

A LÓGICA OU A ARTE DE PENSAR

ANTOINE ARNAULD & PIERRE NICOLE



FUNDAÇÃO CALOUSTE GULBENKIAN



**A LÓGICA
OU
A ARTE DE PENSAR**

Tradução do francês *La Logique ou L'Art de Penser* a partir
da quinta edição, revista e de novo aumentada de 1683.

Reservados todos os direitos de acordo com a lei
Edição da
FUNDAÇÃO CALOUSTE GULBENKIAN
Av. de Berna | Lisboa
2016



Port-royal gravure (Magdeleine Horthemels)



Pierre Nicole



Antoine Arnauld

ANTOINE ARNAULD & PIERRE NICOLE

A LÓGICA OU A ARTE DE PENSAR

CONTENDO, PARA ALÉM DAS REGRAS
COMUNS, MUITAS OBSERVAÇÕES NOVAS
PRÓPRIAS PARA FORMAR O JUÍZO

Tradução, apresentação e notas de *Nuno Fonseca*
Revisão científica de *Adelino Cardoso*



FUNDAÇÃO
CALOUSTE GULBENKIAN

APRESENTAÇÃO

I. O que é a Lógica de Port-Royal?

A *Lógica de Port-Royal* foi um dos livros mais influentes de lógica filosófica – para o bem e para o mal – da época moderna, não só no seu tempo como nos séculos seguintes, apesar – e talvez por causa – das suas idiossincrasias, visto que não trata apenas de questões tradicionais de lógica, mas também de outros assuntos, que vão da epistemologia à moral, passando pela metafísica e pela retórica. Afirmando-se como um manual de ruptura contra a tradição aristotélico-escolástica (no que esta tinha de formalista, de abstracto e de especulativo) mas também contra a concepção ramista da dialéctica, ela foi, em vez disso, iluminada pelos princípios da nova filosofia cartesiana e, sobretudo, pelo augustinismo dos seus autores jansenistas. A *Lógica de Port-Royal* não deixou de tratar os temas tradicionais da lógica dos termos, da lógica proposicional e da silogística – nas primeiras três partes dedicadas a três operações do espírito: a de *conceber* [concevoir], a de *julgar* [juger] e a de *raciocinar* [raisonner]¹ –, mas, num movimento que havia já come-

¹ O francês “raisonner” poderia também traduzir-se por “argumentar”, o que até se sustentaria no facto de toda a terceira parte da *Lógica* ser dedicada à tradicional teoria do silogismo, aos entimemas, aos tópicos ou “lugares” (*lieux*) e aos sofismas. Porém, a palavra “raciocinar” parece corresponder melhor ao espírito da obra e à definição que dessa operação é dada pelos autores Arnauld e Nicole, mesmo antes da 1.ª parte: «*Chamamos raciocinar à acção do nosso espírito, pela qual ele forma um juízo a partir de muitos outros.*».

çado com as lógicas renascentistas, acrescentou, para além daquelas, uma quarta parte sobre o método, ou seja, uma parte dedicada à operação mental de *ordenar* [ordonner], e, por isso, mais vocacionada para questões epistemológicas, como a possibilidade do conhecimento, a luta contra o ceticismo pirronista (não o metódico), a crença nos factos, sem deixar de dar o devido tratamento aos aspectos propriamente metodológicos, relativos ao momento heurístico da descoberta e à clara – geométrica e demonstrativa – exposição do conhecimento adquirido.

O sucesso pedagógico e a tonalidade moderna desta *Lógica* – já que nela se apresentam inovações importantes como, por exemplo, a distinção entre *extensão* e *compreensão* dos termos – fizeram-na, por isso, merecer um lugar incontornável em muitas das histórias tradicionais da lógica². Para além, no entanto, deste lugar cativo na história geral da lógica, verificou-se a partir da segunda metade do século xx uma atenção especial a esta obra de Antoine Arnauld e Pierre Nicole. Tanto no domínio da filosofia da linguagem e da linguística, com os estudos de Noam Chomsky – que acreditou ter descoberto no par que esta obra compõe com a *Grammaire Générale et Raisonnée*, de Antoine Arnauld e de Claude Lancelot, o anúncio da sua Gramática Generati-

² Como seja a famosa obra *The Development of Logic* de William & Martha Kneale, publicado em Oxford, pela Oxford University Press, em 1962 [existe tradução portuguesa de M. S. Lourenço, editada como *O Desenvolvimento da Lógica*, pela Fundação Calouste Gulbenkian, na colecção «Manuais Universitários»], em particular, nas pp. 315-320 [pp. 320-325 na tradução portuguesa] ou o mais recente *Handbook of the History of Logic*, vol. 2 *Mediaeval and Renaissance Logic*, onde se inclui o capítulo, da autoria de Russel Wahl, “Port-Royal Logic: the stirrings of modernity” in Gabbay & Woods (eds.), *Handbook of the History of Logic*, vol 2: *Mediaeval and Renaissance Logic*, Amsterdam – Boston – Heidelberg: North-Holland/ Elsevier, 2008, pp. 667-699.

va³ –, como no trabalho epistemológico da arqueologia das ciências humanas de Michel Foucault – que viu na *Lógica de Port-Royal* o paradigma da nova *episteme* clássica⁴ – mas também, ainda no âmbito das teorias da argumentação e daquilo a que se tem vindo a chamar “lógica informal”⁵ – onde a consideraram como uma lógica inovadora, voltada para a prática argumentativa, antecipando esse âmbito interdisciplinar que tem em conta os contextos e as dinâmicas efectivas da argumentação e que, nessa perspectiva, reflectiu sobre alguns esquemas e falácias que haveriam de ser elaborados e sistematizados mais tarde.

³ Cf. Noam Chomsky, *Cartesian linguistics: a chapter in the history of rationalist thought*, Third Edition with a new introduction by James McGilvray, Cambridge University Press, Cambridge – New York, 2009, p. 83: «In many respects it seems to me quite accurate, then, to regard the theory of transformational generative grammar, as it is developing in current work, as essentially a modern and more explicit version of the Port-Royal theory!» Para uma crítica do empreendimento chomskyano, ver ainda Jean-Claude Pariente, *L'Analyse du Langage à Port-Royal – six études logico-grammaticales*, Le Sens Commun, Paris: Les Éditions de Minuit, 1985, designadamente, o capítulo 1, «Grammaire générale et grammaire générative», pp. 17-48.

⁴ Cf. Michel Foucault, *Les Mots et Les Choses. Une Archéologie des Sciences Humaines*, coll. «Bibliothèque des sciences humaines», Paris: Gallimard, 1966, pp. 13-14.

⁵ Encontramo-la, desde logo, no famoso estudo de C. L. Hamblin sobre as falácias in *Fallacies*, London: Methuen & Co. Ltd, 1970, pp. 148-159, mas também nos livros que procuraram começar a escrever uma “história da lógica informal”, nomeadamente, *Historical Foundations of Informal Logic*, onde encontramos um capítulo inteiramente dedicado à *Logique ou l'Art de Penser*, também da autoria de Russel Wahl, “The Port Royal Logic” in Walton & Brinton (eds.), *Historical Foundations of Informal Logic*, Avebury Series in Philosophy, Aldershot – Brookfield: Ashgate Publishing Ltd, 1997, pp. 67-83, mas também *Fallacies: Classical and Contemporary Readings*, onde para além de uma apresentação introdutória dos contributos da *Lógica de Port-Royal* para uma investigação das falácias, se seleccionam os capítulos 19 e 20 da sua 3.ª parte (Hansen & Pinto (eds.), 1995, pp. 39-54, ver bibliografia).

Como é contado numa nota preliminar à edição, o projecto de escrever esta *Lógica* começou por ser «*uma espécie de divertimento*», mas, à medida que os seus autores foram reflectindo mais profundamente sobre várias questões que ele suscitou, foi-se tornando num trabalho sério e mais longo do que previsto inicialmente. Na verdade, os trabalhos de redacção e edição que esta *Lógica* requereu prolongaram-se por mais de vinte anos, num processo dinâmico, cheio de revisões e aditamentos, que foi sendo contaminado pelas atribuladas circunstâncias históricas em que estes autores jansenistas se encontraram e pelas múltiplas causas pelas quais se bateram, que acabaram por se cruzar com as considerações mais propriamente lógicas que era suposto tratarem.

Condicionada pela turbulenta e inconstante vida dos homens, ela pretendeu igualmente voltar-se para o mundo, para as coisas práticas da vida quotidiana e para os homens e mulheres comuns⁶, enquanto, pelo contrário, outras lógicas, no passado, haviam sido escritas em celas monásticas ou proferidas em austeros colégios, longe do século, para que as suas tortuosas figuras e modos silogísticos fossem memorizados, repetidos e declinados até à exaustão, no treino de estéreis disputas, sem qualquer real aplicação. Para a tornar menos escolástica e menos entediante, encheram-na de exemplos práticos, retirados de outras ‘ciências’ e mesmo da vida corrente, não perdendo a oportunidade para satirizar algumas superstições e atitudes humanas – as crenças

⁶ Numa entrevista radiofónica à estação France Culture (em 4 de Dezembro de 2013 e disponível ainda em *podcast*), dada, a propósito da *Lógica*, Dominique Descotes caracterizava-a, humoristicamente, como «*um manual de autodefesa*» para situações intrincadas – nas quais os seus autores e amigos se viram frequentemente envolvidos – que exigissem o bom raciocínio, o juízo correcto e a identificação de sofismas e argumentos inapropriados.

na astrologia e na lotaria, os receios inspirados pelos eclipses ou os gestos paranóicos perante a doença e a morte –, com algum sentido de humor, mas salvaguardando sempre o bom senso, a recta razão e a moral cristã dos jansenistas.

Os autores não consideraram, portanto, a sua *Lógica*, uma ciência, mas uma arte; e uma *arte de pensar* ou, como diziam os autores numa breve introdução, antes da primeira parte, «*de bem conduzir a razão no conhecimento das coisas*». Consistia ela, por isso, num conjunto de reflexões sobre as operações do espírito, que nos permitisse conhecer as leis do pensamento, para assim nos assegurar de que fazemos juízos acertados, evitando os erros e os sofismas que impedem a descoberta da verdade.

Passados cerca de 350 anos desde a sua concepção e redacção, a *Lógica* conserva ainda hoje muitos mistérios e parecerá, certamente, muito idiossincrática ao leitor contemporâneo que a descubra desprevenido. Por essas razões decidi fazer-se uma apresentação geral sobre as condições em que o projecto e a sua realização emergiram, dar algumas indicações sobre o seu propósito e a sua estrutura, mas também sobre os seus autores – dado que foi escrita a quatro (ou a seis?) mãos – e sobre as fontes e inspirações que permitiram a diversidade de camadas de sentido e a sua riqueza policromática. Pareceu útil dar uma ideia geral da sua influência e, em particular, da que teve no nosso país, pelo menos durante uma parte do século XVIII, que coincidiu com o ímpeto reformista na pedagogia iluminista portuguesa e com uma abertura ao pensamento filosófico moderno, que só por isso já justificaria que ela devesse ser lida em português.

