mais traduções em Portugal, por Nuno Machado Cruz em 1941, Antonino de Sousa e Flausino Torres em 1946, Delfim Leão em 2003. Acrescenta o tradutor que também não incluiu o frag. 184, de *Os económicos*, obra também já publicado na mesma coleção das Obras de Aristóteles na Imprensa Nacional em 2004, com tradução de Delfim Leão (o frag. 184 é a tradução latina do livro III de *Os económicos*, apenas conhecido através desta tradução). António Caeiro assumiu a judiciosa decisão de publicar a totalidade dos fragmentos das *Constituições* e não apenas uma seleção, como o fizeram Ross ou Barnes para as traduções das obras completas de Aristóteles em inglês, ou Pellegrin que as ignorou na tradução francesa das obras completas de

Aristóteles (Flammarion, Paris 2014).

Quanto ao conteúdo note-se que há uma imprecisão a pp. 11-12, onde se afirma que o volume também inclui a tradução de *As vitórias píticas* (frag. 615-617), *Acerca de ensinamento para a encenação de Tragédias* (frag. 618-630), e *Acerca da existência comum entre marido e mulher* (frag. 184). De facto no parágrafo seguinte é afirmado que as duas primeiras destas obras serão incluídas em volume a publicar proximamente com a tradução dos fragmentos sobre estética.

Dada a dimensão e complexidade da transmissão do *corpus aristotelicum*, os catálogos antigos das obras de Aristóteles são de primordial importância para identificar as obras genuínas e aferir das obras perdidas, as que não foram integradas na edição antiga de Andrónico de Rodes. Servem também como guia para as citações e atribuições que se encontram em autores antigos. Por essa razão, Valentin Rose começa justamente o volume de edição dos fragmentos (cf. ed. de 1870, pp. 1463-1473; ed. de 1886, pp. 3-22) com a publicação de três dos mais importantes catálogos antigos das obras de Aristóteles, cujas traduções foram com grande oportunidade incluídas por António Caeiro em apêndice a este volume: o de Diógenes Laércio (pp. 99-101), o de Hesíquio de Alexandria (pp. 102-104) e o de Ptolomeu o filósofo (pp. 105-106).

Esses catálogos ajudam a desembaraçar algumas das complexidades da reconstituição da compilação destas obras perdidas, também para o caso das *Constituições*. Diógenes Laércio (*Vidas dos filósofos ilustres*, VII.5.27; nº 143) menciona as «Constituições de 158 cidades estado em geral e em particular, as democráticas, oligárquicas, aristocráticas e tirânicas» (p. 101). Hesíquio de Alexandria, no número 131 do seu catálogo menciona as «Constituições de 158 Cidades Democráticas, Oligárquicas, Aristocráticas e Tirânicas» (p. 103), o que mostra que para os dois autores deve existir uma fonte comum, ou esse poderia ser mesmo o título com o qual a obra circulou. Ptolomeu, o filósofo, é mais lacónico e no número 81 menciona apenas «Constituições, 161 livros» (p. 105). Já a *Vida de Aristóteles*, menciona 250 constituições, número que vários comentadores antigos retomam (cf. p. 12, n. 26). Desde as fontes antigas há, portanto, alguma incerteza quanto ao número total de *Constituições* recolhidas: 158, 161, 250. Os fragmentos atestam 48 constituições, mais 17 são citadas no excerto de Heraclides e Rose adiciona outras 10 sem excertos que lhes correspondam, todas enumeradas em nota da Introdução (cf. p. 13 e nota 30).

Alguns autores, entre eles Rose, consideram que estas *Constituições* não teriam sido escritas ou compiladas por Aristóteles, mas pelos seus discípulos.

O certo é que desde a Antiguidade circularam como de Aristóteles, pois nestes fragmentos, de diferentes autores, o seu nome é referido de modo recorrente: «Aristóteles afirma na Constituição dos Eginetas» (frag. 472), «Que os Léleges eram nómadas (...) revelam-no as constituições de Aristóteles» (frag. 473), «Na Constituição dos Acanartes, Aristóteles afirma» (frag. 474), apenas para citar os três primeiros excertos. As mesmas fórmulas repetem-se, o que não deixa margem para dúvidas sobre a atribuição autoral pelos escritores antigos, apesar daqueles que também duvidam da autoria aristotélica e que Rose aduz (cf. ed. 1886, pp. 258-260). Dada a quantidade e a vastidão geográfica coberta, a recolha deve ter envolvido discípulos, provavelmente para servir como suporte documental e material de discussão, de que Aristóteles beneficiou para a obra com o mesmo título, *Politeia*, a *Política*, em cujos livros IV a VI reflete sobre as diferentes formas de governo da cidade e suas modificações. Esses livros apoiam-se num preciso conhecimento das diferentes práticas e formas políticas existentes nas cidades gregas. Se as *Constituições* foram recolhidas para preparar esta parte da *Política*, obra que na sua versão final deve datar de 330-323, então deveriam ser também do período final da obra de Aristóteles, se deixarmos de lado teses mais radicais como as que atribuem o texto das obras atribuídas a Aristóteles a uma reorganização profunda realizada pelo seu companheiro e discípulo Teofrasto entre 320 e 300.

Na *Política*, Aristóteles considera que a πολιτεία, constituição, ou administração da cidade, ou regime de governo, como preferem os tradutores a seguir citados, «resulta de um certo modo de ordenar os habitantes da cidade» (Aristóteles, *Política*, III.1, 1274b35; trad. A. C. Amaral – C.C. Gomes, Ed. Vega, Lisboa 1998, p. 185). O título dado à recolha em análise é Πολιτεῖαι, *Politeiai*, sendo traduzido por *Constituições* (e não Política ou Políticas), ao contrário do título da obra de Aristóteles Πολιτικά, *Politiká*, traduzido por *Política*, mas que deveria ser *Políticas*, no plural. Já Πολιτεία, *Politeia*, que titula a obra de Platão, foi no Renascimento traduzida para latim como *Res Publica* e, por isso, a conhecemos como *República*. Os múltiplos sentidos da palavra justificam as três formas principais com que foi vertida para latim; o simples decalque em latim deu *Politica*, *Política*, como na tradução do título da obra de Aristóteles para latim no século XIII, a tradução por homonímia deu *Res publica*, *República*, como na tradução do título da obra de Platão para latim; e deu ainda *Constitutiones*, *Constituições*, como na tradução do título destas obras.

Conhecer um vasto conjunto de obras (ou uma obra vasta) apenas por fragmentos acarreta as suas dificuldades. O conhecimento de um autor ou

de uma obra por fragmentos suscita múltiplos problemas de interpretação, mas também de ordenação e de reconstituição. Recordemos que também a filosofia pré-platónica é conhecida exclusivamente por fragmentos e testemunhos indiretos (para uma edição recente ver A. Laks & G.M. Most, eds., *Early Greek Philosophy*, 9 vol., Loeb Classical Library, Harvard 2016), o mesmo acontecendo para a maioria das escolas filosóficas helénicas, cétricos, epicuristas e estóicos. Desse extenso período da formação da filosofia, apenas são conhecidas na íntegra obras de Platão e de Aristóteles. Por essas razões, os helenistas têm-se debruçado amplamente sobre as questões metodológicas suscitadas pela recolha e interpretação de fragmentos (cf. G.W. Most, ed., *Collecting Fragments. Fragmente Sammeln*, Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen 1997, em particular as reflexões de A.C. Dionisotti, «On fragments in classical scholarship», pp. 1-33, e de F. Montanari, «The fragments of hellenistic scholarship», ibidem, pp. 237-272). Os mesmos problemas podem ser colocados a propósito destes fragmentos.

A *Constituição dos Atenieneses*, por ser conhecida (quase) na íntegra, oferece uma chave de leitura para as que são conhecidas apenas por breves fragmentos. O mesmo género de informação deveria estar recolhida em todas as outras 157 constituições, que os fragmentos não nos permitem conhecer de modo detalhado. A sua estrutura é organizada e tem um estilo claro, ao contrário de quase todas as outras obras conhecidas de Aristóteles, muito técnicas e muitas vezes sem uma estrutura planificada, mais uma agregação factícia de materiais dispersos, até com repetições. Teriam sido, portanto, preparadas com cuidado ou para difusão fora da escola, o que explica também a grande diversidade de autores que as citam e a partir das quais Valentin Rose compilou os fragmentos.

Numa parte dos fragmentos, Aristóteles é citado de forma indireta, alusiva ou glosada. Para um dos poucos casos de citação direta ver o frag. 549, sobre a constituição dos Massaliotas. Nestas citações o que subsistiu foi filtrado pelos interesses dos autores que citam, e são interesses muito diversificados, geralmente centrados em vocábulos, objetos, provérbios, datas, feitos de deuses, origem de povos, acidentes geográficos, guerras, fundação de cidades, instituições das cidades, o recurso a oráculos para o governo da cidade, casamento e família, rituais, personagens históricas ou míticas, acontecimentos, hábitos sociais, costumes, vidas de cidadãos ilustres, injustiças célebres, inimizades ou alianças entre povos, afinal tudo o que faz uma cidade e as suas formas de vida. São capturas esparsas e de pormenor, em alguns casos com versões paralelas, com dupla ou tripla, ou mesmo sêxtupla

proveniência, como nos frag. 570 e 571, daí a importância de ser dada a fonte de cada fragmento, aparte alguma exceção por lapso (cf. frag. 485, 495).

A matéria estritamente política, na concepção moderna do termo, sobre sistemas de governo ou outras formas de autoridade na cidade, mereceu pouco interesse aos que citaram as *Constituições* e não se encontra em muitos fragmentos. Mesmo assim muitos fragmentos recolhem interessantes descrições de instituições ou processos jurídico-políticas sobre diversas cidades-estado, que não se encontram em outras fontes.

Se essa informação interessa menos à história política, tem um enorme interesse para o contacto com a língua e para o conhecimento das formas de vida e da cultura gregas, ou o modo como avaliavam hábitos e formas de vida que ora podem parecer comuns a muitas cidades, ou elegantes e merecedoras de imitação, ou bizarras, ou demasiado idiossincráticas. Os exemplos são diversificados: sobre o Minotauro (frag. 485), ou a criptografia militar e a proteção dos contratos entre os itacenses (frag. 509), ou a descrição da *krypteia* dos lacedemónios (frag. 538), ou o assassinato e inumação de Hesíodo (frag. 565d), ou as variações sobre um provérbio dos Sâmios (frag. 571), ou o beijo na boca entre as mulheres em Itália, aliás relacionado com a fundação do Lazio / Roma em *Dos costumes dos povos bárbaros* (frag. 609b, p. 95), para dar apenas alguns casos da diversidade do que se encontra nos fragmentos.

E são esses, por vezes saborosíssimos, pormenores etnográficos, históricos ou literários que a tradução de António Caeiro nos oferece com mestria, para além de ter contribuído com um bom número de palavras que teve que criar por decalque sobre o grego (sobre instituições, objetos, moedas, etc.), por não existirem em português, embora haja a assinalar um caso em que dois povos-cidades diferentes, os *Keíon* e os *Kíanon*, sejam ambos designados como *Cianos* (cf. frag. 511 e 514). Há uma poética própria do fragmento, no que sugere, na abertura com que suspende as interpretações, na manifestação de um contexto que apenas podemos conjecturar e que António Caeiro sempre procura preservar na transmissão de um sentido completo que torna os fragmentos legíveis e restitui a cada um deles um interesse próprio. A este propósito, ressalvem-se algumas gralhas que não prejudicam a inteligência do texto e facilmente poderão ser corrigidas em próxima reedição.

Como foi atrás referido, na p. 12 da introdução é anunciada a próxima publicação de um volume com os fragmentos de obras perdidas sobre estética e onde se incluirão: *As vitórias píticas* (fragmentos 615-617) e *Acerca de ensinamentos para a encenação de tragédias* (fragmentos 618-650) e na n. 2, p. 10, é anunciada também a publicação dos fragmentos das obras científicas

RECENSÕES

e sobre poesia, nesta mesma editora. Esperamos com curiosidade e grande interesse a próxima publicação desses trabalhos de António Caeiro, com a tradução portuguesa de mais duas coleções de fragmentos de Aristóteles.

José Meirinhos  
Departamento de Filosofia. Instituto de Filosofia  
Universidade do Porto

Suarez-Nani, T. – O. Ribordy – A. Petagine (org.), *Lieu, espace, mouvement: physique, métaphysique et cosmologie (XIIe-XVIIe siècles): actes du Colloque International Université de Fribourg (Suisse), 12-14 mars 2015*, (Textes et Études du Moyen Âge, 86) Fédération Internationale des Instituts d'Études Médiévales, Barcelona-Roma 2017; 318 pp.; ISBN: 978-2-503-57552-0.

El estudio de las cuestiones físicas medievales sobre el lugar, el espacio y el movimiento, poseen una tradición que se remonta al siglo pasado con los estudios de Duhem, Maier, Clagget y Murdoch. Esta generación de investigadores enfocó sus estudios en el lenguaje categorial de las relaciones espaciales, la cantidad, y la descripción geométrica de la naturaleza, en cuestiones que aparentemente estaban alejadas del conocimiento del mundo físico. El énfasis en estos tópicos se debe a la recepción medieval de los textos aristotélicos acerca de las condiciones que explican el cambio respecto a los objetos naturales, lo que implicó un gran desafío para el pensamiento medieval que se vio obligado a insertar el vocabulario categorial que describe los fenómenos físicos en cuestiones puramente teológicas, lo que podemos observar en los capítulos escritos por L. Valente, A. Lamy, C. Panti, A. Rodolfi, y T. Suarez-Nani.

Estos capítulos están precedidos por el estudio que V. Cordonier dedica a Alejandro de Afrodísia. Quizá esta contribución posee este lugar por una elección histórica, aunque, pienso que se debe a la descripción de un problema muy cercano a los medievales: la descripción de las limitaciones de la noción aristotélica de cualidad cuando esta se transmite de manera remota. Se trata de la cuestión acerca del modo en que el calor mantiene sus características al ser tratado como un objeto móvil que, partiendo desde el sol, debe atravesar las esferas de los elementos para alcanzar la tierra. La cuestión es si, según la definición de movimiento aristotélico y la concepción del lugar como el límite bidimensional que contiene los objetos, una cualidad mantiene sus características, ya que al desplazarse pasa por otros puntos intermedios, cambiando de lugar, y debe ser “empujada” para conservar su carga dinámica. Por tanto, si el calor del sol es una cualidad generada de forma remota, con un movimiento impreso ¿Posee variaciones? O qué ocurre en los lugares por los que transita, y cómo es recibida por el objeto en el que termina su movimiento.

Este capítulo justifica en gran medida los siguientes que estudian los límites de las nociones aristotélicas en cuestiones ajenas a su contexto intelectual, por ejemplo, cuando se pregunta por la ubiuidad divina, la

carencia de distancia en los movimientos angélicos, las relaciones espaciales entre la divinidad y los ángeles, o las distintas tipologías de lugar de acuerdo con la jerarquía de las inteligencias. En cada uno de estos complejos asuntos los autores medievales se ven en la necesidad de reformular el lenguaje categorial aristotélico para adaptar sus explicaciones teológicas al mundo físico en el que se ha configurado. De esta manera, autores como Pedro Lombardo o Hugo de San Víctor, deben formular alternativas que expliquen el modo en que la divinidad posee un lugar en el mundo sin que esta quede privada de su esencia trascendente y supernatural. Algo semejante sucede con las relaciones espaciales de las inteligencias superiores, como los ángeles, a las que se atribuye un lugar sin que las limitaciones del espacio y la corporalidad resten operatividad a sus intervenciones en el mundo. Se observa aquí un punto de vista negativo frente a la categorización física, ya que se puede atribuir a los ángeles un lugar, un contacto dinámico con los cuerpos, o la significación de una distancia, aunque estas categorizaciones no hacen parte de los atributos que estas inteligencias poseen esencialmente. Aunque esta negatividad es descriptiva para los ángeles, en el caso de la divinidad se torna relativa, ya que la ubiquidad divina o la situación espacial de los cuerpos al final de los tiempos no puede ser significada por la definición del lugar, ni de cuerpo. Se requiere un modo de comprensión adicional para negativizar las nociones aristotélicas de espacio y de lugar, aplicadas a los entes teológicos, Petagine prefiere denominar a esta negatividad: *incommensurabilité*.

Esta *incommensurabilité* de las categorías aristotélicas en materia teológica parece transmitirse al modo de abordar las nociones de lugar, de velocidad, o las direcciones espaciales, las cantidades discretas, y el infinito, durante el siglo XIV-XVI. De estas nociones se ocupan los capítulos de A. Petagine, J. Biard, C. Trifogli, J. Celeyrette, A. Robert, E. D. Sylla, E. Mehl, O. Ribordy. Sobre todo, se intenta rastrear las formulaciones acerca de la especificidad de estos conceptos físicos. La *ratio loci* que representa la exposición razonada de las complejas y ambiguas definiciones aristotélicas acerca del concepto lugar, parece contagiarse a estas nociones (*positio, motus, velocitas, y quantitas*). Es notable la irrupción de otro lenguaje, además del categorial, en la descripción de estos conceptos físicos, y con esto me refiero a la tradición matemático-geométrica que ofrece a la exposición acerca de la *ratio* del movimiento o la velocidad, otra manera de pensar estas alteraciones físicas. En el caso de las direcciones, la determinación de las posiciones circunscritas a una esfera en la cual las posiciones son marcadas por un punto perpendicular respecto a la situación de los polos, altera la forma en que se describen las posiciones de un

objeto estático frente a otro que cambia de posición. En el caso de la esfera son las determinaciones geométricas las que definen la situación de los objetos, por lo tanto, no es necesario establecer una diferencia entre los objetos que se desplazan respecto a otro, puesto que ambos comparten un espacio homogéneo. Otras formas de introducción del lenguaje matemático lo hallamos en la descripción de las partes discretas de la materia en la que se obvia el contacto entre las superficies de las partes simples para explicar la relación entre estas partes simples como si se tratara de la sucesión generativa de puntos, tal como una serie numérica. Esta sucesión de puntos y sus relaciones, a su vez generan las líneas, las superficies, y los sólidos tridimensionales. Este comportamiento de los puntos-numéricos tiene por detrás la noción de movimiento sucesivo, también aplicable a la diferencia entre distintos cambios físicos los cuales no requieren ser descritos en términos categoriales, sino como una mera sucesión de estados numerables y a la vez diferenciados. La posibilidad de la numeración de estados conlleva una noción de cuantificación como en el caso de las distintas proporciones que generan los cambios de velocidad. Este asunto nos lleva a un problema colateral y es la posibilidad de formular estados de variación de una cualidad que son meros experimentos mentales. En este caso, no son los ejemplos extractados de la recepción de los textos aristotélicos los que sirven de base a la descripción de las variaciones del movimiento que hipotéticamente podría prolongarse al infinito, ya que esto procede de las *ymaginationes mathematice*. Este tipo de significados complejos (*complexe significabilia*) son otra forma de resolver la *incommensurabilité*, citada antes, lo que sucede con la noción enriquecida de espacio aplicada por Oresme a la tridimensionalidad corporal, al espacio infinito que está después de las esferas, o al espacio geométrico.

Las consecuencias de esta forma de tratar las nociones físicas como significados complejos, en algunos casos relacionados con la “imaginación” de los matemáticos e inconmensurables respecto a las entidades teológicas, pueden verse en los procesos de substitución de las nociones aristotélicas por otras que responden a estas características, como el paso al universo abierto e infinito enunciada por Koyré. Esta posible substitución contrasta con el esfuerzo de Suarez por vencer la *incommensurabilité* por medio de un recuento del tratamiento medieval de la noción de lugar con el fin de proponer otro concepto, aún más complejo, el de *ubi intrinsecum*.

José Higuera Rubio  
Investigador. Instituto de Filosofia da U.P.

João Machado Vaz, *Schizophrenia, Minkowski, & Bergsonism*, (MLAG Discussion Papers) Faculdade de Letras da Universidade do Porto, Porto 2018; 311 p.; ISBN 978-989-54030-0-4.

Homens que são como lugares mal situados  
Homens que são como casas saqueadas  
Que são como sítios fora dos mapas

Daniel Faria

Face a face com Eugène Minkowski, depois da leitura de *Schizophrenia, Minkowski, & Bergsonism* de João Machado Vaz, demoram-se algumas questões. O que nos resta face à inconsistência do método, à negligência da *res extensa* e à subsunção da memória à *massa do esquecido*? O que nos resta face à insistência na amputação dos contributos da fisiologia, da biologia e da psicologia na tentativa de modesta aproximação à incomensurabilidade do humano? Será viável uma compatibilidade concetual entre, por um lado, a busca pela *forma*, na senda do sentido husserliano da necessidade de darmos conta das estruturas da consciência nas quais os objetos se dão e significam e, por outro lado, a busca da ação ética à luz da *simpatia* universal de Max Scheler? Ou estaremos, pelo contrário, na queda em direção a considerações parafenomenológicas, aquando da tentativa de descrição das experiências subjetivas relativas a perturbações de ordem mental do sujeito?

A irredutibilidade do psicopatológico ao nosográfico, ou seja, a busca pelo humano, cuja razão sofreu uma investida, está presente, tanto no inquérito de ordem filosófica e clínica de E. Minkowski, como no texto de João M. Vaz nas críticas tecidas a Minkowski relativas a incongruências metodológicas, neste caso, no seu uso do método fenomenológico, a par de uma abordagem de caráter impressionista da filosofia que, contudo, de acordo com João M. Vaz, não invalida a contribuição de Minkowski para os estudos de psicopatologia fenomenológica, mais precisamente, a sua teorização sobre a essência da esquizofrenia, o *trouble générateur*, que aqui consiste na perda de contacto vital com a realidade – desarmonia do ciclo do *élan personnel* – e no conseqüente déficit pragmático por parte do paciente. Em sequência, torna-se importante referir a influência da *Lebensphilosophie* de Henri Bergson no pensamento de E. Minkowski, em particular o conceito de *élan vital*, o qual comporta uma ontologia do movimento da vida e da matéria em constante evolução e criação, dividindo-se em inteligência e intuição numa

interação harmoniosa. O élan vital, enquanto modo existencial, é central para Minkowski na caracterização da esquizofrenia enquanto processo que reflete a perda desse contacto vital por parte do paciente, ou seja, da essência da vida e de direcionamento ao futuro, que se deseja em fluxo constante, permitindo a orientação do sujeito na realidade e no seu contacto com o ambiente em permanente devir – *devenir*. De facto, no sujeito saudável, o contacto a nível subjetivo e intersubjetivo pressupõe a presença de um ritmo em uníssono, partilhável, sincrónico e sempre dinâmico, remissivo às noções de esquizoidia e sintonia de E. Bleuler e que enformam o pensamento de Minkowski, sendo que, nestes moldes, a esquizofrenia apresentar-se-ia como dessincronização, ruído e perda da orientação em relação ao futuro. Contudo, de acordo com João M. Vaz, a aproximação de Minkowski a H. Bergson é problemática, pois Minkowski exclui a memória da sua noção de contacto vital e de tempo vivido, ou seja, tempo-qualidade, fazendo emergir a seguinte questão: como pode a estrutura temporal da consciência ser independente da memória ou de qualquer outra função psicológica? De acordo com João M. Vaz, a decisão de Minkowski em não considerar a teoria da memória de Bergson fá-lo correr o risco de cair em inconsistências internas, no que diz respeito à constituição da natureza temporal da consciência, levando, como refere o autor, à desnaturalização da *Lebensphilosophie* de H. Bergson. Minkowski opta, assim, por desenvolver a sua fenomenologia do tempo ao abrigo da noção de intuição da sucessão que nos dá a ideia de continuidade, atribuindo um papel central ao futuro em detrimento do passado nas suas considerações sobre o tempo vivido. Por outro lado, não podemos esquecer que H. Bergson pensa a subjetividade humana, tendo o corpo como mediador entre Eu e mundo, ao passo que Minkowski, na sua teorização sobre o espaço vivido, descarta o corpo e a experiência do espaço real quase na sua totalidade. Contudo, se os dados senso-motores são colocados em segundo plano e o espaço vivido não é experimentado por meios sensoriais, dada a relutância de Minkowski em aceitar as contribuições da psicologia e da fisiologia, como João M. Vaz salienta, tal noção de espacialidade pouco depende da própria experiência do espaço real, o que aliado às considerações tecidas sobre a natureza temporal da consciência, igualmente desprovida do papel da memória, deixa Minkowski nas cercanias do solipsismo. É neste momento que chegamos a uma encruzilhada no entendimento do pensamento de Minkowski que, de acordo com João M. Vaz, só se desnoda com uma abordagem histórica que vá para além de uma análise exclusiva dos pressupostos filosóficos do autor e, para tal, recorreremos à influência da visão das essências de Husserl e da *simpatia* e *fellow-feeling* em

Max Scheler no pensamento de Minkowski, como nos são apresentadas por João M. Vaz.