II. *Génese, escopo e estrutura*

A *Arte de Pensar* fora inicialmente escrita, segundo nos diz a referência anedótica do ‘aviso’ anexo ao livro, para responder a um desafio: ensinar, em quatro ou cinco dias, a um fidalgo⁷ tudo o que havia de útil para aprender nessa «ciência» – a lógica – pela qual não tinham, aliás, grande estima. E porque não havia manual de lógica que fosse suficientemente curto e conciso que pudesse cumprir tal fim, os Senhores de Port-Royal decidiram proceder à sua redacção. Porém, durante a execução do projecto surgiram muitas outras questões e assuntos que se revelaram pertinentes e necessários, de tal modo que passaram a integrar o corpo do texto, tal como, aliás, muitos aditamentos suscitados pelo interesse em publicar o manual e pela motivação de corrigir os erros que se multiplicavam em cópias manuscritas que entretanto haviam começado a circular. Se acrescentarmos a isso, as sucessivas reedições, revisões e aditamentos, muitas vezes suscitados pelas objecções posteriores e os necessários esclarecimentos, que ocorreram entre 1662 e 1683, data da 5.^a e definitiva edição, feita ainda por Arnauld e Nicole – a que, aliás, serve de base à presente tradução –, compreendemos que o «curto» manual se tenha engrossado nas mais de 400 páginas daquela última edição.

⁷ Tratava-se do Duque de Chevreuse, Charles Honoré d’Albert (1646-1712), filho do Duque de Luynes, Louis-Charles d’Albert (1620-1699), o tradutor para francês das *Meditações de Filosofia Primeira* de Descartes. Ver o «Avis» de *La Logique* mas também a introdução da recente edição crítica de Arnauld, Antoine & Nicole, Pierre, *La Logique, ou l’Art de Penser*, Édition critique par Dominique Descotes, col. «Sources Classiques», Paris: Éditions Honoré Champion, 2011 [doravante, nesta apresentação e nas notas à tradução, Descotes 2011], pp. 9-10.

As circunstâncias peculiares em que surgiu, a dinâmica acidentada da sua edição ao longo de 21 anos e os conteúdos inusitados desta *Lógica* requerem, portanto, uma rápida e, necessariamente, breve contextualização histórica que ilumine os seus aspectos genéticos e materiais.

II.1 – O contexto jansenista de Port-Royal

Os autores desta *Lógica* estavam integrados num círculo de clérigos e devotos laicos ligados, por laços ideológicos, espirituais, de amizade e até familiares, à abadia cisterciense de Port-Royal⁸. Da família Arnauld – pertencente à chamada nobreza de toga e que teve como patriarca o advogado de Henrique IV, Antoine Arnauld, o pai (1560-1619): Angélique (1591-1661) foi a principal reformadora e abadessa de Port-Royal; Arnauld d'Andilly (1589-1674) foi um dos ‘solitários’ instalados em Port-Royal-des-Champs; Agnès (1593-1672) foi também abadessa de Port-Royal; Catherine (1590-1651) foi, antes de se tornar numa das religiosas do mosteiro, mãe de Antoine Le Maistre (1608-1658), o primeiro dos ‘solitários’, e de Lemaistre de Sacy (1613-1684), ordenado padre no mosteiro da Vallée de Chevreuse; Antoine Arnauld, dito o ‘Grande Arnauld’ (1612-1694), teólogo e advogado, foi o principal porta-voz dos jansenistas ali reunidos. Pierre Nicole (1625-1695) era, por sua vez, sobrinho de uma abadessa de Port-Royal, Marie des Anges Sui-

⁸ A abadia fora fundada no século XIII, na Vallée de Chevreuse, poucos quilómetros a sudoeste de Paris, onde permaneceu em actividade até ao século XVIII, quando, por ordem de Luís XIV, foi desmantelado o mosteiro de Port-Royal des Champs. Na primeira metade do século XVII (em 1625), devido a um surto de paludismo e ao consequente número de baixas mortais que afectou aquele mosteiro, foi criado um ‘anexo’ no *faubourg* Saint-Jacques, que passou a ser conhecido Port-Royal de Paris.

reau⁹, e, para além de ter sido um dos 'solitários', foi um dos mestres das 'Petites Écoles' de Port-Royal. Todos eles eram bastante fiéis às doutrinas teológicas de Santo Agostinho e, sob a influência do Abade de Saint-Cyran (1581-1643), amigo do teólogo flamengo Cornelius Jansen (1585-1638) e principal introdutor do movimento em França, constituíram o principal centro espiritual do jansenismo.

Esta designação é, contudo, algo controversa no sentido em que os seus principais partidários raramente a assumiram, não querendo eles de maneira alguma dissidir da igreja católica, antes tendo para com ela uma fidelidade inabalável. A designação foi criada sobretudo por aqueles que os perseguiram ou que com eles se disputaram, associando-os às teses de Jansenius sobre a predestinação e a graça.

Os motivos de tais disputas remontam ao Concílio de Trento (1545-1563), onde a igreja católica tentou fixar a sua doutrina sobre esses dois pontos que estiveram no centro da crise protestante. Afirmaram-se ali teses sobre o livre arbítrio e a capacidade da vontade humana para praticar o bem e sobre a necessidade da intervenção divina, pela graça, para permitir a salvação ao pecador. Mas a conciliação das duas teses permaneceu de alguma forma ambígua e criou as condições para o surgimento de diferentes interpretações: por um lado, os cristãos mais humanistas e sob a influência da interpretação tomista, que insistiam no valor da liberdade humana na prática do bem e assim na possibilidade de tomar parte no processo de salvação da alma, a tal ponto que corriam o risco de cair na heresia pelagiana; por outro lado, os defensores de uma posição mais augustinista, na qual o homem, na sua condição pós-lapsária, se encontra condenado pelo pecado original, só podendo ser

⁹ Cf. Saint-Beuve, *Port-Royal*, Tomo II, «Bibliothèque de la Pléiade», Paris: NRF/Gallimard, 1954, Liv. V, p. 861.

salvo pela acção da “graça eficaz”, que se aproximavam perigosamente da posição calvinista relativa à predestinação.

As controvérsias teológicas foram-se agudizando entre jesuítas e augustinistas¹⁰ e, algumas décadas depois, em Lovaina, Jansenius, professor dessa universidade, começou a redigir (1628) uma suma teológica para sintetizar o pensamento de Santo Agostinho sobre a queda e o problema da graça, num extenso livro em três volumes, o *Augustinus*, que haveria de ser postumamente publicado, em 1640. Entretanto, em França, Saint-Cyran, que fora colega de Jansenius em Lovaina, tornou-se o principal arauto das teses do *Augustinus*, integrando-as nos seus ensinamentos, enquanto director espiritual das religiosas e solitários do mosteiro de Port-Royal, e promovendo, ao mesmo tempo, uma “conversão interior” do ser humano e uma atitude de *contrição* – ligada ao amor de Deus –, necessárias para a remissão dos pecados e para a vivência de uma fé mais pessoal e verdadeira¹¹. À tese da *contrição* opunha-se a da *atrição* – remorso pelos pecados cometidos, fundado no temor da danação eterna – propugnada pelos jesuítas e, na sua *Instruction d'un*

¹⁰ Enquanto Luís de Molina (1535-1600), teólogo jesuíta e, na época, professor na Universidade de Évora, liderava de uma certa maneira o campo dos jesuítas, recorrendo à noção de “graça suficiente” – que fornecia aos homens os meios para a sua salvação, desde que eles expressassem a sua vontade nesse sentido –, Michel Baius (1513-1589) teólogo flamengo e professor na Universidade de Lovaina, que desenvolvia novos pontos de vista sobre a predestinação e a salvação, prefigurando algumas das posições de Jansenius, era condenado (pela bula do papa Pio V *Ex omnibus afflictionibus* de Outubro de 1567) pela sua alegada negação da realidade do livre arbítrio.

¹¹ Cf. Dominique Descotes, *Pascal – Biographie, Étude de l'œuvre*, «Classiques», Paris: Albin Michel, 1994, pp. 90 e ss., mas também, sobre Saint-Cyran como director espiritual de Port-Royal, cf. Sainte-Beuve, *Port-Royal*, Tomo I, 3.^a ed., Paris: Hachette, 1867, Liv. II, pp. 341 e ss.

chrétien (1619), pelo cardeal Richelieu¹², o qual mostrava alguma hostilidade – aliás recíproca – relativamente a Saint-Cyran, que acabou preso no Château de Vincennes, em 1638, ano da morte de Jansenius, onde ficaria até à de Richelieu, em 1643. Ora, com Saint-Cyran preso e perante as violentas reacções contra o *Augustinus* que fora publicado, em França, em 1641, foi Antoine Arnauld, entretanto ordenado padre e nomeado doutor em teologia pela Sorbonne, quem teve de assumir, em primeiro plano, a defesa das teses augustinistas, na interpretação de Jansenius, sobre a predestinação e a graça, escrevendo, sob a instigação e o controlo de Saint-Cyran, *De la fréquente communion* (1643), onde reafirmava aquelas teses e denunciava a moral complacente dos molinistas¹³. Mas pouco tempo depois a pressão sobre os jansenistas aumentou, em resultado do pedido feito por Nicolas Cornet, “syndic” da faculdade de teologia de Paris, para censurar sete proposições extraídas do *Augustinus* e cinco delas acabariam efectivamente por ser condenadas pelo papa Inocêncio X, na sua bula *Cum Occasione*, de 31 de Maio de 1653. Não se conformando com a acusação de que tais proposições estavam efectivamente no *Augustinus* – questão *de facto* – e alegando que elas seriam efectivamente heréticas, mas apenas se isoladas do contexto, na medida em que enquadradas na doutrina de Santo Agostinho elas poderiam ser lidas num sentido ortodoxo – questão *de direito* – Arnauld tentava, em vão, livrar Jansenius e os seus sequazes das perseguições religiosas e políticas. As lutas e os panfletos trocados entre jesuítas e jansenistas assumiram, então, uma particular intensidade, culminando na efectiva

¹² Cf. Louis Cognet, *Le Jansénisme*, coll. «Que sais-je?» (n.º 960), Paris: PUF, 1967, p. 29.

¹³ Cf. Francesco Paolo Adorno, *Arnauld*, «Figures du savoir», Paris: Les Belles Lettres, 2005, p. 26.

condenação e expulsão do próprio Arnauld da Sorbonne em Janeiro de 1656.

Blaise Pascal (1623-1662), empenhado numa apologia da religião cristã desde a sua “segunda” conversão – ocorrida na noite de fogo do “*Mémorial*” – e muito próximo dos personagens da abadia de Port-Royal, fez, então, também a sua entrada na polémica, redigindo, entre Janeiro de 1656 e Março de 1657, uma série de famosas cartas, as *Provinciales*, sob o pseudónimo de Louis de Montalte, onde condena a moral laxista dos padres jesuítas, argumentando, num estilo irónico e cheio de artifícios retóricos, contra molinistas e casuístas e defendendo a doutrina de Santo Agostinho e de Port-Royal.¹⁴ A tensão entre os dois campos teológicos não baixou, antes pelo contrário, e a ela acrescentou-se a pressão política, devida à associação de Port-Royal a alguns personagens durante a “Fronça dos príncipes” (1650-1653) – que consistiu numa oposição de certos nobres contra o aumento do poder real –, como a Mme de Longueville ou o príncipe de Conti. Os jansenistas não estavam, assim, nas boas graças de Luís XIV que, reunido com Mazarino e a Assembleia dos Clérigos franceses, promove a obrigatoriedade da assinatura, por todos os membros eclesiásticos, do *Formulário* de Alexandre VII, publicado em Outubro de 1656, com a bula *Ad Sacram*, e que afirmava expressamente que as cinco proposições previamente consideradas heréticas se encontravam no *Augustinus* de Jansenius, numa manobra que visava, pois, claramente, atingir as religiosas e os senhores de Port-Royal. Se, numa primeira fase, os jansenistas não quiseram assinar o *Formulário*, com a intervenção directa de Luís XIV, acabaram, com muitas reservas mentais,

¹⁴ Sobre as *Provinciales* e as suas circunstâncias, cf. D. Descotes, *Pascal – Biographie...*, op. cit., pp. 126-143 e ainda Saint-Beuve, *Port-Royal*, Tomo II, Texte présenté et annoté par Maxime Leroy, «Bibliothèque de la Pléiade», op. cit., Liv. III «Pascal», pp. 67-158.

por ter de o assinar, com exceção, porém, das religiosas de Port-Royal que, recusando-se a assiná-lo, foram privadas dos seus votos, expulsas pela polícia e distribuídas por outros conventos. O mosteiro de Port-Royal-des-Champs seria, finalmente, destruído em 1708 por ordem do rei.

Mas foi neste contexto e sobretudo na época dos conflitos teológicos e das discussões à volta da assinatura do *Formulário*, que Antoine Arnauld meditaria mais profundamente e conceberia os princípios filosóficos sobre a liberdade humana e sobre a arte de falar e de pensar, que foram depois expressos nas suas obras de gramática – *Grammaire générale et raisonnée* (1660), com Claude Lancelot –, de geometria – *Nouveaux Éléments de Géométrie* (1667-1683) – e de lógica – *La Logique, ou L'Art de Penser* (1662-1683), com Pierre Nicole¹⁵.

II.2 – Gênese e evolução: do *manuscrito Vallant* às várias edições da *Lógica*

Apesar da existência, já mencionada, das “Petites Écoles” de Port-Royal, o manual que recebeu o título *La Logique, ou L'Art de Penser* não foi concebido para servir de apoio a essas aulas – não obstante Pierre Nicole ali ter certamente ensinado a lógica¹⁶ – e muito menos para ser usado nos currículos da universidade, onde, ainda na época, se usavam sobretudo os manuais escolásticos, escritos em latim e com

¹⁵ Cf. F. P. Adorno, *Arnauld, op. cit.*, pp. 28-9.

¹⁶ Contudo, Henri-Charles de Beaubrun (1655-1715), amigo, testamenteiro e biógrafo de Pierre Nicole, na sua *Vie de M. Nicole* (contido no tomo 14 da *Continuation des Essais de Morale*, Luxembourg: A. Chevalier, 1732) escreve que «Embora o livro, sobejamente conhecido sob o título *La Logique* ou *l'Art de penser* (...) não tenha sido escrito enquanto duraram essas escolas [as “Petites écoles”], devemos, no entanto, considerá-lo como um fruto dos exercícios que ali se fizeram (p. 40)». Leia-se também a observação feita por Dominique Descotes na introdução à sua edição crítica, Ver Descotes 2011, p. 10.

as subtilezas «*espinhosas*» e os exemplos «*pouco úteis*» que os autores desta *Lógica* criticaram logo no primeiro “Discurso” que a prefacia. Como revela a “pequena anedota” na nota preliminar do livro, o manual deveu-se «*inteiramente ao acaso*» – surgindo numa conversa entre amigos e perante o jovem nobre que seria o seu destinatário, ou pelo menos, o motivo – «*e mais a uma espécie de divertimento do que a um propósito sério*» – como resposta a um desafio que se propôs, numa brincadeira, o «*Senhor...*», muito provavelmente, o próprio Antoine Arnauld¹⁷. A nota, porém, esclarece que, se ao início foi esse episódio que motivou a empreitada, o trabalho e o pensamento nela empenhados, gerou uma série de «*considerações novas*» que os autores se sentiram obrigados a redigi-las. Pelo que, durante os dias em que a isso se dedicaram, se formou «*o corpo desta Lógica*» e, mais tarde, o interesse demonstrado pela circulação de várias cópias manuscritas, “forçou” a sua impressão e publicação. Ora, estas informações, os “discursos” introdutórios e o conteúdo propriamente dito da *Lógica*, permite-nos concluir que os autores queriam romper com uma certa tradição escolástica, escrevendo, em língua vernácula, um manual, dirigido a um público mundano, não directamente comprometido com o mundo eclesiástico ou académico, composto por nobres¹⁸ e, eventualmente, burgueses – representados num modelo de humanidade e civismo que ficou conhecido como o *honnête homme*¹⁹ –, e com uma vocação eminente-

¹⁷ Cf. *Ibid.*

¹⁸ Numa carta de Abril de 1660, escrita por Arnauld para a Mme de Sablé (a *Carta XCVI* incluída no I volume das suas *Obras Completas*) que refere a redacção da *Lógica* e promete o seu envio à marquesa, ele dizia o seguinte: «*Far-nos-eis o obséquio de nos enviardes a vossa opinião quando a tiverdes lido. Pois queremos apenas ter como juízes pessoas como vós.*», citada em Descotes 2011, p. 18.

¹⁹ Trata-se de um modelo de homem, nascido durante o século XVII francês e criado pelas considerações de vários escritores e moralistas,

temente prática, pretendendo ajudar a cultivar o «*bom senso e a justiça do espírito no discernimento entre o verdadeiro e o falso*», já que, ao contrário de outras faculdades do espírito com usos mais limitados, «*a exactidão da razão é geralmente útil em todas as partes e em todos os usos da vida*». A existência de um longo capítulo como o xx da Terceira Parte, que pretende alertar para «*os maus raciocínios que se cometem na vida civil e nos discursos quotidianos*», confirma essa vocação do manual.

Num primeiro momento, terá sido apenas um projecto de Antoine Arnauld ao qual se terá juntado, um pouco mais tarde, Pierre Nicole. Não pode precisar-se com extremo rigor a data destes primeiros trabalhos, colocando alguns um *terminus a quo* em 1655 (como Jean Mesnard) e outros, em 1657, logo após a série das *Provinciales* de Pascal e a data das *Réflexions d'un docteur de Sorbonne* que são citadas no manuscrito *Vallant*²⁰, ou seja, no texto que regista o primeiro estágio evolutivo da *Lógica*.

Com efeito, um manuscrito, cuja cópia foi conservada na Biblioteca Nacional de França, sob o registo fr. 19915, e que teria pertencido a Vallant, o médico de Mme de Sablé (1599-1678) – uma marquesa correspondente de Arnauld e que se retirara, a partir de 1655, para os mosteiros de

que testemunhava a emergência e afirmação de uma certa burguesia perante a aristocracia, para quem o *courtisan* era o modelo ideal. Vários tratados e reflexões foram escritos, na época, sobre o *bonnête homme*, por Nicolas Faret, Daniel Mitton ou pelo Chevalier de Méré, estes dois últimos, amigos e correspondentes de Pascal. Descreviam o ideal de um homem equilibrado no corpo e na alma, formado pelos valores herdados dos autores antigos e pelas virtudes cristãs que um certo humanismo do século anterior ajudara a promover; mas também um homem polido nas suas maneiras, que cultivava um saber generalista e eclético – por oposição ao do especialista, cujo saber está isolado na sua especialidade do resto do conhecimento sobre o mundo – que lhe permitiria treinar o espírito na arte de conversar e de apreciar as coisas da vida, com bom gosto.

²⁰ Cf. Descotes 2011, p. 13.

Port-Royal – é o registo mais antigo de grande parte dos capítulos da *Lógica*, numa fase de redacção anterior à primeira edição, e esse documento corresponderia a uma das tais cópias manuscritas que circulavam antes da publicação oficial e que são mencionadas naquela nota preliminar. O manuscrito, que terá sido redigido entre 1659 e 1660, revela já a estrutura quadripartida da obra, mas falta-lhe ainda o discurso introdutório e vários capítulos que surgiriam logo na primeira edição de 1662²¹.

Sendo muito provável que nesta fase Arnauld fosse, ainda, o único responsável pela sua redacção²² e analisando os capítulos da 1.^a edição que faltam neste manuscrito, poderá concluir-se que foi por ele ignorada boa parte do legado aristotélico pois, embora apareça já ali toda a silogística, acrescentada do tratamento da quarta figura do silogismo, não aparecem ainda os capítulos dedicados às categorias, nem aos tópicos, nem aos raciocínios entimemáticos, dilemas e sorites – questões que fazem parte do *Organon* de Aristóteles. Isto faz com que, a inspiração do texto, nesta

²¹ Cf. a tabela comparativa entre o manuscrito e as várias edições, incluída em Descotes 2011, pp. 913-922. A edição crítica de 1965 de Jean Clair e François Girbal também inclui uma tabela comparativa relativa à distribuição dos capítulos nas cinco edições (p. 430), mas onde o manuscrito Vallant não foi tomado em consideração. Sobre o manuscrito Vallant ver ainda as notas de Michel Le Guern em Blaise Pascal in *Œuvres Complètes*, Tomo II, Édition présentée, établie et annotée par Michel Le Guern, «Bibliothèque de la Pléiade», Paris: NRF/ Gallimard, 2000, pp. 1170 e ss.

²² Dominique Descotes critica os argumentos relativos ao estilo usados por alguns comentadores para excluir Pierre Nicole da redacção do manuscrito Vallant, mas, independentemente disso, acaba por aceitar a razoabilidade desta exclusão. Contudo, recorda a carta de Arnauld a Mme de Sablé onde se refere às «nossas *Lógicas*» quando menciona a obra que está a redigir, apontando, portanto, em Abril de 1660, quando a carta foi enviada, para a hipótese de Nicole já estar a colaborar com Arnauld. O que não significa no entanto que o manuscrito Vallant não corresponde a uma fase anterior à entrada em cena de Nicole. Cf. Descotes 2011, p. 18.

fase “pré-histórica”, seja maioritariamente cartesiana (as *Meditações*, com as célebres objecções escritas pelo jovem doutor da Sorbonne, o próprio Arnauld, e o *Discurso do Método*) e pascaliana (*Do espírito geométrico*)²³; devendo porém recordar-se que, para além destas influências, o espírito da doutrina augustiniana esteve sempre presente em todas as fases da escrita e edição da *Lógica*.

Entretanto, entre a redacção daquele manuscrito e a data da 1.^a edição da *Lógica* (1662), Pierre Nicole terá certamente começado a colaborar com Arnauld pois é quase unanimemente aceite que foi ele quem a prefaciou, redigindo o “Primeiro Discurso” e que terá, pelo menos, colaborado, na redacção de muitos dos capítulos que não existiam ainda na versão *Vallant*. A obra foi, no entanto, publicada sem o nome dos autores e nem sequer Arnauld e Nicole quiseram correr riscos de eventuais entraves à publicação, fazendo com que um amigo, François Le Bon (um dos professores das “Petites Écoles”, nascido em 1639), mas uma figura menor, solicitasse, em vez deles, o privilégio da administração real, necessário para a impressão e publicação do livro²⁴. A verdade é que viviam ainda em plena controvérsia relativa à assinatura do *Formulário* e o clima político e religioso não lhes era, por isso, muito favorável.

A edição foi feita de forma um pouco apressada, já que os autores pretendiam, como explicam na nota prelimi-

²³ Mais à frente voltar-se-á à questão dos autores e das fontes da *Lógica*, pelo que se remete para aí a discussão de uma possível contribuição mais directa de Pascal na redacção do texto, como propôs Michel Le Guern nas *Œuvres Complètes*, Tomo II, *op. cit.*, pp. 108 e ss. e as notas nas pp. 1170 e ss.