O inquérito desenvolvido por Minkowski à psicopatologia e fenomenologia da esquizofrenia tem por base uma abordagem eidética do mental, ou seja, e na senda da fenomenologia husserliana, a procura do fenómeno puro, o *ver puro* que se obtém por meio da redução fenomenológica para a determinação de tudo o que é imanente, aí alcançando a objetividade das essências enquanto dados absolutos. Cabe assim à fenomenologia, por via da pura intuição, dar conta das estruturas *a priori* da consciência, o que para Minkowski se traduz nos aspetos estruturais da doença mental, ou seja, como refere João M. Vaz, para Minkowski a psicopatologia é uma visão das essências, é a procura da forma que subjaz às perturbações do paciente, sendo que estas perturbações são, como refere Minkowski, fenómenos essenciais da existência no fio da navalha da perda e do sofrimento, sendo que tal remete inevitavelmente para a sua postura ético-humanista, perpassada pela busca da ação ética à luz da simpatia universal de Scheler. Tal ajuda-nos à elucidação respeitante à predominância do futuro, a par das considerações sobre o carácter intangível e transversal do bem no pensamento de Minkowski. Ainda voltando a Husserl, e às suas noções de *expressão* e *significação*, João M. Vaz ressalta o paralelismo estabelecido por Minkowski entre as duas noções husserlianas e a relação respetiva entre sintomas e patologia, sendo que os *atos que preenchem a significação*, enquanto atos fenomenológicos constituintes do objeto, são os que interessam a Minkowski, pois fazem emergir a natureza da patologia e permitem ir para além da sintomatologia manifesta. Podemos ilustrar este paralelismo com o seu diagnóstico por penetração e a procura da essência da psicopatologia envolvendo, ao mesmo tempo, a relação de simpatia – *flow of sympathy* – com o paciente, o que nos permite ir ao reencontro da noção de défice pragmático, acima referida, em paralelo com a asserção de Minkowski – *Eu sei tudo sobre ele* – que se contrapõe ao *desconhecido*, enquanto essência do humano e que alimenta a empatia e o mútuo entendimento para lá das fronteiras de tudo o que é inteligível ou finito. Ou seja, descodificar alguém na totalidade é esbarrar no limite que mina a essência do humano e que Minkowski ilustra com o desaparecimento da privacidade e da complexidade do mental, quando descreve um dos seus casos clínicos. É a riqueza do *desconhecido* do Outro que alimenta a relação interpessoal. Assim, a total penetração na personalidade do indivíduo é constatação do seu empobrecimento e a abertura de uma brecha na esfera interpessoal, na qual o clínico percebe a emergência do nada que progressivamente engole o sujeito preso na sua hiperracionalidade,

arrancando-o ao élan vital. Assim, em contraponto, compreendemos a presença de um reduto insondável que subjaz à incomensurabilidade do humano e que, de acordo com Minkowski, é incapturável pelas ciências empíricas. De facto, como refere João M. Vaz, a escolha da abordagem eidética por Minkowski constitui a sua tentativa de, pondo em evidência a natureza da patologia, devolver ao paciente a sua incomensurabilidade e tal encerra não só toda a personalidade do sujeito como a sua intersubjetividade. No equacionamento histórico que nos é oferecido por João M. Vaz, compreendemos a necessidade de ir para além da análise estrita do método fenomenológico desenvolvido por Minkowski e incluir a sua perspetiva relativa aos limites da ciência e dos perigos da instrumentalização via tecnologia, a par da sua demanda pelo ético que, embora transbordando as fronteiras da fenomenologia, não deixa de colocar em primeiro plano a *pessoa* mal situada por ação da doença mental. De facto, tal excesso por parte de Minkowski justifica-se na sua abordagem de pendor antropológico à própria fenomenologia, acabando por comportar uma metafísica da moral que perpassa a sua fenomenologia do tempo. Em última instância, e tendo em consideração o inquérito rigoroso que nos oferece João M. Vaz, apesar de possíveis incoerências metodológicas e mesmo conceituais no seu pensamento, E. Minkowski deixa-nos, contudo, a porta aberta a futuros inquéritos relativos à procura do *eidós* das psicopatologias à luz do método fenomenológico, vivamente em busca dos trilhos espiralados dos anjos brancos, ecoando a assertiva exclamação de Louis Lambert do romance homónimo de Honoré de Balzac: «Penser, c'est voir!».

Susana Oliveira  
Mestrado em Filosofia. FLUP

Kind, Amy (ed.), *The Routledge Handbook of Philosophy of Imagination*, Routledge, New York & Oxford 2016; 481pp.; ISBN 978-0-415-73948-1 (hbk), 978-1-315-65790-5 (ebk).

*The Routledge Handbook of Philosophy of Imagination* tem edição de Amy Kind, professora de Filosofia no Claremont McKenna College (EUA) nas áreas de filosofia da mente e metafísica, mas com um interesse particular, e extenso trabalho, em questões relacionadas com a imaginação e com a consciência fenomenológica, tendo já antes editado o volume 6 da *History of the Philosophy of Mind*, dedicado à filosofia da mente nos séculos XX e XXI. Com Peter Kung edita a coleção *Knowledge Through Imagination*.

O *Handbook* está dividido em seis partes pelas quais se distribuem trinta e quatro estudos. Cada parte é dedicada a diferentes características ou dimensões da faculdade imaginativa. Na Introdução (pp. 1-11) Amy Kind enumera as áreas da Filosofia nas quais a imaginação se vê implicada. A discussão do tema está maioritariamente assente em áreas como a filosofia da mente, a estética e a psicologia moral, mas não deixa de se estender, entre outras, à matemática, à filosofia da ciência e à epistemologia. Kind considera, porém, que a questão acerca da imaginação e da sua natureza, está insuficientemente respondida, e que nem existe consenso no que se refere a uma definição. A imaginação comporta tantas dimensões, tantos géneros de ação, que é difícil perceber quais lhe pertencem de facto, e quais terão de ser excluídas ou corrigidas. Por essa mesma razão a autora não é a única nesta edição a citar Kendall Walton para sublinhar a necessidade, e também a dificuldade, de apontar o que há de comum entre os tipos de imaginação, uma vez que aquilo em que diferem é mais claro e, por isso, mais discutido. Torna-se importante, como faz Kind nesta introdução, situar o leitor na discussão contemporânea, enumerando os pontos acerca dos quais existe maior consenso e mapeando as taxonomias existentes. Existem quatro pontos acerca dos quais, a maioria dos pensadores estão de acordo: 1) nem todo o uso do termo *imaginar* se refere a uma ação da imaginação; 2) imaginação é um tipo de estado mental primitivo e, por isso, não é redutível a outro; 3) imaginar tem conteúdo intencional; 4) a imaginação não é, na sua constituição, constrangida pela verdade. A imaginação pode ser denominada como imaginação sensorial (*sensory* ou *imagistic imagination*), quando se fala de ver, ouvir ou cheirar dentro da própria mente, ou seja, quando se fala em experiências sensoriais internas. Imaginação proposicional (*Attitudinal* ou *propositional imagination*) é o que se dá quando o sujeito

demonstra uma atitude ou constrói proposições que se referem ao objeto ou circunstância imaginada, como, por exemplo, esperar que uma situação imaginada possa acontecer no futuro. Por sua vez, imaginação experiencial (*experiential imagination*) tem a ver com situações de simulação de emoções: «eu imagino que tenho medo das alturas, mas não tenho na verdade»; ou «eu imagino que estou a ver um gato, mas na verdade não estou». Estes três tipos de imaginação reúnem-se por vezes, construindo um tipo particular de ação. A essa reunião dá-se o nome de imaginação construtiva (*constructive imagination*), e acontece quando alguém lê uma obra de ficção, por exemplo. Existem outras maneiras de categorizar a imaginação. Kind refere a de Gregory Currie, imaginação criativa (*creative imagination*) e imaginação recreativa (*recreative imagination*) e a de Descartes, que assume a imaginação como naturalmente imagística. A autora refere também, nesse sentido de mapeamento, os vários tipos de uso que o sujeito faz da capacidade mental, e divide-as em dois grupos principais: usos transcendentais (*transcendent uses*) e usos instrucionais (*instructional uses*). Dentro dos usos transcendentais estão os jogos de “faz de conta”, naturais na infância; os sonhos que decorrem durante o sono; as interações com obras de arte literatura, música, pinturas, e na produção de mundos ficcionais, onde se poderá incluir também a música. No campo dos usos com fim instrutivo encontram-se a aptidão e liberdade para explorar possibilidades, definir estratégias antes de as implementar, e por isso, um uso muito ligado à aprendizagem e à compreensão de modelos teóricos, como no caso da física; enquanto guia epistemológico, no que concerne à sua relação com a possibilidade e com a capacidade de conceber também impossibilidades; e na capacidade de resolver problemas de nível prático, uma vez que também outros animais utilizam a imaginação para o mesmo fim. Outro uso muito discutido é o *mindreading*, traduzido à letra será “leitura da mente”, ou a capacidade de o sujeito se posicionar no lugar do outro, e que se torna possível pela projeção imaginativa (*imaginative projection*).

A parte I propõe uma retrospectiva histórica, que deve também ser entendida como um ponto de partida. É um conjunto de estudos sobre filósofos consagrados: Aristóteles, Descartes, David Hume, Immanuel Kant, Husserl, Jean-Paul Sartre. Estes estudos são essencialmente exposições e interpretações contemporâneas sobre as respetivas conceções de imaginação e sua influência, mas, em alguns, esse contributo para o debate atual não é tão evidente. Ao contrário das restantes partes do livro, que se concentram em características ou funções da capacidade imaginativa, ou da sua relação com campos disciplinares, esta parte, por se referir a autores consagrados, está

direcionada para uma teorização da natureza da imaginação e para traçar um quadro general mais abrangente, numa perspectiva diacrónica. Sobre Aristóteles, Deborah K.W. Modrak (pp. 15-26) defende que a *fantasia*, imaginação aristotélica, reproduz conteúdo percetivo, *fantasmas*, i.e., imagens mentais ou um tipo de experiência sensorial distinta da percepção. A imaginação é um veículo de objetos a conhecer, as imagens são conceptualizadas pelo ato de pensar. Por essas razões é uma capacidade muito mais próxima à percepção do que ao pensamento. A imaginação segundo Descartes, descrita por Dennis L. Sepper (pp. 27-39), é revolucionária porque combina o “filosofar” com uma nova prática imaginativa e essencial à matemática e à ciência, numa primeira fase. Numa segunda fase, a imaginação eclipsa-se e deixa alguns dos precursores do pensamento cartesiano interpretar a concepção de Descartes enquanto defensora da “inutilidade” da imaginação. Fabian Dorsch (pp. 40-54) expõe a concepção humeana sobre a natureza e funções da imaginação, considerando que continua a ser influente na Filosofia contemporânea em questões como o conhecimento modal e a resistência imaginativa e relaciona-a com posições neo-humeanas sobre a natureza da percepção, memória episódica, experiência imaginativa. Samantha Matherne (pp. 55-69) expõe a concepção de Kant da faculdade da imaginação juntamente com as dimensões moral e estética. É descrita como faculdade responsável pela representação dos fenómenos, objetos sensíveis, ausentes à intuição, em virtude de se tornarem objetos inteligíveis pela razão. É também responsável pela sintetização e representação de conceitos, e pelo esquematismo, princípio pelo qual é possível a formação da imagem mental. Husserl, segundo Julia Jansen (pp. 69-81), direciona o seu estudo para uma imaginação de carácter transcendental e de natureza anti-representacionalista. Na concepção sartriana, exposta por Robert Hopkins (pp. 82-93), a imaginação é central para a vida mental, corresponde a estar consciente de algo e admite um estado mental de quase observação (*quasi-observation*), apresentando as coisas da imaginação enquanto irrealis.