²⁴ Para uma informação detalhada sobre os editores – C. Savreux, J. Guignard, J. de Launay e G. Desprez – a quem foi concedido o privilégio de imprimir e vender esta primeira edição e as diferenças entre essas diferentes impressões, ver Descotes 2011, pp. 19-30.

nar, oferecer um texto oficial impresso, para evitar a circulação de cópias manuscritas, imperfeitas e, eventualmente, apócrifas, mas estavam conscientes das insuficiências desta primeira versão. Não obstante, como explicariam depois no “Segundo Discurso”, publicado aquando da 2.^a edição (1664), não recearam as reacções críticas dos leitores, antes esperaram que eles as fizessem:

Todos os que ousam mostrar ao público as suas obras, têm ao mesmo tempo de estar preparados para ter tantos juizes como leitores. E esta condição não deve parecer nem injusta nem onerosa, pois, se forem verdadeiramente desinteressados, eles devem desapossar-se das obras ao torná-las públicas e olhar para elas em seguida com a mesma indiferença com que olhariam para obras de estranhos.

Acrescentando, ainda, serem:

[...] bastante vantajosas as diversas críticas que são feitas aos livros, pois serão úteis sempre que forem justas e não fazem mal, mesmo quando são injustas, dado que os autores não estão obrigados a segui-las.

Esta atitude demonstra, também, que a *Lógica* não foi projectada como um manual que visava um tratamento exaustivo ou um fechamento sistemático²⁵ de toda a matéria da lógica, mas antes que ela foi encetada com uma certa humildade, relativamente às suas próprias hesitações, e com uma abertura a novas reflexões ou a possíveis revisões de

²⁵ Os autores estavam tão conscientes disso que haviam acrescentado no fim do “Primeiro Discurso”: «É também importante referir que nos dispensámos de seguir sempre as regras de um método rigorosamente exacto, tendo colocado muitas coisas na quarta parte que poderíamos ter tratado na segunda ou até na terceira. Mas fizemo-lo de propósito, porque julgámos que seria útil ver, num mesmo lugar, tudo o que fosse necessário para tornar uma ciência perfeita, que é, com efeito, o maior benefício do método do qual tratamos na quarta parte.»

posições anteriores, suscitadas por novas descobertas e soluções.

Apesar das suas imperfeições, a edição de 1662 foi já um progresso relativamente àquele primeiro esboço manuscrito, tendo sido integrados novos capítulos onde se expunham alguns aspectos da dialéctica aristotélica, que Arnauld tinha previamente ignorado, por evidente antipatia para com tais assuntos, como sejam os “lugares” [*lieux*], *i. e.*, os tópicos ou *loci*, e as suas divisões, a que foram dedicados os caps. xv e xvi da III Parte nessa edição (ou seja, 1662/III/xv e 1662/III/xvi). Um capítulo sobre as categorias de Aristóteles foi também acrescentado à primeira parte (1662/I/III) e dois novos capítulos que prefiguram a distinção, inspirada em Pascal e na prática dos géometras, entre as definições de nomes e as definições de coisas, respectivamente na primeira e segunda partes (1662/I/xii e 1662/II/xii). No que respeita à teoria das proposições, tratada na II Parte, acrescentaram dois novos capítulos sobre as proposições complexas e, em particular, as incidentes (1662/II/iv e v). Outros dois importantes capítulos sobre os sofismas e, em especial, aqueles a que estamos sujeitos na vida civil, foram ainda completar a III Parte. E, na quarta parte, dedicada ao método, que estava num estado ainda particularmente incipiente no manuscrito, foram adicionados quatro capítulos, relacionados com o conhecimento adquirido pela fé humana e pela autoridade (1662/IV/xii-xv). Todos estes aditamentos, resumidos e justificados no “Discurso” de Pierre Nicole, conferiam o carácter distintivo a este novo manual de lógica, tornando-o numa ferramenta capaz de formar os espíritos dos seus leitores, para além das «*espinhosas*» subtilezas formais dos escolásticos e de modo a poderem julgar, pelos seus próprios meios, o verdadeiro e o falso, a acreditar na possibilidade do conhecimento da

verdade – a preocupação dos autores em combater o pirronismo de Montaigne e de alguns libertinos – e a resistir às tentações relativistas dos casuístas.

Dois anos depois, seria publicada a 2.^a edição, pelo livreiro Charles Savreux. Tendo sido preparada de forma menos precipitada, os autores tiveram em consideração algumas das críticas feitas à edição anterior e usaram a oportunidade para corrigir alguns aspectos e fazer alguns novos aditamentos, pois, como explicam no “Segundo Discurso” que acrescentaram nesta edição de 1664:

[...] seria desejável considerar as primeiras edições dos livros como ensaios informes, que os autores proporiam às pessoas de letras a fim de conhecer as suas impressões e que, em seguida, a partir das diferentes perspectivas dadas por essas diversas opiniões, neles trabalhassem de novo para elevar as suas obras à perfeição que forem capazes de obter.

Por um lado, aproveitaram para completar, na segunda parte, a teoria da proposição, aumentando consideravelmente os capítulos sobre proposições compostas (1664/II/VII-VIII) e, na terceira parte, a teoria do silogismo com um capítulo sobre silogismos com conclusão condicional (1664/III/XIII) e com outro sobre os que têm mais de três proposições, ou seja, aqueles a que eles chamam de *sorites* (1664/III/xv), ao qual se segue o capítulo sobre os dilemas que mudou de lugar e que acaba por ter o mesmo número (1664/III/xv**is**), como se fosse um mero complemento. É introduzido um novo capítulo sobre os entimemas e sentenças entimemáticas (1664/III/XIV), assunto tradicional da dialéctica aristotélica, que tinha ficado ausente da primeira edição, e desenvolvido o capítulo dos maus raciocínios que se cometem nos discursos do dia-a-dia (1664/III/XIX), com algumas observações de ordem retórica, moral e

até psicológica. Por outro lado, é eliminado o capítulo sobre a redução dos silogismos (1662/III/IX), que havia sido, então, declarado «extremamente inútil», tal como Arnauld o fizera na versão do manuscrito, onde ele era particularmente complexo e mais extenso²⁶. Estes dois movimentos, um positivo, que acrescenta aqueles capítulos à teoria do silogismo e que desenvolve os capítulos sobre os sofismas praticados nos discursos da vida civil, e outro negativo, eliminando esse capítulo, especialmente escolástico, sobre a redução dos silogismos, confirmam a vontade de inovar e de fornecer um manual de lógica, menos conotado com os métodos do ensino escolástico e mais próximo das necessidades da lógica e da argumentação na vida prática do quotidiano. Na quarta parte, é importante assinalar um novo primeiro capítulo de carácter epistemológico (1664/IV/1) que revela uma particular preocupação com o tema do ceticismo e com os modos de o combater, informado pelos *Princípios da Filosofia* e pelas *Regras para a direcção do espírito* (que lhes foram entretanto dadas a conhecer por Clerselier) de Descartes e pelos escritos de Pascal (inclusive, alguns fragmentos da *Apologia para a religião cristã* – as *Pensées* – que haviam sido encontrados após a sua morte, em Agosto de 1662, depois da 1.ª edição, que ocorreu em Julho).

As edições de 1668 e de 1674 não apresentam modificações relevantes, pelo menos no que diz respeito à estrutura dos capítulos e ao seu conteúdo. Terá havido ligeiras correcções de problemas tipográficos, mas a edição de 1668 retoma o texto e a paginação da edição precedente e continua a ser da responsabilidade de C. Savreux. A edição de 1674 também não tem nada a assinalar, a não ser que o livreiro passou a ser Guillaume Desprez, que depois edita-

²⁶ Cf. a sua reprodução em Descotes 2011, pp. 754-761 ou em Pascal, *Œuvres Complètes*, Tomo II, *op. cit.*, pp. 137-146 e que Michel Le Guern diz ter saído da mão de Blaise Pascal.

ria também a 5.^a e última edição em vida dos autores. No período que medeia entre estas duas edições, a vida agitada e sempre pressionada por oposições e perseguições religiosas e políticas de Port-Royal também acalmou de uma certa maneira, tendo-se os senhores do grupo jansenista concentrado noutros projectos editoriais, como a edição das *Pensées* de Pascal, que aconteceu em 1670, os *Essais de Morale* de Pierre Nicole, no ano seguinte, e a publicação da tradução da *Bíblia* por Lemaistre de Sacy. Arnauld e Nicole começaram, no entanto, uma nova controvérsia, desta vez com os protestantes calvinistas, Jean Claude (nascido em 1619), Pierre Jurieu (1637-1713) e ainda Jean Daillé (1594-1670), nomeadamente, a propósito do problema eucarístico, que daria origem aos volumosos tomos da *Perpétuité de la foi de l'église catholique touchant l'Eucharistie* (1669-1674). A partir de 1679, a paz eclesiástica foi novamente rompida e, numa visita do arcebispo de Paris a Port-Royal des Champs, os clérigos foram expulsos, por ordem do rei Luís XIV, e os senhores ‘solitários’, convidados a abandonar rapidamente o local. Antoine Arnauld, já com 68 anos, partiu então para o exílio em países supostamente mais tolerantes, como a Flandres e a Holanda, tal como, aliás, Nicole. Só em 1683 este teria autorização para regressar a Paris, onde pôde trabalhar na preparação da 5.^a edição da *Lógica*, com a colaboração à distância de Arnauld, com quem se correspondia regularmente.

Esta última versão da *Lógica*, que foi escolhida como base da tradução, por ser o estado mais avançado da obra, apresenta algumas importantes modificações relativamente às edições anteriores, como indica a “Advertência” incluída logo a abrir esta nova edição. Logo na primeira parte, fruto das «*contestações teológicas [...] que deram lugar a estes adiamentos*», ou seja, devido às polémicas com os ministros calvinistas sobre a eucaristia e a transubstanciação, os au-

tores acrescentaram um famoso e muito comentado²⁷ capítulo sobre a distinção entre *ideias de sinais* e *ideias de coisas* (1683/I/IV) e um outro sobre as ideias “*acessórias*”, *i. e.*, as que o espírito acrescenta às que são directamente denotadas pelas palavras (1683/I/xv). A segunda parte foi aumentada, logo no início, com dois novos capítulos de ordem gramatical – visto que retomam temas desenvolvidos na 2.^a parte da *Grammaire Générale et raisonnée* que Arnauld escrevera com Lancelot em 1660 – mas com relevância para a lógica, na medida em que estabelecem a relação entre as palavras (nomes e pronomes), que representam os termos (sujeitos e predicados), e as proposições, que representam os juízos (1683/II/I), mediada pelo verbo (cópula) (1683/II/II)²⁸. Para além destes, dois outros capítulos foram acrescentados nesta segunda parte, sobre sujeitos confusos que são afinal equivalentes a dois sujeitos (1683/II/XII) e sobre proposições onde se atribui aos sinais nomes de coisas (1683/II/XIV). Em contrapartida, as III e IV Partes, sobre o raciocínio e o método, não tiveram modificações dignas de registo. As principais transformações nesta última edi-

²⁷ Louis Marin, por exemplo, fez uma análise das relações entre este capítulo e as questões teológicas que ali estavam em jogo na introdução que escreveu para a edição de 1970 de A. Arnauld & P. Nicole, *La Logique ou L'Art de Penser*, «Science de l'homme», Paris: Flammarion, e, com maior profundidade e detalhe, em *Critique du Discours – Sur la «Logique de Port-Royal» et les «Pensées» de Pascal*, «Le sens commun», Paris: Les Éditions de Minuit, 1975, pp. 79-100; François Récanati analisou a questão da transparência e opacidade do sinal na sua obra *La Transparence et l'énonciation – pour introduire à la pragmatique*, «L'ordre philosophique», Paris: éditions du Seuil, 1979, pp. 31 e ss.; e Michel Foucault, em *Les Mots et les Choses*, *op. cit.*, pp. 72 e ss., referiu-se à teoria da representação que aí é esboçada como o lugar paradigmático da *épistème* clássica.