A parte II é dedicada às discussões contemporâneas sobre a imaginação. Começa com uma descrição e exploração do conceito de imagem mental (*mental imagery*) e a relação deste tipo de estado mental com a faculdade imaginativa, em capítulo da autoria de Dominic Gregory (pp. 97-110). A questão fundamental deste tópico é se é possível haver imaginações não-imagísticas (*nonimagistic imaginings*), ou melhor: se as imagens são essenciais à imaginação. A relação entre imaginação e construção de crenças é explorada por Neil Sinhababu (pp. 111-123), que pretende reforçar a ideia de que são estados mentais totalmente distintos, apresentando não só

essa abordagem, como aquela que defende que existem estados intermédios entre crença e imaginação, focando-se na imaginação proposicional. Bence Nanay (pp. 124-134), mostra as diferenças e semelhanças entre percepção e imaginação; de seguida discute duas formas possíveis da capacidade mental interagir com a percetiva, demonstrando que de alguma forma a imaginação é necessária à percepção. Em *Imagination and Memory* Dorothea Debus (pp. 135-148) explora as semelhanças e ligações entre memória recolectora (*recollective memory*) e imaginação sensorial (*sensory imagining*). Sugere que ambas ocorrem normalmente em contextos que pertencem a outros estados mentais e que as memórias são constituídas por uma propriedade relacional que não está presente nas imaginações sensoriais. Debate a questão das memórias falsas e defende que estas não deveriam ser tidas como memórias mas como fenómenos de natureza imaginativa; e discute ainda a questão da viagem temporal mental, e como é que a imaginação pode estar envolvida no processo. Jonathan Jenkins Ichikawa (pp. 149-162) é autor do capítulo sobre a natureza do sonho e a alucinação onde discute como a imaginação poderá estar presente nesses estados mentais, fazendo uma revisão do debate entre dois modelos teóricos que pretendem responder-lhe: o modelo da alucinação (*hallucination model of dreaming*) que defende que enquanto o sujeito está a dormir e a sonhar, está a ter o mesmo tipo de experiência percetual que teria se estivesse acordado; o modelo imaginativo do sonho (*imagination model of dreaming*), que argumenta a favor de uma experiência de natureza diferente da percetual em estado de vigília. A segunda tese descreve a constituição do sonho enquanto produto de exercícios da imaginação que envolvem tanto imagens sensoriais, como imaginação proposicional. Esta parte finda com um capítulo escrito por Amy Kind (pp. 163-176) acerca da questão de a imaginação conseguir simular desejos (*desire-like imagination*), ou seja, desejos imaginados. Pressupõe uma projeção do indivíduo numa situação que não é a atual, levando a adotar, ou experimentar desejos (e também crenças) que não correspondem à sua realidade. Kind não só reflete sobre a definição do conceito, como também apresenta os casos atuais a favor e contra esta definição: desde *mindreading* e resistência imaginativa (*imaginative resistence*) até ao envolvimento emocional com obras de ficção (*emotional engagement with fiction*), entre outros. Tanto o *mindreading* como a resistência imaginativa vão surgindo noutros artigos do livro. A resistência imaginativa constitui uma dificuldade no estudo filosófico da imaginação pois é considerada um entrave na atividade livre original desta faculdade. Esta resistência da imaginação não deixa que se prolonguem ou completem imaginações que não sejam coerentes

com os ideais morais do sujeito.

A parte III é destinada ao estudo das relações entre a imaginação e a estética. No capítulo que abre a terceira parte Nick Wiltsher e Aaron Meskin (pp. 179-191) distinguem três domínios nos quais imaginação e arte poderão estar ligadas: o domínio da produção, o domínio ontológico e o da apreciação da obra de arte. No capítulo seguinte, James O. Young (pp. 192-203) discute o papel da imaginação durante a audição de uma peça musical, expondo a teoria da semelhança, e as suas variações, defendendo que uma peça musical expressa um estado emotivo se contiver elementos vocais ou não vocais que “tipicamente” expressem essa emoção, referindo ainda as teorias da *persona*, pessoa hipotética a quem as emoções expressas na música pertencem. Kathleen Stock (pp. 204-216) discute as posições salientes a favor e contra a ação imaginativa como fundamental no âmbito da ficção. Ainda sobre a ficção, a relação emocional do sujeito com a ficção é abordada por Stacie Friend (pp. 217-229), onde a questão elementar que se põe é porque é que o sujeito responde emocionalmente a uma ficção do tipo literário, uma vez que não estão presentes crenças que suportem essa reação, como estão noutros tipos de estados mentais; e ainda como é que essa resposta se desenvolve.

Na parte IV discute-se a imaginação no âmbito da filosofia da mente e na ciência cognitiva. Começa pela arquitetura cognitiva da resistência imaginativa, por Kengo Miyazono e Shen-yi Liao (pp. 233-246) que enquadram a arquitetura cognitiva e clarificam o sentido de imaginação que é relevante para abordar o conceito, oferecendo uma nova taxonomia de resistências imaginativas. Examinam também considerações acerca do conceito *belife-like imagination*, ou imaginação cognitiva; acerca de *desire-like imagination* ou imaginação conativa; e resistência imaginativa que não envolve fundamentalmente qualquer tipo de ação da imaginação. Dustin Stokes (pp. 247-261) aborda a questão acerca dos papéis que a capacidade imaginativa assume na criatividade humana, começando pela criatividade do ponto de vista de Kant e Sartre, passa depois a uma análise conclusiva do debate atual. Assunto relevante debatido por Shannon Spaulding (pp. 262-273) é a teoria da simulação (*simulation theory*) que mostra alguns traços de uma teoria de *mindreading*, mas que se orienta para assuntos como a imitação e o envolvimento emocional. Dilip Ninan (pp. 274-285) expõe a relação da imaginação e do “eu”: pela imaginação é não só possível o sujeito imaginar-se enquanto outro, como pode pôr a possibilidade de ter sido outra pessoa (*I could have been B*), e sobre qual o tipo de imagem que está envolvida no processo de imaginação inerente à troca de identidade. Como

a imaginação tem também uma forte influência na ação, Neil Van Leeuwen (pp. 286-299) escreve sobre o papel das imagens na deliberação de ações, explorando os tipos de ação orientados por imagens (*imagery-oriented action*), o papel das atitudes imaginativas e dos desejos na ação, concluindo que estes conceitos auxiliam à construção de possibilidades de ação. Deena Skolnick Weisberg (pp. 300-313) defende que o estudo do desenvolvimento humano é importante na abordagem das questões que se referem à imaginação. Analisa o desenvolvimento de três formas de imaginar: jogos de “faz de conta”, cenários contrafactuais e histórias. Aborda também a questão acerca de como uma criança distingue a realidade da imaginação, como é que a desordem do espectro autista causa falhas nas capacidades da imaginação, e como é que as diferentes formas de esforço imaginativo estão relacionadas com outras capacidades cognitivas. Acerca da simulação e da imaginação, Elizabeth Picciuto e Peter Carruthers (pp. 314-325) exploram o conceito definindo como uma espécie de imaginação incorporada, perguntam qual é a função central da simulação, se os animais simulam, pois alguns detêm imaginação, e como é que esta atividade mental aumenta a criatividade dos adultos. A questão acerca de se os animais imaginam é estudada por Robert W. Mitchell (pp. 326-338) que aborda as seguintes questões: se as mentes animais possuem imagens mentais e percepção; se têm *insights* (capacidade de solucionar situações cujas condições essenciais eram aparentes), se simulam e se são criativos. A relação da imaginação com a racionalidade é um tópico central e, também, um dos mais complexos. O último texto desta parte é de Ruth M.J. Byrne (pp. 339-352), que explora a ligação que os pensamentos contrafactuais fazem entre razão e imaginação. Discute tanto as capacidades da imaginação como do pensamento racional, defendendo que ambas dependem do mesmo tipo de processos computacionais subjacentes e que a razão depende de processos cognitivos que suportam as alternativas da realidade criadas pela imaginação.

A parte V prossegue com discussões específicas nas áreas da ética, da psicologia moral, da filosofia política, na quinta parte. Alguns casos desenvolvem estudos anteriores, ou exploram consequências teóricas. Mark Johnson (pp. 355-367) pretende reposicionar a imaginação na filosofia moral e o seu papel na cognição moral, e recorre à capacidade imaginativa da simulação. Nesse sentido, Karsten R. Stueber (pp. 368-379) escreve acerca da empatia e da habilidade de o ser humano se reposicionar na perspetiva do outro, relacionando conceitos de *mindreading* e *recreative imagination*. Aaron Smuts (pp. 380-391) discute até que ponto as extrapolações imaginativas também estão sujeitas a avaliações morais e sentimentos de culpa, discute a diferença

entre maldade num sonho ou numa imaginação e avalia o significado moral da fantasia, imaginação guiada e sonhos. A dimensão política da imaginação é apresentada por Natalie M. Fletcher (pp. 392-404), propondo a imaginação como ferramenta de desenvolvimento, uma vez que esta é a capacidade da possibilidade e das novas resoluções e, portanto, do aumento do leque de deliberações possíveis.

A parte VI e última ocupa-se da imaginação em epistemologia, filosofia da ciência e filosofia da matemática. O papel da imaginação na aprendizagem é explorado por Greg Currie (pp. 407-419), expondo a importância da imaginação para o conhecimento, assim como para o “saber fazer”, tratando a imaginação guiada por uma obra fictícia enquanto meio de melhorar a empatia. A questão da experiência da experiência mental é discutida por Roy Sorensen (pp. 420-436), sua aplicabilidade na imaginação científica, analisando a importância da imagem em alguns modelos teóricos, a eficácia de algumas experiências e pontos de vista acerca da fiabilidade da imagem para a experiência. Na epistemologia, Peter Kung (pp. 437-450) analisa a questão acerca do valor e posicionamento epistémico da imaginação e da sua relação com as possibilidades acessíveis por introspeção. Adam Toon (pp. 451-462) expõe a importância da imaginação na aprendizagem e compreensão de modelos científicos para aplicar posteriormente na investigação, na aprendizagem e na compreensão de sistemas. A relação entre imaginação e matemática fecha a coleção de ensaios no ensaio de Andrew Arana (pp. 463-477) que faz um apanhado histórico acerca da imaginação enquanto faculdade de representações com uma função específica em matemática, desde a era clássica com Aristóteles e finalizando na contemporânea. O volume ainda inclui índice temático e de autores estudados (pp. 478-481).

Esta extensa enumeração dos estudos permite-nos perceber a amplitude de problemas suscitados pela questão da imaginação. O volume reflete bem a cuidadosa coordenação editorial de Amy Kind na distribuição dos estudos pelas diferentes partes, organizadas por áreas da filosofia que estudam, de forma mais direta ou não, dimensões da imaginação, dando sobretudo lugar às investigações recentes e especializadas sobre o tema, tornando a obra particularmente útil para quem se ocupa da imaginação de uma forma aprofundada, sobretudo estudantes ou investigadores.