²⁸ Estes dois capítulos recuperam o que foi escrito por Arnauld em *Grammaire Générale et Raisonnée*, Paris: Pierre Le Petit, 1660, pp. 26 e ss. Sobre a questão das relações entre gramática e lógica, ver J.-C. Pariente, “Grammaire et logique à Port-Royal” in *Histoire, épistémologie, langage*, VI, 1, pp. 57-75.

ção foram, então, sobretudo motivadas pelas discussões teológicas já referidas – expressas na *Perpétuité de la foi* – e implicaram uma recuperação de reflexões feitas na *Gramática Geral* pois, por um lado, tinham que ver com a concepção e definição das ideias e, por outro, com a dimensão semântica dos termos, *i. e.*, o seu sentido, nas proposições (nomeadamente, as questões semânticas no enunciado eucarístico, *Hoc est enim corpus meum*, relevantes para o dogma católico da *presença real*).

Poderia, então, dizer-se que a versão da edição da *Lógica* de 1683 é a mais completa e definitiva, mas a verdade é que isso só é assim pela circunstância histórica de ter sido a última²⁹ antes da morte dos seus autores (em 1694, para Arnauld, e em 1695, para Nicole) e de não ter havido transformações relevantes nas edições póstumas (de 1709 em diante). Com efeito, tendo em conta o carácter aberto, dinâmico e revisível da obra, poderíamos eventualmente especular sobre futuras transformações, assim o tivesse permitido a longevidade dos autores.

II.3 – A estrutura da *Lógica* (descrição das partes e capítulos)

Como já foi dito, *La Logique, ou L'Art de Penser* foi dividida em quatro partes – num critério que alguns chamaram

²⁹ Na verdade existiu uma impressão feita em 1685, mas apenas por razões relacionadas com o privilégio concedido ao livreiro e textualmente idêntica (ou quase) à de 1683, cuja data, aliás, ostenta na página de rosto, não se assumindo, pois, como uma edição distinta. Descotes 2011, pp. 52 e ss., assinala as quase imperceptíveis diferenças entre a impressão de 1683 e a de 1685, mas que, segundo o editor crítico, foram responsáveis por erros posteriores de edição, nomeadamente, no que respeita ao capítulo sobre as proposições modais (1683/II/viii). A 6.ª edição, póstuma, aconteceu apenas em 1709, publicada pelo mesmo Guillaume Desprez.

de “psicologista” – consoante as reflexões que se podem fazer acerca de quatro operações do espírito: *conceber* (I Parte), *julgar* (II Parte), *raciocinar* (III Parte) e *ordenar* (IV Parte). Estas quatro partes são precedidas de dois “Discursos”, que funcionam como prefácios ou mesmo introduções à obra, onde se explicam os objectivos que se propõe e se justifica a inclusão de certas matérias menos comuns num manual de lógica e a exclusão de outras, que seriam expectáveis aí aparecerem (“Primeiro Discurso”) e se responde às críticas e objecções que foram feitas à 1.^a edição, designadamente, o que ali foi incluído e excluído (“Segundo Discurso”) e o alegado desprezo que se votou a Aristóteles, a principal autoridade na tradição das ciências lógicas. É o balanço entre essas inclusões e exclusões que permite, porém, avaliar o carácter de inovação desta *Lógica*, que assume, para além das suas imperfeições e idiosincrasias, ser destinada ao “homem honesto” – não ao douto nem ao erudito – e ser eminentemente orientada para a vida prática – e não para a especulação académica.

Depois dos “Discursos”, uma brevíssima apresentação explica a divisão quadripartida da *Lógica* e esclarece que a função da lógica não é ajudar-nos a encontrar os meios para realizar essas quatro operações do espírito que motivam aquela divisão, pois a nossa razão encarrega-se de o fazer naturalmente, mas antes a reflectir sobre a natureza da nossa razão, de modo a permitir que a usemos apropriadamente – o que revela, desde logo, o carácter epistemológico desta *Lógica* –, para que possamos, também, descobrir e explicar os erros e defeitos nas diferentes operações mentais e, finalmente, para podermos compreender melhor o funcionamento do espírito quando *concebe*, *julga*, *raciocina* e *ordena*. Algo que só poderá ser bem-sucedido se considerarmos, nessas reflexões, as palavras ao mesmo tempo que os pensamentos, pois elas são de tal forma omnipresentes

que não temos outra maneira de comunicar aos outros os nossos pensamentos senão através desses sinais exteriores (orais ou escritos) e que esse hábito é tão forte que, mesmo quando pensamos para nós próprios, as coisas só se nos apresentam ao espírito através desses sinais linguísticos que são as palavras³⁰.

Mas se, por outro lado, tivermos em conta as próprias regras – muito cartesianas – de método, apresentadas na quarta parte, designadamente as que dizem respeito ao método de composição ou “de doutrina” – ou seja, aquele que deve ser usado na demonstração ou explicação daquilo que é conhecido aos que ainda não o conhecem –, percebemos também que esta estrutura quadripartida começa pelos elementos mais simples até aos mais compostos, isto é, das ideias à ordem do discurso, passando pelo juízo e pelo raciocínio. Se pensarmos, para além disso, nas íntimas relações que se estabelecem entre o pensar e o falar, o pensamento e a linguagem, que se acabou de referir, compreendemos, do mesmo modo, que a obra progride dos elementos mínimos do discurso, as palavras, os termos – que exprimem os conceitos, as ideias –, para as frases, as proposições – que exprimem os juízos, ou seja, a relação entre ideias (sujeitos e predicados ou ‘atributos’) –, destas para os argumentos, os silogismos – que articulam proposições através de uma sequência inferencial –, e, finalmente, para chegar a um nível mais complexo de composição do discurso, formado de palavras, proposições e raciocínios, integrados e encadeados num determinado sentido.

³⁰ Leia-se as considerações de Louis Marin sobre o problema da linguagem como questão central na *Lógica*, em *La Critique du discours*, *op. cit.*, pp. 39 e ss.

III.3.1 – *Conceber*

A primeira parte é, então, dedicada à operação do espírito que consiste em conceber, ou seja, fazer reflexões sobre as ideias, na medida em que estas são os actos mentais de uma apreensão das coisas que estão fora de nós – de outro modo não poderíamos conhecê-las, como se esclarece logo nas primeiras linhas –, actos de concepção, anteriores a qualquer juízo – o qual depende de ideias claras e distintas –, que correspondem a uma representação objectiva dos objectos do mundo exterior, que nos permite concebê-los no espírito. Ressalve-se, no entanto, que, para Arnauld, as ideias são entendidas como percepções mentais e não tanto como o conteúdo hipostasiado das representações³¹. Pelo que reflectir sobre as ideias é, mesmo, especular sobre o trabalho do pensamento e sobre a possibilidade de conhecer clara e distintamente.

Esta “lógica das ideias”³² exige então capítulos nos quais se considere as ideias segundo a sua natureza e a sua

³¹ A virulenta polémica entre Antoine Arnauld e Nicolas de Malebranche sobre a representatividade das ideias focou precisamente esta diferença e podemos lê-la na sua principal obra sobre o assunto *Des Vraies et des Fausses Idées contre ce qu'enseigne l'auteur de La Recherche de la Vérité*, «Corpus des œuvres de philosophie en langue française», Librairie Arthème Fayard, 1986, por ex., pp. 44-5. Cf. ainda, no mesmo sentido interpretativo, Steven M. Nadler, *Arnauld and the Cartesian philosophy of ideas*, Manchester: Manchester University Press, 1989, pp. 101 e ss.

³² Foi a expressão usada para dar título a uma obra de Sylvain Auroux, *La Logique des Idées*, Coll. «Analytiques – 6», Montréal – Paris: Les Éditions Bellarmin/Vrin, 1993. Sobre o sentido do termo teórico “ideia” na *Lógica* de Port-Royal e a abordagem que dela aí foi feita, leia-se, em especial, as páginas 63 e ss. Note-se, contudo, que Auroux não tem a paternidade da expressão, dado que, pelo menos desde John W. Yolton, especialista na filosofia de John Locke, se fala da “*Logic of ideas*”. Cf., a título de exemplo, Yolton, J. W. “Locke and the Seventeenth Century Logic of Ideas”, in *Journal of the History of Ideas*, vol. 16, n.º 4 (Oct., 1955), pp. 431-452.

origem (1683/I/i), segundo os seus objectos (1683/I/ii), segundo a sua simplicidade ou composição (1683/I/v), segundo a sua extensão ou restrição, ou seja, segundo a sua universalidade, particularidade ou singularidade (1683/I/viii) e, finalmente, segundo a sua clareza ou obscuridade, distinção ou confusão (1683/I/ix-xii). Acontece, porém, que aparecem, pelo meio, capítulos que têm mais que ver com questões de metafísica do que de lógica propriamente dita, como o cap. iii, sobre as dez categorias de Aristóteles – que a *Lógica* não segue literalmente mas ao qual acaba por ser razoavelmente fiel – ou o cap. vii sobre os cinco predicáveis – gêneros, espécies, diferenças, próprios e acidentes, a que os autores chamam ideias universais – herdados da árvore de Porfírio, se bem que, em abono da verdade, se possa dizer que não era inusitada a discussão de tais questões nos tratados de lógica medievais e que tudo isto se incluía de alguma maneira na *logica terminorum*³³. Um outro capítulo, já referido, sobre a distinção entre as ideias de coisas e as ideias de sinais (1683/I/iv) é outra das singularidades desta “lógica das ideias” que releva também de uma semântica dos termos mas em toda a coerência com a perspectiva “ideológica” de Port-Royal. Uma discussão sobre as definições compõe ainda os caps. xiii e xiv e, finalmente, um capítulo sobre as ideias acessórias, por oposição às ideias principais – que antecipa as noções posteriores do

³³ Ainda que na *Lógica* de Port-Royal se substituísse uma “lógica do conceito” por uma “lógica das ideias”. Sobre a semântica dos termos de Port-Royal, ver o artigo de Jill V. Buroker, “The Port-Royal semantics of terms”, in *Synthese*, n.º 96, 1993, pp. 455-475. E para comparar com a da doutrina medieval, leia-se Paul Spade, “The semantic of terms”, in Kretzmann, N., Kenny, A. & Pinborg, J., *The Cambridge History of Later Medieval Philosophy: From the Rediscovery of Aristotle to the Disintegration of Scholasticism 1100-1600*, Cambridge – New York – Melbourne: Cambridge University Press, 1982 (reimpressão 1997), pp. 188-196 e também Kneale & Kneale, *The Development of Logic*, op. cit., pp. 246 e ss. [pp. 251 e ss., na tradução portuguesa].

sentido conotativo e denotativo com que se usam as palavras – fecha esta primeira parte.