Uma pequena, e importante, nota acerca de um tema que não contemplada: a imaginação também é discutida na filosofia da religião. Nota-se, por isso, a falta de algum estudo que tratasse a imaginação no ato de crença e na prática religiosa. William Alston faz essa relação em *Perceiving God: The*

*Epistemology of Religious Experience*, demonstrando a possibilidade de crenças justificadas acerca de Deus e de a interpretação das visões enquanto desvios da racionalidade com origem na dimensão fantasiosa e livre da imaginação. O problema de como é que uma capacidade mental de carácter aparentemente livre, capaz até de extrapolar a realidade, pode, por outro lado, permitir que se forme conhecimento, também não é abordado de forma direta. Neste livro, pode considerar-se que estão lançadas diretrizes para um estudo nesse sentido. Em *Knowledge Thought Imagination* (2016), Amy Kind e Peter Kung começaram a resolver o quebra-cabeças, que é central para o posicionamento epistémico da imaginação e para o valor que tem na vida humana.

Descontadas essas ausências, não há dúvida de que *The Routledge Handbook of Philosophy of Imagination* é um valioso contributo para a comunidade académica. Como pretendia a editora, constitui um manual onde se encontram abordagens relevantes sobre conceitos, problemas e teorias; remodela totalmente outros conceitos e abordagens para afinar modelos teóricos, definindo com mais rigor qual a sua natureza, desmistificando alguns casos de compreensão imprópria da imaginação como capacidade mental. Dessa forma o volume oferece uma abordagem plural que engloba todas as dimensões e os múltiplos usos possíveis da imaginação, clarificando os modos como tem sido feita a divisão de funções entre pensamento racional e imaginativo, e permitindo, assim, esclarecer qual o posicionamento e o valor da imaginação na atividade mental e nas suas consequências para o agir humano.

Maria Eduarda Machado  
(Doutoranda em Filosofia. FLUP e Instituto de Filosofia)

## ÍNDICE ONOMÁSTICO



- Addison, J., 87  
 Aerts, D., 154, 157  
 Alberti, R., 118, 132  
 Alberto Magno, 42, 43, 54  
 Alexandre de Afrodísia, 170  
 Alfarabi, 46, 54  
 Alston, W., 183  
 Amaral, A.C., 166  
 Andrónico de Rodes, 161, 163, 165  
 Anselmo de Aosta, 43, 51  
 Arana, A., 183  
 Aristóteles, 20, **37-55**, 58, 59, 60, 62, 63, 72, 73, 74, 75, 84, 116, 117, 118, 121, 130, 133, **161-169**, 178, 179, 183, 195, 197  
 Averróis, 45  
 Avicena, 116, 119  
 Francis Bacon, 39  
 Badia, L., 54, 55  
 Baeumker, C., 46, 54  
 Bakker, P.J.J.M., 63, 66, 68, 73, 74  
 Barnes, J., 164  
 Barrento, J., 89, 105  
 Bass, A., 156  
 Batalla, J., 39, 47  
 Baudelaire, Ch., 98, 105  
 Bayrus, P., 128  
 Beecher, D.A., 112, 134  
 Bekker, I., 162  
 Benjamin, W., 63, 73, 101, 105  
 Benrath, G.A., 59, 60, 73  
 Bergson, H., 173, 174  
 Biard, J., 171  
 Blair, R.L., 110, 133  
 Bleuler, E., 174  
 Blinn, H., 86, 105  
 Boaventura de Bagnoregio, 45  
 Bodmer, J.J., 87  
 Boécio (Severino), 37, 38, 40, 43, 48, 49, 50, 51, 52, 55  
 Boécio de Dácia, 43, 55  
 Borgnet, A., 43, 54  
 Bos, E.P., 63, 73  
 Bright, Th., 119, 120, 121, 122, 132  
 Burchell, G., 132, 133  
 Burckhardt, M., 62, 73  
 Burger, R., 12, 35  
 Burton, R., **107-135**  
 Byrne, R.M.J., 182  
 Caeiro, A. de C., **161-169**  
 Capuzzi, F.A., 140, 145, 156, 157  
 Carew, R., 120, 134  
 Carrier, J., 42, 54  
 Carruthers, M., 116, 132  
 Carruthers, P., 182  
 Carter, R.B., 129, 133  
 Carvalho, C.A., 132, 133  
 Celeyrette, J., 171  
 Centeno, Y., 85, 106  
 Chenu, M.-D., 50  
 Ciavolella, M., 112, 134  
 Cícero, 43  
 Constantino Africano, 130  
 Cordonier, V., 170  
 Corneille, P., 84, 85  
 Crozet, R., 51  
 Cruz Hernandez, M., 45  
 Cruz, N.M., 164  
 Currie, G., 178, 183  
 Curtius, E.R., 99, 100, 105  
 Dalfen, J., 11, 13, 14, 20, 21, 24, 32, 34, 35  
 Dante Alighieri, 99  
 David, B.C., 96, 156  
 Debus, D., 180  
 Delacroix, E., 98

- Demócrito, 112, 126, 127  
 Derrida, J., 147, 155, 156, 157  
 Descartes, R., 129, 133, 178, 179  
 Dewender, Th., 63, 73  
 Di Liscia, D.A., 71, 73  
 Diógenes Laércio, 165  
 Dionisotti, A.C., 167  
 Domingo Gundisalvo, 46, 54  
 Dorsch, F., 179  
 Dorter, K., 12, 13, 14, 26, 33  
 Du Bellay, J., 111, 135  
 Du Laurens, André, 113, 114, 117,  
 120, 128, 133  
 Duarte, B.C., 96, 106  
 Duke, E.A., 14, 35  
 Ebert, T., 13, 26, 28, 35  
 Echelmeyer, L., 109, 134  
 Eichner, H., 98, 105  
 Engberding, M., 109, 134  
 Entralgo, P.L., 110, 133  
 Estermann, J., 154, 157  
 Euler, W.A., 39, 55  
 Faria, D., 173  
 Farrell Krell, D., 140, 144, 145, 150,  
 153, 156, 157  
 Faulkner, Th., 110, 133  
 Ferrand, J., 121  
 Fidora, A., 39  
 Filipe Melanchton, 115  
 Fish, S., 111, 112, 133  
 Fletcher, N.M., 183  
 Flemmer, W., 93, 106  
 Fornet-Betancout, R., 154, 157  
 Foucault, M., 118, 131, 132, 133  
 Frank, M., 104, 105, 156  
 Frede, D., 11, 13, 19, 21, 28, 35, 116,  
 133  
 Friend, S., 181  
 Gabriel, A., 63, 74  
 Gadamer, H.-G., 79, 80, 81, 105  
 Galeno, 121, 122, 132, 133  
 Galmes, S., 46, 55  
 Gethmann-Siefert, A., 82, 106  
 Gigon, O., 162  
 Giovanni Boccaccio, 99  
 Glauche, G., 72, 74  
 Goethe, J.W. von, 77, 78, 79, 87, 88,  
 89, 90, 91, 92, 95, 96, 102, 103,  
 105, 106  
 Gomes, C.C., 166  
 Gottsched, J.C., 83, 84, 86  
 Gowland, A., 112, 113, 114, 116, 119,  
 120, 125, 126, 133  
 Green-Pedersen, N.G., 43, 55  
 Gregory, D., 179  
 Griffin, D., 112, 133  
 Grimm, G.E., 87, 106  
 Haldane, E., 129, 133  
 Hamesse, J., 39, 40, 42, 54  
 Harada, H., 41  
 Haskell, Y., 116, 133  
 Havlíček, A., 11, 35  
 Haym, R., 95, 106  
 Hegel, G.W.F., 77, 78, 79, 80, 81, 82,  
 83, 101, 106  
 Heidegger, M., **137-157**  
 Henry, D.P., 51, 55  
 Herder, J.G., 77, 78, 79, 87, 88, 89,  
 100, 101, 106  
 Hesíodo, 168  
 Hesíquio de Alexandria, 165  
 Hieronymus Nymann, 119  
 Higuera, J., 37, 47, 172  
 Hipócrates, 114, 124  
 Hodgkin, K., 114  
 Hofstadter, A., 156

- Hölderin, F., 104, 105  
 Honoré de Balzac, 176  
 Hopkins, R., 179  
 Huarte, J., 120, 134  
 Hugo de São Vítor, 171  
 Hume, D., 178  
 Husserl, E., 174, 175, 178, 179  
 Ichikawa, J.J., 180  
 Jackson, H., 110, 111, 132  
 Jackson, S.W., 129, 134  
 Jacobi, K., 42  
 Jacobus de Napoli, 71  
 Jacqueline, D., 10, 11, 21, 32, 35  
 James, S., 118, 134  
 Jansen, J., 179  
 Jauß, H.R., 99, 103, 106  
 Johannes de Kanthi, 62, 74  
 Johannes de Wesalia, **57-75**  
 Johnson, M., 182  
 Johnson, S., 86, 94, 96  
 Jolivet, J., 50  
 Judy, A.G., 44, 55  
 Kant, I., 79, 80, 92, 106, 145, 157,  
 178, 179, 181  
 Kiessling, N., 110, 133  
 Kind, A., 177, 178, 180, 183, 184  
 Kirn, T., 109, 134  
 Kleineidam, E., 60, 74  
 Kung, P., 177, 183, 184  
 Lacoue-Labarthe, Ph., 101, 106  
 Lafleur, C., 42, 46, 54  
 Laks, A., 167  
 Lamy, A., 170  
 Leão, D., 164  
 Leeuwen, N. Van, 182  
 Lessing, G.E., 77, 78, 79, 83, 84, 85,  
 86, 100, 106  
 Levinas, E., 140, 157  
 Levinus Lemnius, 120, 124, 128, 134  
 Liao, S., 181  
 Lohr, Ch., 62, 72, 74  
 Long, A., 12, 35  
 Longchar, K., 137  
 Lourenço, J.F., 98, 105  
 Lovejoy, A.O., 99, 106  
 Lovitt, W., 156  
 Luís de Camões, 99  
 Lund, M.A., 112, 113, 125, 129, 134  
 Macdonald, M., 114, 119, 134  
 Macquarrie, J., 142, 156  
 Madre, A., 40, 46, 55  
 Magnano, F., 43, 55  
 Magnus, B., 140, 157  
 Marion, J.-L., 140, 157  
 Marques, A., 106  
 Marsílio Ficino, 119, 121  
 Martinho Lutero, 60  
 Matherne, S., 179  
 McMahan, C.E., 129, 134  
 Mehl, E., 171  
 Meskin, A., 181  
 Mesquita, A.P., 163  
 Miguel de Cervantes, 99  
 Miller, J., 112, 134  
 Milton, J., 87  
 Minio-Paluello, L., 39, 40, 54  
 Minkowski, E., **173-176**  
 Mitchell, A., 147, 150, 157  
 Mitchell, R.W., 182  
 Miyazono, K., 181  
 Modrak, D.K.W., 179  
 Montaigne, M. de, 111, 125, 134, 135  
 Montanari, F., 167  
 Moreschini, C., 40, 55  
 Most, G.M., 167  
 Muckle, J.P., 40

- Musil, R., 89  
 Nagl-Docekal, H., 82, 106  
 Nanay, B., 180  
 Nancy, J.-L., 101, 106  
 Newton, Th., 120, 134  
 Nicolás de Amsterdam, 58, 59, 63, 64,  
 68, 69, 71, 72, 73, 74, 75  
 Nietzsche, F., 141, 144, 146, 157  
 Nikitas, D.Z., 43  
 Ninan, D., 181  
 Nolasco, A., 103, 106  
 Note, N., 154, 157  
 Novalis, 104  
 Nunes, M., 85, 106  
 Nussbaum, M.C., 116, 133  
 Osório de Castro, P., 90, 106  
 Panti, C., 170  
 Paulin, R., 86, 90, 106  
 Paulo de Tarso, 164  
 Pedro Lombardo, 60, 171  
 Pellegrin, P., 164  
 Petagine, A., 170, 171  
 Petrus Bayrus, 128  
 Pettigrew, D., 147, 157  
 Picciuto, E., 182  
 Pigeaud, J., 112, 117, 132, 134  
 Pinborg, J., 43, 55, 63, 72, 74  
 Píndaro, 164  
 Pippin, R.B., 82, 106  
 Platão, 9, 10, 11, 12, 13, 14, 15, 23,  
 26, 33, 35, 137, 138, 139, 140,  
 141, 148, 161, 164, 166, 167, 195,  
 197  
 Platter, F., 120, 122, 128, 134  
 Pluta, O., 63, 64, 66, 71, 72, 73, 74  
 Pope, K., 59, 109, 135  
 Ptolomeu, 165  
 Racine, J., 84, 85  
 Radden, J., 117, 134  
 Raffoul, F., 147, 150, 157  
 Raimundo Lúlio, 37-55  
 Rasch, W., 97, 106  
 Ribordy, O., 170, 171  
 Richtie, F., 87, 90, 106  
 Riedlinger, H., 42, 45  
 Ritter, J., 103, 106  
 Robert, A., 171  
 Roberto Grosseteste, 45, 55  
 Robert Kilwardby, 43, 44, 55  
 Robinson, E., 142, 156  
 Rodolfi, A., 170  
 Rohden, V., 106  
 Rojcewicz, R., 145, 156  
 Rorty, A.O., 116, 118, 133, 134  
 Rose, V., 162, 164, 165, 166, 167  
 Ross, D., 164  
 Ross, G.T.R., 129, 133  
 Rossi, P., 45, 55  
 Ròsza, E., 82, 106  
 Rubin, D.L., 111, 135  
 Rubio, J.E., 46  
 Ruiz Simon, J., 44, 55  
 Sá Correia, M.F., 96, 106  
 Sabor, P., 87, 90, 106  
 Salles, F., 44  
 Sallis, J., 153, 156  
 Salzinger, I., 47  
 Samoray, R., 59, 60, 74  
 Sartre, J.-P., 178, 181  
 Scheler, M., 173, 175  
 Schiller, F., 97, 98, 100, 102, 103, 105  
 Schlegel, A.W., 77, 78, 79, 90, 92, 93,  
 94, 95, 100, 106  
 Schlegel, F., 77, 78, 79, 95, 96, 97, 98,  
 99, 100, 101, 102, 103, 104, 105,  
 106

- Schlegel, J.E., 86, 87  
 Schleiner, W., 128, 134  
 Schmidt, J., 86, 105, 115, 116, 134, 135  
 Schopenhauer, A., 96, 106  
 Schrijvers, J., 140, 157  
 Sedley, D., 12, 14, 35  
 Sepper, D.L., 179  
 Serrão, A.V., 103, 106  
 Shakespeare, W., 77-106  
 Singer, J., 109, 135  
 Sinhababu, N., 179  
 Sloan, T.O., 117, 135  
 Smuts, A., 182  
 Sócrates, 5, 9, 10, 11, 12, 13, 14, 15, 16, 17, 18, 19, 20, 21, 22, 23, 24, 25, 26, 27, 28, 29, 30, 31, 32, 33, 34, 35, 46  
 Sófocles, 85, 87, 88  
 Soler, A., 54, 55  
 Sorensen, R., 183  
 Sousa, A. de, 164  
 Spaulding, Sh., 181  
 Špinka, S., 11, 13, 33, 34, 35  
 Stambaugh, J., 142, 143, 146, 156  
 Starobinski, J., 111, 112, 116, 132, 135  
 Stegmüller, F., 53  
 Steinmann, M., 62, 74  
 Stock, K., 181  
 Stöhr, J., 53  
 Stokes, D., 181  
 Stueber, K.R., 182  
 Suarez-Nani, T., 5, 170  
 Surber, J.P., 146, 157  
 Surphlet, R., 114, 133  
 Swain, G., 125, 135  
 Sylla, E.D., 57, 73, 171  
 Taft, R., 145, 157  
 Tamen, P., 98, 105  
 Themistio, 43  
 Thijssen, J.M.M.H., 63, 74  
 Thomson, I.D., 141, 157  
 Tieck, L., 90  
 Tilmouth, C., 112, 135  
 Tomás de Aquino, 40, 55  
 Toon, A., 183  
 Torres, F., 164  
 Trask, W.R., 105  
 Trevor, D., 110, 135  
 Trifogli, C., 171  
 Tucker, G.H., 111, 135  
 Ulman, C., 60, 74  
 Uscatescu, J., 44, 55  
 Valente, L., 170  
 Vallega-Neu, D., 145, 157  
 Vaz, J.M., 173, 174, 175, 176  
 Vickers, B., 39  
 Voltaire, 84, 85, 106  
 Walton, K., 177  
 Weijers, O., 40, 42, 43, 44, 55  
 Weisberg, D.S., 182  
 Weisser-Lohmann, E., 82, 106  
 Wessell, L.P., 98, 106  
 Williams, G., 112, 135  
 Wilpert, P., 63, 74  
 Wiltsher, N., 181  
 Winckelmann, J.J., 97  
 Włodek, Z., 63, 75  
 Wöhler, H.-U., 63, 69, 75  
 Wood, J., 15  
 Woolf, R., 15, 16, 20, 26, 33, 35  
 Wrathall, M.A., 148, 149, 157  
 Wright, T., 117, 118, 120, 135  
 Young, J.O., 181



**NORMAS EDITORIAIS**  
**ESTATUTO EDITORIAL**

## NORMAS EDITORIAIS

A *Filosofia. Revista da Faculdade de Letras da Universidade do Porto* publica artigos com prévia submissão a dupla avaliação anónima por pares.

*Filosofia* publica **artigos** e **recensões** em alemão, castelhano, francês, inglês, italiano, português.

### 1. NORMAS GERAIS

- Cada artigo deverá começar com o nome do **Autor** (em corpo normal e centrado) e com o **Título** integral (em corpo normal, a negrito e centrado). Numa nota, marcada com o símbolo \*, deverá ser incluída a afiliação institucional do autor e outras informações relevantes (eventual projeto em que o estudo se insere; endereço email, etc.).

Nome do autor \*

#### Título e subtítulo

- Antes do texto do artigo, deverão ser incluídos **resumos** em inglês (este antecedido pelo título do artigo traduzido, quando não seja nessa língua) e português, assim como até 5 **palavras-chave**
- No final do artigo deve ser incluída a lista de **referências bibliográficas** completas, seguindo as normas de descrição bibliográfica indicadas a seguir.
- Todas as **citações** deverão ser apresentadas entre aspas: « » (não utilizar as vírgulas altas “ ” para citações).
- **Citações longas** no corpo do texto podem ser apresentadas em parágrafo próprio, destacado e em corpo de tamanho 10 e sem aspas.
- As **notas** deverão ser inseridas e numeradas automaticamente como notas de pé de página.
- Os números das notas deverão surgir antes de qualquer pontuação. ex.: «Penso, existo»<sup>1</sup>.
- Os **itálicos** poderão ser usados apenas para as expressões em línguas clássicas ou estrangeiras e em títulos de obras ou de revistas.
- Para além dos itálicos, **não serão admitidas outras apresentações gráficas** (negritos, sublinhados, palavras totalmente em maiúsculas, espaçamentos anormais, etc.).
- O texto **não** pode ter nomes de autores todo em maiúsculas.
- Admitem-se as **abreviaturas** habituais: cfr., art. cit., op. cit., id./ead., ibid., e.g., ed./eds., p./pp. O uso de outras abreviaturas não é permitido.
- No caso de serem utilizadas **fontes especiais** (grego, hebraico, árabe, ou transliterações com caracteres especiais), deverá ser enviada uma cópia em formato PDF, com as fontes embebidas. No início do artigo deverá ser claramente indicado o uso de fontes especiais com o respetivo nome.
- O texto deve ser enviado pronto para impressão. Aos autores será enviado um conjunto de **provas para revisão**. Por razões técnicas, não serão admitidas revisões substanciais ou longas.
- Os artigos são submetidos em formato Word / texto em <https://ojs.lettras.up.pt/index.php/filosofia/about/submissions> (em caso de dificuldade, p.f. escreva para [filosofia.revista@lettras.up.pt](mailto:filosofia.revista@lettras.up.pt)).

### 2. CITAÇÕES BIBLIOGRÁFICAS NAS NOTAS

Todas as citações devem obedecer às seguintes indicações e normas:

- As informações bibliográficas devem permitir a total identificação do texto ou estudo citados.
- A primeira citação deverá ser completa. As citações sucessivas da mesma obra ou artigo deverão ser abreviadas de um modo claro.
- **Não usar** palavras completas ou nomes nem em letras MAIÚSCULAS nem em VESALETES.

#### CITAÇÕES DE ARTIGOS

Inicial(ais) do primeiro nome(s) do autor(es) com ponto + Último nome do autor, «Título do artigo entre aspas», *Título da Revista em itálico*, número do volume (ano de publicação) número de páginas:

Nota: Na primeira citação, o título da Revista não pode ser abreviado.

- Ex. 1:** P. Engel, «La volonté de croire et les impératifs da la raison: sur l'éthique de la croyance», *Revista da Faculdade de Letras – Série de Filosofia*, série II, 18 (2001) 165-176.  
2ª citação: Engel, «La volonté de croire...», art. cit., p. 167.
- Ex. 2:** A. Dacal, G., «La hipótesis de Ortega», *Revista de estudios orteguianos*, 5 (2002) 103-110.  
2ª citação: Dacal, «La hipótesis de Ortega», art. cit., p. 107.

#### CITAÇÕES DE LIVROS

Inicial(ais) do primeiro nome(s) do autor(es) com ponto + Último nome do autor, *Título do livro em itálico*, (colecção: facultativo) Editora, Local e Ano de publicação, número de páginas.

- Ex. 1:** L. Coimbra, *O criacionismo (síntese filosófica)*, pref. D. Santos, (Obras de Leonardo Coimbra, 2), Livraria Tavares Martins, Porto 1958, p. 170.  
2ª citação: Coimbra, *O criacionismo*, op. cit., pp. 111-115.
- Ex. 2:** A. Janik – S. Toulmin, *Wittgenstein's Vienna*, Elephant paperbacks, Chicago 1996, p. 196.  
2ª citação: Janik – Toulmin, *Wittgenstein's Vienna*, op. cit., p. 286, n. 9.
- Ex. 3:** J-F. Courtine, *Inventio analogiae. Métaphysique et ontothéologie*, (Problèmes et controverses), Vrin, Paris 2005, p. 191.  
2ª citação: Courtine, *Inventio analogiae*, op. cit., pp. 319-322.

#### CITAÇÕES DE ESTUDOS EM OBRAS COLECTIVAS

Inicial(ais) do primeiro nome(s) do autor(es) com ponto + Último nome do autor, «Título do estudo, entre aspas», em Nome do editor em Versaletes (ed.), *Título completo do volume em itálico*, Editora, Local e Ano de publicação, número de páginas (colecção: facultativo).

- Ex.:** R.J. Hankinson, «Philosophy of Science», in J. Barnes (ed.), *The Cambridge Companion to Aristotle*, Cambridge University Press, Cambridge 1995, pp. 109-139, cf. p. 127.  
2ª citação: Hankinson, «Philosophy of Science», art. cit., p. 125.

#### CITAÇÕES DE EDIÇÕES ANTIGAS E DE EDIÇÕES CRÍTICAS

Nome do autor, *Título em itálico*, Nome do Editor, Editora, Local e Ano de publicação, número de páginas ou linhas (colecção: facultativo).