Apesar da ordem pouco convencional desta parte da *Lógica*, que mistura epistemologia, metafísica e lógica, apesar deste seu eclectismo e heterodoxia, é nesta primeira parte que se inaugura algo de importante para a análise dos termos (e das proposições) que tem que ver precisamente com a diferença entre a sua extensão (o conjunto de ideias compreendidas no termo) e a sua compreensão (o conjunto dos seus atributos, mas que não se confunde com o conteúdo da definição de uma ideia), próxima mas não totalmente coincidente com a distinção feita posteriormente – importante na lógica de predicados, *i. e.*, na teoria da quantificação de primeira ordem – entre extensão e intensão³⁴.

III.3.2 – *Julgar*

Na segunda parte da *Lógica*, dedicada a essa operação mental que é o juízo e, por conseguinte, às proposições (que relacionam – juntam ou separam – duas ideias ou dois termos, *i. e.*, onde se afirma ou nega um conteúdo proposicional), começam por dois capítulos lógico-gramaticais, acrescentados, como já se disse, apenas na 5.^a edição e dedicados, um, às relações entre as palavras³⁵ e as proposições

³⁴ No cálculo de predicados, a extensão do termo define o número de indivíduos (sujeitos) de que a ideia seria o atributo comum, ou seja, o número de objectos a que um predicado se aplica. Sobre a distinção feita pelos autores da *Lógica*, leia-se o estudo lógico-gramatical feito por Jean-Claude Pariente, dedicado à teoria dos termos, mas que reserva toda a segunda parte do estudo a essa distinção em *L'analyse du langage à Port-Royal*, *op. cit.*, cap. 8, pp. 227-258, e sobre a distinção clássica entre a extensão e intensão dos predicados, ver Nicolas Rescher, "The Distinction between Predicate Intension and Extension", in *Revue Philosophique de Louvain*, 3.^a série, tomo 57, n.º 56, 1959, pp. 623-636.

³⁵ Note-se entre elas, em particular, a original teoria dos pronomes,

(1683/I/i) – explicitando, portanto, a articulação com a parte anterior, na medida em que aquela tratou dos termos e agora esta trata da estrutura lógica do juízo, a proposição (S é P) – e, outro, aos verbos (1683/II/II) – palavras que têm uma função particular dentro da estrutura proposicional que é a de significar a afirmação que ela produz (e à qual se poderá dar o valor de verdadeira ou falsa).

A teoria da proposição, propriamente dita, começa no cap. III, definindo-se proposição – concebida como a comparação de duas ideias – e distinguindo-se as várias espécies de proposições categóricas numa mais tradicional inspiração aristotélica: **A.** *universal afirmativa* (“Todos os homens são mortais”), **E.** *universal negativa* (“Nenhum homem é imortal”), **I.** *particular afirmativa* (“Alguns homens são ricos”), **O.** *particular negativa* (“Alguns homens não são ricos”). Dedicam-se, depois, breves parágrafos (1683/II/IV) ao também tradicional “quadrado da oposição”, entre proposições com o mesmo sujeito e o mesmo atributo, ou seja, às relações de oposição entre proposições *contrárias*, *subcontrárias*, *contraditórias* e *subalternas*; distinguindo-se, para além disso, as proposições simples das compostas (duplo sujeito ou duplo atributo), sem deixar de alertar para o facto de haver proposições simples que parecem compostas, mas que são, antes, complexas, em virtude de o sujeito ou de o atributo serem termos complexos que encerram outras proposições, incidentes (1683/II/v). Dentro destas proposições complexas, introduzem um capítulo onde se descreve, então, a natureza e as especificidades das proposições incidentes ou subordinadas (1683/II/vi), um outro onde se denuncia a falsidade que

importada da *Grammaire Générale*, cuja análise foi feita no terceiro estudo de J.-C. Pariente, em *L'analyse du langage à Port-Royal*, *op. cit.*, cap. 6, pp. 151 e ss.

se pode encontrar nos termos complexos ou nas proposições incidentes (1683/II/vii) e um outro ainda onde se referem a proposições que são complexas, não em virtude dos seus termos (sujeito ou atributo) serem complexos, mas em virtude de conterem termos ou proposições incidentes que dizem respeito apenas à forma da proposição, ou seja, à afirmação ou negação do que é expresso pelo verbo (1683/I/viii); referindo-se, ainda, neste mesmo capítulo às proposições modais, assim chamadas pelo facto de a afirmação ou negação ser modificada por um dos quatro modos (*possível*, *contingente*, *impossível* ou *necessário*). Nos capítulos seguintes, IX e X, distinguem-se as várias espécies de proposições compostas, consoante a sua composição seja expressamente marcada, caso das *copulativas* (“*P e Q*”), das *disjuntivas* (“ou *P* ou *Q*”), das *condicionais* (“se *P* então *Q*”), das *causais* (“*P* porque *Q*”), das *relativas* (outras que não as causais) e das *discretivas* (“*P* mas *Q*”), ou que essa composição necessite de ser explicitada, ou seja, aquelas a que os lógicos da época, habitualmente, ainda chamavam de *propositiones exponibiles* (proposições exponíveis), onde se incluem, então, as proposições *exclusivas* (“apenas *F* é *G*”), *exceptivas* (“todos os *F*, excepto *G*, são *H*”), *comparativas* (“*A* é mais *F* do que *B*”) e as *inceptivas* (“começando em *t*, *P*”) (ou *desitivas* “*P* acabou em *t*”).

Depois desta exposição relativamente tradicional da teoria da proposição – ressaltando a própria definição da proposição, a importância da extensão e da compreensão na consideração dos termos e a análise idiossincrática das proposições incidentes³⁶ –, seguem-se três capítulos de observações: um, acerca da análise da proposição, que deve

³⁶ Sobre a teoria e a análise das proposições incidentes, leia-se, mais uma vez, um estudo lógico-gramatical feito por Jean-Claude Pariente, em *L'analyse du langage à Port-Royal*, *op. cit.*, cap. 2, pp. 59 e ss.

ser interpretada segundo o seu sentido e não meramente pela sua forma, de modo a aprender a reconhecer em casos mais difíceis qual é o sujeito e qual é o atributo (1683/II/xi); outro, mais peculiar, onde se reflecte sobre uma questão metafísica que tem que ver com a identidade do sujeito (na relação mereológica do todo com as partes e na sua persistência ao longo do tempo, temas que se tornaram de novo pertinentes na ontologia contemporânea) (1683/II/xii); e um ainda, com inauditas observações para reconhecer a universalidade e a particularidade das proposições (1683/II/xiii). Depois, um xiv capítulo, inserido apenas na 5.^a edição – mais uma vez, a propósito das controvérsias eucarísticas, já que era urgente explicar como se deve interpretar o sentido de uma proposição (“*Hoc est enim corpus meum*”) – e que recupera a consideração semiótica das ideias introduzida na primeira parte, reflectindo sobre a possibilidade de, em certas proposições, dar aos sinais os nomes das coisas, ou seja, averiguando quando, e em que contextos, é permitido interpretar o sujeito de uma proposição em sentido figurado. Os dois capítulos seguintes, o xv e o xvi, debruçam-se sobre dois tipos de proposições, particularmente úteis na teoria e prática científica, a divisão e a definição, dividindo-se esta na definição, propriamente dita, e na descrição, que seria uma definição menos exacta, aproveitando os senhores de Port-Royal para fazer, ainda, algumas considerações metodológicas, antecipando assim o propósito da quarta parte. Finalmente, nos capítulos xvii-xx, a *Lógica* de Port-Royal trata ainda o tema tradicional – e bastante especulativo, como alertam os autores –, da conversão das proposições, aproveitando para aprofundar a natureza da afirmação e da negação, de que aquela depende, e tomando, mais uma vez, em consideração os aspectos da extensão e da compreensão dos termos (Parte II, caps. xvii-xx).

III.3.3 – *Raciocinar*

Anunciam os autores da *Lógica* que esta terceira parte, relativa às regras do raciocínio ou argumentação [*raisonnement*], é tradicionalmente a mais importante, mas que há motivos para duvidar que ela seja tão útil quanto se imagina, pois a maior parte dos erros – e não esqueçamos que a preocupação principal desta *Lógica* era orientar a razão, para distinguir o verdadeiro do falso e, portanto, para evitar os erros do juízo – a maior parte dos erros que as pessoas cometem, segundo Arnauld e Nicole, resulta de raciocinarem sobre falsos princípios e não de raciocinarem mal seguindo as suas regras. Do mesmo modo que, quem não consegue, pela simples luz natural, detectar falácias no raciocínio também não consegue entender as regras que sustentam as inferências e ainda menos aplicá-las. Querendo com isto dizer que raramente alguém com boas capacidades de discernimento se deixa enganar por maus raciocínios simplesmente por uma consequência ter sido incorrectamente inferida. Não obstante, os autores detêm-se com focada atenção na teoria do silogismo, explicitam os princípios, axiomas e regras gerais, desse sistema formal dedutivo constituído pelas várias modalidades do silogismo categórico, seus modos e figuras, expondo-os de forma relativamente convencional, sem esquecer as regras de redução dos silogismos à primeira figura. Na verdade, admitem os autores, ainda antes de começar propriamente a expor a teoria do silogismo, que, por mais especulativas que sejam estas matérias, elas servem sempre para exercitar o espírito, tornando-o mais atento pelo treino e pela reflexão sobre as regras e princípios que governam os raciocínios.

Arnauld & Nicole começam, então, no primeiro capítulo desta III Parte, por explicar a natureza do raciocínio

e justificar a sua necessidade. (Porque neste momento se está meramente a descrever a estrutura da *Lógica*, remete-se para algumas notas em rodapé algumas observações sobre a perspectiva port-royalista acerca do silogismo e a sua teoria da argumentação.³⁷) No capítulo seguinte, dividem os silogismos em simples e conjuntivos – aqueles em que a premissa maior é de tal modo composta que encerra toda a conclusão – e os simples – onde o termo médio está ligado separadamente ao sujeito e ao predicado da conclusão – em incomplexos (ou “*démêlés*”) e complexos (ou “*impliqués*”) – quando a conclusão é formada por termos complexos (1683/III/II). Nos capítulos III a VIII desta terceira parte, a *Lógica* expõe, de modo tradicional, o sistema silogístico no que respeita aos silogismos “simples incomplexos”, ou

³⁷ Explicam os autores a necessidade do raciocínio do seguinte modo: se o espírito humano fosse infinito e se fosse possível intuir completamente a extensão e compreensão das ideias (dos termos) unidas ou separadas numa proposição e, assim, ver imediatamente se essa proposição era verdadeira ou falsa, não seria necessário o raciocínio, mas dado que a razão humana é limitada, surge a necessidade de comparar as duas ideias a uma terceira, de modo a poder descobrir se a proposição que as relaciona, se o juízo, é verdadeiro ou falso. Os jansenistas explicam que essa proposição, sobre a qual se pretende saber da verdade ou falsidade, se chama “questão” [*question*] e que ela relaciona uma ideia, que lhe serve de sujeito e que, por ter menor extensão que o atributo – o predicado da proposição –, se designa como “termo menor” [*le petit terme*], com uma outra ideia que, pela razão contrária, se designa por “termo maior” [*le grand terme*]. Tendo em conta a necessidade do raciocínio, dentro dos limites finitos do espírito humano, estas duas ideias têm de ser relacionadas, cada uma delas, com uma terceira ideia, “complexa” ou “incomplexa”, o “termo médio” [*moyen*]. Ora, a comparação dupla de cada um dos termos, maior e menor, com o termo médio, exige que se façam dois juízos, ou seja, que se formulem duas proposições, a maior, em que o termo médio se compara com o termo maior (atributo da “questão”, ou seja, da conclusão), e a menor, em que o termo médio é comparado com o termo menor (sujeito da “questão”), sendo estas duas proposições as conhecidas premissas [*premisses*] que vão sustentar a conclusão do silogismo, isto é, a proposição que se queria provar e que, antes de ser provada, se chamava questão.