(nos casos consagrados devem ser usados os modos de referência em uso, cfr. ex. 1 e 2)

- Ex. 1:** Plato, *Rep.* 531b; Thomas Aquinas, *Sum. Theol.* I-II, q. 95, a. 3.
- Ex. 2:** Aristóteles, *Sobre da alma*, trad. A.M. Lóio, rev. T. Calvo Martínez, (Obras completas de Aristóteles) Centro de Filosofia da Universidade de Lisboa – Imprensa Nacional Casa da Moeda, Lisboa 2010, Liv. II, 5, 417b2-16 (p. 77).  
2ª citação: Aristóteles, *Sobre da alma*, op. cit., III, 5, 430a10-25 (pp. 116-117)
- Ex. 3:** Lúcio Aneu Séneca, *Cartas a Lucílio*, trad., pref. e notas J.A. Segurado e Campos, Fundação Calouste Gulbenkian, Lisboa 1991, p. 49.  
2ª citação: Séneca, *Cartas a Lucílio*, ed. cit., p. 362.

#### CITAÇÕES DE MANUSCRITOS

Cidade, Biblioteca, Fundo, identificação do manuscrito, folia/folium.

**Ex.:** Lisboa, Biblioteca Nacional de Portugal, Alc. 262, f. 149ra.

Nota: Na primeira citação o nome da biblioteca não podem ser abreviado.

### 3. BIBLIOGRAFIA FINAL (em ordem alfabética)

- Alonso Dacal, G., «La hipótesis de Ortega», *Revista de estudios orteguianos*, 5 (2002) 103-110.
- Engel, P., «La volonté de croire et les impératifs da la raison: sur l'éthique de la croyance», *Revista da Faculdade de Letras – Série de Filosofia*, série II, 18 (2001) 165-176.
- Jani, A. – S. Toulmin, *Wittgenstein's Vienna*, Elephant paperbacks, Chicago 1996.

## PUBLICATION GUIDELINES

Papers published by the *Filosofia. Revista da Faculdade de Letras da Universidade do Porto* are submitted to anonymous double peer review.

*Filosofia* publishes **articles** and **reviews** in English, French, German, Italian, Portuguese, Spanish.

### 1. GENERAL INSTRUCTIONS

- Each paper should begin with the Author's Name (in normal caps and centred), with the **full title of the paper** (in normal caps, boldface and centred). In a footnote marked by \* must be included the affiliation and other information on the Author:

Author Name \*

**Title. And subtitle**

- Before the paper itself include **Abstracts** in the language of the paper and in English and up to 5 **Key words** (if the paper is in English it must be translated into Portuguese – the editorial staff can help in this).
- At the end of the article must be included the **list of complete bibliographical references**, using the bibliographical guidelines.
- All **Quotations** are to be set off in quotation marks: « » (do not use high commas “ ” for quotations).
- **Long quotations** in the body of the text can be presented in a separated paragraph, detached and indented, and in type 10 with 1 blank line before and 1 after the quotation, and without quotation marks.
- **Notes** must be numbered automatically and are to be presented as footnotes.
- The **footnotes** numbers should appear before any punctuation mark closing the clause, ex.: «Cogito, sum»<sup>1</sup>.
- **Italics** are to be used only for short classical or foreign language expressions or titles of books.
- Apart from italics **no other graphic presentations** will be permitted (such as bold, underlined, full words in capital letters, or abnormal line spacing, etc.)
- The text can not have the names of authors in all caps.
- Common **abbreviations** are allowed: cfr., art. cit., op. cit., id./ead., ibid., e.g., ed./eds., p./pp. The use of other kind of abbreviations is not allowed.
- If **special fonts** are used (Greek, Hebrew, Arabic, or transliterations with special characters), a PDF copy with embedded fonts. In a note to the publisher it must be clearly stated the use and name of special fonts.
- The text must be ready for print. **A set of galleys** will be sent to the author **for revision**. For technical reasons, substantial or long revisions will not be permitted.
- Proposals must be submitted online as a word file in <https://ojs.lettras.up.pt/index.php/filosofia/about/submissions> or sent by email to [filosofia.revista@letras.up.pt](mailto:filosofia.revista@letras.up.pt)

### 2. CITATIONS IN NOTES

All citations must comply with the following indications and guidelines:

- The bibliographic information should allow a complete identification of the quoted text or study.
- The first citation must be complete. The following citations should be abbreviated in a clear manner.
- **Do not write** words or names in ALL caps nor in SMALL caps.

### CITATIONS OF ARTICLES

Initial(s) of the author's first name(s) with period + Author's last name, «Title of the article in quotation marks», *Title of a Journal in italics*, volume number (year of publication) page numbers:

Note: In the first citation the title of the Journal cannot be abbreviated.

- Ex. 1:** P. Engel, «La volonté de croire et les impératifs de la raison: sur l'éthique de la croyance», *Revista da Faculdade de Letras – Série de Filosofia*, série II, 18 (2001) 165-176.  
2nd citation: Engel, «La volonté de croire...», art. cit., p. 167.
- Ex. 2:** G. Alonso Dacal, «La hipótesis de Ortega», *Revista de estudios orteguianos*, 5 (2002) 103-110.  
2nd citation: Alonso Dacal, «La hipótesis de Ortega», art. cit., p. 107.

#### CITATIONS OF INDIVIDUAL BOOKS

Initial(s) of the author's first name(s) with period + Author's last name in small caps, *Title of the book in italics*, (collection: optional) Publisher, place of publication year of publication, page numbers.

- Ex. 1:** L. Coimbra, *O criacionismo (síntese filosófica)*, pref. D. Santos, (Obras de Leonardo Coimbra, 2), Livraria tavares Martins, Porto 1958, p. 170.  
2nd citation: Coimbra, *O criacionismo*, op. cit., pp. 111-115.
- Ex. 2:** A. Jani – S. Toulmin, *Wittgenstein's Vienna*, Elephant paperbacks, Chicago 1996, p. 196.  
2nd citation: Jani – Toulmin, *Wittgenstein's Vienna*, op. cit., p. 286, n. 9.
- Ex. 3:** J.-F. Courtine, *Inventio analogiae. Métaphysique et ontothéologie*, (Problèmes et controverses), Vrin, Paris 2005, p. 191.  
2nd citation: Courtine, *Inventio analogiae*, op. cit., pp. 319-322.

#### CITATIONS OF STUDIES IN MISCELLANEOUS WORKS

Initial(s) of the author's first name(s) with period + Author's last name, «Title of the study, in quotation marks», in Editor's name (ed.), *Complete Title of the Volume in italics*, Publisher, place of publication year of publication, page numbers (collection: optional).

- Ex.:** R.J. Hankinson, «Philosophy of Science», in J. Barnes (ed.), *The Cambridge Companion to Aristotle*, Cambridge University Press, Cambridge 1995, pp. 109-139, cf. p. 127.  
2nd citation: Hankinson, «Philosophy of Science», art. cit., p. 125.

#### CITATIONS OF CLASSICAL WORKS AND CRITICAL EDITIONS

Author's name, *Title in italics*, Editor's name, Publisher, place of publication year of publication, page numbers or lines (collection: optional).

(in special cases of easy recognition, an abbreviated form is allowed, cfr. ex. 1 e 2)

- Ex. 1:** Plato, *Rep.* 531b; Thomas Aquinas, *Sum. Theol.* I-II, q. 95, a. 3.
- Ex. 2:** Aristóteles, *Sobre da alma*, trad. A.M. Lóio, rev. T. Calvo Martínez, (Obras completas de Aristóteles) Centro de Filosofia da Universidade de Lisboa – Imprensa Nacional Casa da Moeda, Lisboa 2010, Liv. II, 5, 417b2-16 (p. 77).  
2nd citation: Aristóteles, *Sobre da alma*, op. cit., Liv. III, 5, 430a10-25 (pp. 116-117)
- Ex. 3:** Séneca, Lúcio Aneu, *Cartas a Lucílio*, trad., pref. e notas J.A. Segurado e Campos, Fundação Calouste Gulbenkian, Lisboa 1991, p. 49.  
2nd citation: Séneca, Lúcio Aneu, *Cartas a Lucílio*, ed. cit., p. 362.

#### CITATIONS OF MANUSCRIPTS

City, Library, Collection, shelf mark, folium/folia.

**Ex.:** Lisboa, Biblioteca Nacional de Portugal, Alc. 262, f. 149ra.

*Note:* In the first citation, the name of the Library cannot be abbreviated.

### 3. FINAL BIBLIOGRAPHY (in alphabetical order)

- Alonso Dacal, G., «La hipótesis de Ortega», *Revista de estudios orteguianos*, 5 (2002) 103-110.
- Engel, P., «La volonté de croire et les impératifs de la raison: sur l'éthique de la croyance», *Revista da Faculdade de Letras – Série de Filosofia*, série II, 18 (2001) 165-176.
- Jani, A. – S. Toulmin, *Wittgenstein's Vienna*, Elephant paperbacks, Chicago 1996.

## ESTATUTO EDITORIAL

A *Revista da Faculdade de Letras – Série de Filosofia* foi fundada em 1972. A primeira série publicou 4 tomos em 2 volumes, em 1972 e 1973. A publicação foi retomada em 1985, iniciando-se então a sua actual IIª série. Em 2014 (volume 32) a revista assumiu o seu nome actual: *Filosofia. Revista da Faculdade de Letras da Universidade do Porto*.

### Área científica e objetivos

*Filosofia* visa contribuir para a criação e a transmissão do conhecimento nas diferentes áreas da Filosofia e da História da Filosofia e não possui orientação disciplinar, de escola ou de método

*Filosofia* publica estudos inéditos no âmbito da Filosofia, ou de outras áreas disciplinares, quando sejam considerados contributos relevantes para o debate ou o conhecimento filosóficos.

*Filosofia* procura manter um elevado padrão de qualidade, bem como a regularidade e pontualidade da publicação, de modo a assegurar aos autores e aos leitores a participação nos debates em curso na comunidade filosófica.

*Filosofia* rege-se por padrões de rigor, clareza e fundamentação académica e científica nos textos que publica, adotando a prática da dupla avaliação anónima por pares.

### Temas e secções

*Filosofia* tem as seguintes secções: — Estudos; — Estudos críticos (sobre obras recentes); — Recensões; — Notícias; — Crónica. Se se considerar adequado, a revista poderá criar novas secções, de modo permanente ou ocasional.

*Filosofia*, se o Conselho de Redação assim o decidir, poderá publicar volumes temáticos, ou dossiers temáticos (Comemorações; Homenagens; Atas; etc.).

### Línguas de publicação

A revista tem carácter internacional e, por isso, publica textos nas mais importantes línguas académicas europeias (Alemão; Castelhanos; Francês; Inglês; Italiano; Português).

### Arbitragem

A revista adota as melhores práticas de transparência e rigor na arbitragem. Todos os artigos e estudos críticos são submetidos a leitura anónima por 2 especialistas externos, que poderão fazer sugestões de alteração do respetivo conteúdo. As propostas de alteração são submetidas ao autor, que as deverá integrar até a versão ser considerada final pelos editores. Em casos não decididos pelos 2 avaliadores, o artigo é submetido a um 3º leitor anónimo externo.

O Diretor e o secretariado de redação asseguram o anonimato de todo o processo de arbitragem, bem como a resolução de todos os conflitos de interesses.

### Organização editorial

A revista é dirigida pelos seguintes órgãos: Diretor, Conselho Editorial, Conselho de Gestão.

O Diretor dirige e organiza a publicação da revista, é responsável pelo processo de arbitragem eterna e independente; organiza as colaborações nas diferentes secções da revista; é responsável por todos os atos administrativos necessários à edição, que pode delegar no Secretariado / Editorial staff. São ainda funções do Diretor: presidir ao Conselho Editorial; manter informado o Conselho Científico. O Diretor não avalia artigos submetidos para publicação.

O Diretor é designado pelo Conselho Editorial por um período de dois anos.

O Conselho Editorial (CE) é o órgão consultivo da revista. É composto por um máximo de 20 académicos e investigadores convidados, nacionais e estrangeiros, mantendo um equilíbrio entre as diferentes áreas e orientações filosóficas. São designados por um período de 4 anos, renováveis uma vez. As suas funções são: apresentar propostas para números temáticos; sugerir propostas de colaboração a publicar pela revista; colaborar na arbitragem externa e anónima de artigos submetidos para publicação; colaborar com o Conselho Editorial e com

o Diretor indicando árbitros externos e independentes adequados para os artigos submetidos para publicação.

- O Conselho de Gestão (CG) é constituído por todos os professores do Departamento de Filosofia. Funções: assessorar o Diretor; definir as orientações científicas da revista; definir padrões de qualidade; decidir sobre a publicação de números temáticos; determinar regras de arbitragem externa e independente; aprovar as normas redatoriais dos textos; aprovar o modelo gráfico da revista; aprovar ou alterar o Estatuto Editorial da Revista; pronunciar-se sobre assuntos que lhe sejam submetidos pelo Diretor; indicar os membros do Conselho Científico, procedendo à sua rotação ou renovação periódica. O Conselho de Gestão reúne uma vez por ano, por convocatória do Diretor.
- O Secretariado de Redação (SR) inclui pessoal técnico de apoio, os Editores de secção, os Editores convidados de números monográficos. O secretariado é uma estrutura de apoio coordenada pelo Diretor para o assessorar nas diversas tarefas e etapas da produção editorial da revista. Os membros do SR não avaliam artigos submetidos para publicação.

### **Código ético**

A revista rege-se pelos princípios da ética editorial em publicações académicas e segue o “Code of Conduct for Journal Editors” do Committee On Publications Ethics (COPE).

A revista adota uma prática de transparência e respeito ético no processo de avaliação de artigos e na publicação dos artigos avaliados. Para garantir a transparência do processo de avaliação, todos os avaliadores anónimos subscrevem uma declaração relativa a conflitos de interesses.

A revista rejeita de modo ativo e explícito qualquer forma de plágio ou de fraude académica (informação falsa, não verificada ou lesiva de terceiros). Os autores são os únicos responsáveis pela fiabilidade e autenticidade do conteúdo dos seus trabalhos.

Os artigos submetidos são verificados através de software de detecção de plágio.

A denúncia de publicação de material plagiado, manipulado ou fraudulento será investigada pelo Conselho Científico e por 2 avaliadores independentes. A revista reserva-se o direito de suspender a qualquer momento ou retirar de publicação qualquer artigo onde seja identificado plágio ou qualquer outra conduta académica inapropriada.

### **Autores e Copyright**

Os autores comprometem-se a publicar trabalho original, não antes publicado e assumem a responsabilidade pelo trabalho que publicam.

Os autores devem formatar os seus textos de acordo com as regras editoriais da revista, dando especial atenção à identificação rigorosa de todo o material ou conteúdo citado.

Ao submeterem os seus artigos para publicação na revista, os autores concordam com as práticas de difusão em acesso aberto dos artigos, assegurando-se os seus direitos dentro dos acordos e licenças “creative commons” © Attribution-NonCommercial-NoDerivs.

Os autores não pagam qualquer taxa para avaliação ou publicação dos seus artigos.

A republicação de qualquer artigo carece de autorização escrita do Autor e da revista.

### **Publicidade**

A revista não aceita publicação de material patrocinado. A revista aceita a oferta de obras para recensão, mas não aceita recensões patrocinadas por editoras, nem orientações quanto ao conteúdo das recensões.

A revista aceita a publicação de publicidade de editoras.

### **Distribuição e permutas**

Os autores de artigos, notícias ou recensões têm direito a 2 exemplar impressos. Aos autores é fornecido o PDF com o respetivo artigo, que pode ser livremente difundido.

Os membros do CR e do CE têm direito a 1 exemplar impresso da revista.

A revista mantém permuta com revistas congéneres. Os títulos permutados são

depositados na Biblioteca Central da Faculdade.

A distribuição comercial da revista e o serviço de assinaturas são assegurados pela Faculdade de Letras da Universidade do Porto.

### **Edições**

A revista tem dupla edição: impressa (para permutas, venda, assinaturas e autores) e online em acesso livre.

O número de páginas de cada volume é variável, de acordo com o tema ou o período abrangido, oscilando entre 150 e 300 pp.

A revista adota os princípios defendidos pela “Open Access Scholarly Publishers Association”.

Endereço online: <http://ojs.letras.up.pt/index.php/filosofia/>

Repositório online FLUP: <http://ler.letras.up.pt/site/default.aspx?qry=id04id16&sum=sim>

A revista tem a classificação “verde” no código de cores Sherpa-Romeo para as publicações em acesso aberto: <http://www.sherpa.ac.uk/romeo/search.php?issn=0871-1658>

### **Periodicidade**

Anual

### **Registos**

ISSN: 0871-1658

ISSN-e: 2183-6892

Depósito legal (Portugal): 175913/02

### **Correio eletrónico da revista**

[filosofia.revista@letras.up.pt](mailto:filosofia.revista@letras.up.pt)

### **Sede da redação / contacto postal**

*Filosofia. Revista*

Departamento de Filosofia

Faculdade de Letras da Universidade do Porto

Via Panorâmica, s/n

4150-564 Porto.

Portugal

### **Edição / Publisher**

Faculdade de Letras da Universidade do Porto

Via Panorâmica, s/n

4150-564 Porto.

## EDITORIAL STATUTE

The *Revista da Faculdade de Letras – Série de Filosofia* was founded in 1972. Four issues in two volumes were published in the first series, between 1972 and 1973. Publication resumed in 1985, initiating its current series II. In 2014 (volume 32) the journal has assumed its present name: *Filosofia. Revista da Faculdade de Letras da Universidade do Porto*.

### Scientific area and objectives

The purpose of *Filosofia* is to contribute to the creation and transmission of knowledge in the various areas of Philosophy and History of Philosophy. It is not biased towards any specific subject, school of thought or methodology.

*Filosofia* publishes unpublished studies in Philosophy or other areas, when these are considered relevant contributions to philosophical debate or knowledge.

*Filosofia* seeks to maintain a high standard of quality, as well as timely publication, so as to assure its authors and readers the opportunity to participate in ongoing debates within the philosophical community.

*Filosofia* is guided in the texts it publishes by standards of rigor, clarity and academic and scientific grounding, adopting the practice of double blind peer review.

### Themes and sections

*Filosofia* has the following sections: — Studies; — Critical notices; — Reviews; — News; — Chronicle. If considered appropriate, the journal may create new sections, either permanently or on occasion.

*Filosofia*, should its editorial board so decide, may publish thematic volumes or sections thereof (Memorials; *Festschriften*; Proceedings; etc.).

### Publication languages

The journal has an international character. As such, it publishes texts in the most relevant European academic languages (Castilian; English; French; German; Italian; Portuguese).

### Refereeing

The journal adopts the best practices of transparency and rigor in refereeing. All articles and critical studies are read anonymously by two external specialists. Should these specialists recommend acceptance, this may be conditional on alterations. In this case the author would be expected to revise accordingly until the version is considered final by the editors. In cases undecided by the two referees, the paper is given to a third anonymous external reader.

The editor and the editorial staff ensure anonymity throughout the entire reviewing process, as well as the resolution of all conflicts of interest.

### Editorial management

The journal is directed by the following organs: Editor, Editorial Board, Managing Board.

The Editor (E) directs and organizes the journal's publication; he/she is responsible for the external and independent refereeing process; organizes cooperation in different sections of the journal; is responsible for all administrative acts necessary for publication, which he/she may delegate on the editorial staff. The Editor's functions also include: to preside over the Editorial Board; to keep the Scientific Board informed. The Editor does not evaluate papers submitted for publication. The Editor is appointed by the Editorial Board for a period of two years.

The Editorial Board (EB) is a consultative organ of the journal. It is composed of a maximum of 20 invited, both national and foreign, academics and researchers, in such a way as to preserve

a balance between the different philosophical areas and orientations. These are appointed for a period of 4 years, renewable once. Its functions are: to present proposals for thematic volumes; suggestions for cooperative work to be published by the journal; to cooperate with the external and anonymous peer reviewing of articles submitted for publication; to cooperate with the Scientific Board and with the Editor, suggesting external independent referees, suited to the articles submitted for publication.

The Managing Board (MB) is composed of all the professors in the Department of Philosophy. Functions: to advise the Editor; to define the journal's scientific guidelines; to define standards of quality; to decide on the publication of thematic issues; to determine the rules for external and independent refereeing; to approve the editorial norms for texts; to approve the graphic style of the journal; to approve or modify the journal's Editorial Statutes; to pronounce on matters submitted to it by the Editor; to appoint the members of the Scientific Board, according to their periodic rotation or renewal. The Managing Board assembles once a year on the Editor's call.

The Editorial Staff (ES) includes technical support personnel, section editors, and invited editors for monographic issues. The Editorial Staff is a support structure coordinated by the Editor to provide advising in the several tasks and stages of the journal's editorial process. The Staff's members do not evaluate articles submitted for publication.

### **Ethical code**

The journal is governed by the principles of editorial ethics in academic publications and follows the "Code of Conduct for Journal Editors", by the Committee On Publication Ethics (COPE).

The journal adopts a practice of transparency and respect in the process of evaluation and publication of submitted articles. To ensure transparency in that process, all anonymous referees sign a declaration concerning conflicts of interests.

The journal explicitly and unequivocally rejects all forms of plagiarism or academic fraud (the deliberate providing of false, unverified, fraudulent or injurious information). The authors are solely responsible for the reliability and authenticity of their work's content.


The submitted articles are verified with plagiarism detection software.

Reports of published plagiarized, manipulated or fraudulent material will be investigated by the Scientific Board and two independent arbiters. The journal reserves the right at any moment to suspend or withdraw from publication any article where plagiarism or fraud is detected, or where there is evidence of any other inappropriate academic conduct.

### **Authors and Copyright**

The authors commit themselves to publish original, not previously released work, and they assume the responsibility for the work they publish.

The authors must format their texts according to the journal's editorial guidelines, paying special attention to the rigorous identification of all quoted material or content.

In submitting their articles for publication in the journal, the authors agree to the practices of open access dissemination of the articles, their rights being assured within the agreements and licenses of "creative commons"  Attribution-nonCommercial-NoDerivs.

The authors do not pay any fee for evaluation of publication of their articles.

The republication of any article requires a written authorization from the Author and the journal.

### **Advertising**

The journal does not accept publication of sponsored material. It accepts the offer of works for reviewing, but not reviews sponsored by publishing companies, nor directives concerning the content of the reviews.

The journal accepts the publication of advertising from publishing companies.

### **Distribution and exchanges**

The authors of papers, news or reviews are entitled to 2 printed exemplars. The authors receive the PDF with the respective paper, which can be freely distributed.

The members of the EB and the SB are entitled to 1 printed exemplar of the journal.

The journal holds exchanges with similar journals. The exchanged titles are deposited in the Faculty's Central Library.

The commercial distribution of the journal and the signature service are maintained by the Faculty of Arts of Porto University.

### **Editions, Open access and Repository**

The journal has double edition: printed (for exchanges, selling, signatures and authors) and online, freely accessed.

The number of pages for each volume varies according with the theme or the time period, from 150 to 300 pp.

The journal espouses the principles upheld by the "Open Access Scholarly Publishers Association".

Online address: <http://ojs.lettras.up.pt/index.php/filosofia/>

Online FLUP repository: <http://ler.lettras.up.pt/site/default.aspx?qry=id04id16&sum=sim>

The journal has "green" classification in the Sherpa-Romeo color code for publications in open access: <http://www.sherpa.ac.uk/romeo/search.php?issn=0871-1658>

### **Periodicity**

Annual

### **Registers**

ISSN: 0871-1658

ISSN-e: 2183-6892

Legal Deposit (Portugal): 175913/02

### **Journal's email address:**

[filosofia.revista@lettras.up.pt](mailto:filosofia.revista@lettras.up.pt)

### **Postal address**

*Filosofia. Revista*

Departamento de Filosofia

Faculdade de Letras da Universidade do Porto

Via Panorâmica, s/n

4150-564 Porto.

Portugal

### **Publisher**

Faculdade de Letras da Universidade do Porto

Via Panorâmica, s/n

4150-564 Porto.