seja, aos silogismos categóricos: dando, primeiro, as regras gerais (1683/III/III); depois, distinguindo figuras – distribuição do termo médio nas premissas – e modos – as diversas maneiras de distribuir as três proposições segundo as quatro espécies (A.E.I.O.) – dos silogismos e concluindo que só pode haver quatro figuras – ainda que o estatuto polémico da quarta figura não tivesse sido reconhecido por Aristóteles – e dez modos *concludentes*, *i. e.*, válidos (1683/III/IV); em terceiro lugar, dando as regras, modos e fundamentos da primeira, segunda e terceira figuras (1683/III/V-VII); o capítulo VIII é reservado ao tratamento da controversa quarta figura. E o IX, dedicado ao tratamento dos silogismos complexos e de como se pode reduzi-los aos silogismos comuns, de modo a poder julgá-los segundo as mesmas regras³⁸. O capítulo X é mais uma originalidade da

³⁸ A exposição das regras, modos e figuras dos silogismos categóricos (silogismos simples incomplexos) tem em conta os aspectos convencionais, abordando as quatro figuras do silogismo e as regras de redução dos modos da segunda, terceira e quarta figuras aos modos da primeira, mas a explicação que dão para a validade dos silogismos correctos é uma explicação semântica e não puramente lógica, baseada na análise, feita na segunda parte da *Lógica* (caps. III e XVII a XX), das proposições afirmativas e negativas (mas também das universais e particulares). Não é particularmente relevante, na economia desta apresentação, a exposição detalhada do sistema silogístico, dos vários axiomas e das regras e corolários que deles decorrem, no âmbito de cada uma das figuras do silogismo categórico. Refira-se, no entanto, a título indicativo, apenas os quatro axiomas (ou princípios) dos quais as regras gerais derivam:

1.º *As proposições particulares estão contidas nas gerais da mesma natureza, e não as gerais nas particulares, I. em A., O. em E. e não A. em I., nem E. em O.* [sendo A.E.I.O. os quatro tipos de proposições categóricas];

2.º *O sujeito de uma proposição tomado universalmente ou particularmente é aquilo que a torna universal ou particular;*

3.º *O atributo de uma proposição afirmativa não tendo nunca maior extensão que o sujeito, é sempre considerado como tomado particularmente; porque não é senão por acidente que ele é algumas vezes tomado geralmente;*

4.º *O atributo de uma proposição negativa é sempre tomado geralmente.*

Lógica, na medida em que fornece um princípio geral para avaliar um silogismo – sobretudo se ele não for simples nem incompleto –, ou seja, um princípio que permite verificar se ele é ou não concludente, dispensando, para isso, as operações de redução às figuras e aos modos do sistema silogístico transmitido pela escolástica. E a solução de Port-Royal – coerente com a análise dos termos feita a partir dos critérios da extensão e da compreensão – é bastante simples e económica: um silogismo será *concludente* [válido] se e só se as premissas contiverem a conclusão³⁹. Ora no

³⁹ Ora, se um argumento bom é aquele em que a conclusão está contida nas premissas, haverá pelo menos uma proposição que será a proposição “contínente” [*contenante*], que contém a conclusão, embora apenas de forma implícita, e outra proposição, chamada “aplicativa” [*applicative*], que torna explícito isso mesmo. Tomando o exemplo que os autores apresentam neste cap. x:

Todo o escravo das suas paixões é infeliz;

Todo o perverso é escravo das suas paixões;

Logo, todos os perversos são infelizes.

Tratando-se, neste caso, de um silogismo afirmativo, qualquer das proposições que servem de premissa contém a conclusão, pois que “escravo das suas paixões” contém sob si o “perverso”, ou seja, que a ideia de “perverso” está contida na sua extensão e é um dos seus sujeitos – o perverso é um escravo das suas paixões – mas a menor também contém a conclusão, porque “escravo das suas paixões” compreende na sua ideia a de infeliz, como a maior faz ver. Contudo, como a maior é quase sempre mais geral, olhamos para ela normalmente como a proposição “contínente”, e a menor como a “aplicativa”. Nos silogismos negativos, havendo apenas uma proposição negativa e estando a negação apenas contida na própria negação, parece dever-se tomar a proposição negativa, quer ela seja a maior quer ela seja a menor, como a proposição contínente, sendo a afirmativa a proposição aplicativa. Por exemplo:

Todo o feliz está contente;

Nenhum avarento está contente;

Logo nenhum avarento é feliz.

É a segunda proposição, a negativa, que contém a conclusão e que por isso é a “contínente”, mas só se vê que ela a contém porque a pro-

posição afirmativa, a primeira, faz ver isso, o que a torna na proposição “aplicativa”. Veja-se, ainda, a análise deste princípio geral feita por J.-C. Pariente em *L'analyse du langage à Port-Royal*, *op. cit.*, cap. 12, pp. 352 e ss.

Mas o que Arnauld e Nicole querem afirmar é que todas as regras apresentadas na sua silogística derivam daquele princípio geral, pois todas elas servem para nos mostrar que a conclusão está contida numa das premissas e que a outra o mostra. No fundo o que isto significa é que as regras de distribuição se seguem desta observação geral e que todas elas se reduzem a duas principais, as quais, segundo os jansenistas, servem de fundamento às demais: «nenhum termo [maior ou menor] pode ser mais geral na conclusão do que nas premissas» – o que depende evidentemente do princípio geral referido, ou seja, que as premissas devem conter a conclusão; e «o termo médio deve ser tomado pelo menos uma vez universalmente» – o que, mais uma vez, depende de a conclusão estar contida nas proposições que a sustentam. Para poder explicar esta segunda regra, os autores da *Lógica* recorrem mais uma vez aos conceitos de extensão e compreensão dos termos. Numa proposição universal como “Todos os *A* são *B*” – no exemplo da *Lógica*, “Todos os santos são amigos de Deus” – o que se afirma é que a extensão de *A* (“santo”) está contida na extensão de *B* (“amigo de Deus”) e a compreensão de *B* está contida na compreensão de *A*. Por isso, se quisermos inferir uma conclusão particular como “Algum amigo de Deus é pobre”, servindo-nos da proposição particular “Algum santo é pobre”, é preciso que o termo “Algum santo” contenha o termo “Algum amigo de Deus”. Acontece, porém, que um termo particular não tem extensão determinada e contém apenas aquilo que ele encerra na sua compreensão “e na sua ideia”. Pelo que “amigo de Deus” tem de estar contido na compreensão da ideia de “santo”. Porém tudo o que está contido na compreensão de uma ideia, explicam os autores, pode dela ser universalmente afirmado, como tudo o que está incluído na compreensão da ideia de triângulo pode ser afirmado de “todo o triângulo”. Por conseguinte, para que “amigo de Deus” esteja contido na ideia de “santo”, será necessário que “todo o santo” seja “amigo de Deus”. Logo, a conclusão “Algum amigo de Deus é pobre” só pode estar contida na proposição “Algum santo é pobre” se o termo médio, “santo”, for tomado na outra proposição (*aplicativa*) universalmente, que dará a ver que a ideia de “amigo de Deus” está contida na compreensão da ideia de “santo”, designadamente através da proposição “Todos os santos são amigos de Deus”.

Russel Wahl critica a pretensão que os autores de Port-Royal parecem defender com esta explicação, por ela ser demasiado forte, ou seja, a pretensão bi-condicional: *Sempre que a compreensão de B está contida na compreensão de A, a extensão de A está contida na extensão de B*. Para uma discussão deste

capítulo seguinte, os autores aplicam este princípio geral a vários silogismos que não parecem fáceis de avaliar (“*embarrassés*”, na expressão peculiar dos autores) (1683/III/xi). O cap. xii trata dos silogismos conjuntivos, onde enquadram os condicionais, os disjuntivos e os copulativos; e o capítulo seguinte considera os silogismos em que a conclusão é condicional, uma situação que se distingue, portanto, dos silogismos, ditos, absolutos (1683/III/xiii).

Com o cap. xiv, os autores entram no domínio dos silogismos dialécticos com os entimemas, *i. e.*, «*silogismo[s] perfeito[s] no espírito mas imperfeito[s] na expressão*»⁴⁰ – entendimento tradicional e ainda difundido muito depois da *Lógica*, mas que não corresponde ao sentido original de Aristóteles⁴¹ –, e as sentenças entimemáticas, que Arnauld havia

ponto, ver R. Wahl, “Port-Royal Logic: the stirrings of modernity”, *op. cit.*, p. 690-1.

⁴⁰ Logo depois de o definirem, procuram explicar o seu sucesso, dizendo que, por um lado, este tipo de argumentos é lisonjeiro para o interlocutor, na medida em que, suprimindo-se um elemento do raciocínio, se assume que ele é pressuposto no espírito do auditor e que, portanto, ele dispõe dos recursos racionais para suprir a sua falta, por outro lado, porque, abreviando o discurso e deixando-o ser completado pela inteligência do interlocutor, ele torna-se também mais vivo e intenso.

⁴¹ A noção de entimema de Port-Royal segue o entendimento tradicional, da época e hoje ainda relativamente maioritário, de que Aristóteles se terá referido ao entimema como um silogismo incompleto na expressão, visto que uma das proposições seria subentendida na mente. Foram notadas, no entanto, algumas confusões relativamente ao uso, por vezes ambíguo, do termo pelo próprio Aristóteles que a ele se referiu não só nos *Primeiros Analíticos*, onde desenvolve a sua teoria do silogismo, mas também na *Retórica*. Naquela obra do *Organon* “definia” entimema (ἐνθύμημα) como uma dedução de probabilidades (verosimilhanças, εἰκότα) ou sinais (σημεία) (Aristóteles, *Anal. Prior. II*, xxvii, 70a9). O entimema parecia assim ser também um tipo de συλλογισμός, um argumento dedutivo que se baseava não em proposições categóricas mas em asserções prováveis ou verosimilhantes – tratava-se neste caso de verdades geralmente aceites, ἔνδοξα, como se percebe depois com a leitura da *Retórica* – ou ainda em sinais, verificações empíricas que estabeleciam relações meramente pro-

váveis (os meros sinais, σημεία) entre o sinal e aquilo que ele significa, embora Aristóteles referisse também sinais que estabeleciam relações necessárias (αναγκαιῶν, quando são τεκμήρια, sinais irrefutáveis). Na *Retórica* (Livro I, cap. II), Aristóteles confirma este entendimento do entimema como silogismo, desta feita como o típico silogismo retórico, argumento dedutivo *«formado de poucas premissas e em geral menos do que as do silogismo primário [:] (Porque se alguma destas premissas for bem conhecida, nem sequer é necessário enunciá-la; pois o próprio ouvinte a supre»*. No cap. XXII do Livro II, parece reforçar este entendimento do entimema como silogismo retórico, diverso do dialético, porque *«em retórica convém não fazer deduções de muito longe, nem é necessário seguir todos os passos: o primeiro método é obscuro por ser demasiado extenso, o segundo é pura verborreia, porque enuncia coisas evidentes (1395b24-26)»*. O que este comentário – que retoma a discussão em que se insere aquela primeira caracterização do entimema, no Livro I, cap. II, 1357a1-35 – pretende é distinguir as deduções feitas no contexto dialético, onde normalmente o interlocutor está mais preparado para seguir uma longa cadeia de raciocínios e onde as discussões são mais técnicas, das que se fazem no contexto retórico, onde o discurso se dirige a um auditório menos habituado a subtilezas e visa mais a persuasão do que a demonstração da verdade. É preciso, então, compreender que estas observações, que foram tradicionalmente interpretadas no sentido de o entimema ser um silogismo logicamente incompleto, tinham como propósito auxiliar o orador na elaboração do seu discurso, de modo a que ele fosse o mais persuasivo possível e melhor adaptado ao seu auditório, sem que elas impliquem necessariamente essa consequência determinante para a lógica silogística. Aliás, no Liv. I, cap. II, da *Retórica*, Aristóteles refere-se às poucas *“premissas necessárias à formação dos silogismos retóricos”* e não há necessidade de elidir uma delas, como se diz regularmente na apresentação tradicional do entimema (ainda que isso possa acontecer). O essencial do entimema é saber que se trata de um argumento cujas premissas não são sempre apodicticamente verdadeiras, mas muitas vezes apenas verdades geralmente aceites, prováveis ou verosimilhantes.

Alguns autores, desde Sir William Hamilton até Douglas Walton, passando por Myles Burnyeat e McBurney, apontaram uma série de obscuridades e incongruências respeitantes à noção de entimema e ao uso que Aristóteles dela faz, questionando-se mesmo a natureza dedutiva do raciocínio entimemático. Desde logo, porque o entimema que parta da noção de εὐκός remete para uma inferência meramente plausível ou presumível, feita através de uma generalização susceptível de ser revogada. Ou seja, não se trataria exactamente de uma dedução, nem de uma indução, mas de uma forma de inferência presuntiva. Sobre os limites da noção tradicional de entimema, cf. Douglas Walton & Fabrizio Macagno, “Enthyme-

desconsiderado no manuscrito *Vallant*. Depois tratam dos silogismos com mais de três proposições – gradações (sorites), dilemas e epiqueremas (1683/III/xv) – e reservam o capítulo xvi para tratar, em particular, dos dilemas, os quais, segundo a explicação de Port-Royal, são argumentos compostos por várias proposições, onde, depois de ter dividido um todo nas suas partes, se conclui afirmativa ou negativamente do todo aquilo que se concluiu de cada uma das partes, ou seja, dito de outro modo, argumentos em que a premissa maior é uma disjunção de tal modo que, seja qual for a proposição simples que se afirme na menor, resultará sempre a mesma conclusão. Os dois capítulos seguintes são dedicados, com alegada reticência, aos “lugares” [*lieux*], i. e., aos tópicos, ou *loci argumentorum*, estudados na dialéctica e na retórica clássicas, que normalmente faziam parte da *inventio* e serviam para encontrar argumentos adequados para uma determinada causa, função com a qual os senhores de Port-Royal não concordam (1683/III/xvii)⁴². Não obstan-

mes, Argumentation Schemes and Topics”, in *Logique & Analyse*, Vol. 52, n.º 205, 2009, pp. 39-56, em particular as pp. 44-51.

⁴² Recordam os Senhores de Port-Royal que os antigos cobriram de mistério e de importância esse método e que até seria inoportuno ir contra a opinião de retóricos tão ilustres como Cícero ou Quintiliano ou de um filósofo tão relevante como Aristóteles, não fosse a experiência geral e a prática concreta da argumentação revelar tão claramente que ela é errada. «Consulte-se tantos advogados e quantos pregadores baja no mundo, tantos homens que falam e escrevem, e que têm sempre matéria bastante; e custa-me a crer que possamos encontrar alguém que alguma vez tenha pensado em fazer um argumento a causa, ab effectu, ab adjunctis, para provar aquilo acerca do qual ele pretendia persuadir» – desafia um dos autores da *Lógica* (provavelmente Arnauld), com o propósito de afirmar a inutilidade do estudo dos tópicos enquanto método para descobrir argumentos. E até concede que todos os argumentos que se fazem, seja qual for o assunto, se podem reportar de algum modo a esses padrões ou termos gerais a que se chama de “lugares”, mas recusa que seja por esse método que eles são descobertos, pois para isso basta a luz natural, a consideração atenta do assunto e o conhecimento das diversas e respectivas verdades, que os fazem surgir naturalmente, e só depois a

te a sua má vontade relativamente aos tópicos, dedicam o capítulo XVIII às divisões dos tópicos, revelando a importância que lhes concedem na classificação dos argumentos, baseada, porém, não na estrutura inferencial de cada um, mas na natureza e origem das relações gramaticais, lógicas e metafísicas que formam o substrato material das premissas.⁴³ Finalmente, os capítulos XIX e XX, são dedicados às

técnica permitirá classificá-los sob cada tópico. Para reforçar a sua posição, Arnauld recorre retoricamente a um exemplo de Virgílio do livro nono da *Eneida*, usado por Petrus Ramus num dos seus manuais – provavelmente na sua *Dialectique* –, que este tinha reconhecido como um argumento que aplicava o tópico *a causa efficiente*, argumentando, com ligeira malícia, que Virgílio nunca terá sequer sonhado que estaria a aplicar esse *locus*, já que, para produzir versos tão nobres e vívidos, ele teria que esquecer tais regras (as dos tópicos), ainda que as conhecesse. Usa ainda o argumento indutivo da escassa amostra de que esse método dos tópicos tenha efectivamente sido usado, apesar da sua antiguidade e do seu insistente ensino nas Escolas. Compara, ironicamente, a utilidade do método dos tópicos com a da *Ars Magna* de Raimundo Lull (1235-1315) que, através de um conjunto reduzido de princípios gerais e termos primitivos e de uma combinatoria feita com as tabelas deles derivadas, prometia encontrar respostas para todas as questões, que não passavam de estéreis lugares comuns e vagas declarações sobre tudo e nada.

⁴³ Reservam, pois, o capítulo XVIII a essa divisão dos lugares que, segundo confessa Arnauld, terá encontrado também numa *Logica* do cartesiano alemão Clauberg, que lhe caíra nas mãos quando aquele se preparava para imprimir o seu próprio manual de lógica. O que determina esta divisão é o tipo de argumentos e, sobretudo, o conteúdo das premissas a que se recorre para elaborar os argumentos e não tanto a natureza das consequências. Por isso, dividem os “lugares” consoante a sua origem, ou seja, consoante sejam retirados da gramática, da lógica ou da metafísica.

Os tópicos que são retirados da *gramática* são os que recorrem à etimologia e às palavras derivadas da mesma raiz (as que em latim se chamavam *conjugata* e, em grego, *παρόνυμα*). Os argumentos por etimologia constroem-se explorando as raízes etimológicas de uma palavra, revelando ligações semânticas inaparentes, como num exemplo dado, com a palavra “divertir”. Para provar a proposição de que a maioria das pessoas mundanas nunca se divertem – trata-se, na verdade, de um tópico pascaliano – apresenta-se como premissa o sentido etimológico de “divertir”, dizendo que significa retirar-se das ocupações sérias, e acrescentando a premissa de

falácias, mas recusando a distinção aristotélica entre falácias *in dictionem* e *extra dictionem* – ou seja, consoante sejam dependentes ou independentes do uso da linguagem –, para promover outra distinção: entre as falácias que ocorrem no discurso da ciência, sobretudo nos argumentos silogísticos e demonstrativos (1683/III/XIX), e os vícios argumentativos que ocorrem nos discursos quotidianos da vida civil⁴⁴,

que essas pessoas nunca estão ocupadas seriamente com nada. Por outro lado, quando se revela que duas palavras derivam da mesma raiz podem construir-se argumentos por associação semântica.

Os tópicos retirados da *lógica* formam-se sobre os termos universais, que são, em parte, os cinco predicáveis de Porfírio, a que os autores de Port-Royal tinham feito já referência na Primeira Parte da *Lógica*, cap. VII, *género, espécie, diferença, próprio* e *acidente*, mas também a *definição* e a *divisão*, tratadas nos caps. XV e XVI, da segunda parte, a propósito das proposições científicas. Na verdade, estes tópicos lembram alguns dos que haviam sido já tratados por Aristóteles no livro do *Organon*, dedicado especificamente a eles, e ajudam a entender as relações lógicas que subjazem a várias premissas, em silogismos e entimemas. Os autores remetem a discussão destes termos gerais para as outras partes da *Lógica* onde haviam já sido tratados, mas notam a existência de uma série de “máximas comuns” que facilmente se associam a esses termos – e parecem ecoar algumas das *maximae propositiones* que se discutiam na dialéctica medieval, a propósito das *differentiae* – e que se reconhecem em muitos argumentos construídos a partir deles.

Finalmente, os tópicos metafísicos derivam de termos gerais que convêm a todos os seres e aos quais é possível reportar vários argumentos, como os que têm que ver com as causas e os efeitos, o todo e as partes ou ainda os termos opostos. De todos eles, os autores da *Lógica* destacam aquilo que é preciso saber sobre as divisões gerais e, desde logo, sobre as causas.

Em suma: os Senhores de Port-Royal não consideram os tópicos como um método útil para descobrir argumentos e, por isso, para auxiliar o orador na sua tarefa retórica de invenção. Contudo, o facto de considerarem que, apesar de tudo, a divisão dos “lugares” pode ser interessante para ter um melhor, mais abrangente e mais multifacetado entendimento das matérias a arguir, permite a elaboração de uma tipologia de argumentos e sistematização dos termos neles usados, estruturadas em relações gramaticais, lógicas e metafísicas.

⁴⁴ Pode considerar-se que os autores da *Lógica* fazem, pelo menos, uma distinção entre os sofismas e paralogismos praticados no seio de uma

portanto, não-técnicos, e relativamente aos quais Nicole desenvolve longamente considerações morais e psicológicas que, independentemente das suas preocupações filosóficas mais imediatas, acabaram por antecipar a discussão de aspectos importantes naquilo que muito mais tarde viria a ser chamado de lógica informal e pensamento crítico⁴⁵.

argumentação científica. [A diferença tradicional entre um sofisma e um paralogismo seria a intenção de enganar, no primeiro, e o erro de raciocínio feito de boa-fé, no segundo. Cf. o *Vocabulaire technique et critique de la philosophie*, Volume 2: N-Z, col. «Quadrige», Paris: Presses Universitaires de France, 1991, dirigido por Lalande, nas pp. 736-737 e 1010-1011.] – Isso é indicado no início do cap. xx que, referindo-se às falácias do capítulo anterior, diz: «*Eis alguns exemplos das faltas mais comuns que se cometem quando se raciocina nas matérias da ciência*» – e os maus argumentos que se cometem na vida civil e nos discursos ordinários, pois «*será sem dúvida muito mais útil considerar aquilo que geralmente compromete os homens com falsos juízos que fazem em toda a espécie de assunto; e principalmente na dos costumes e de outras coisas que são importantes para a vida civil, e que são o tema comum das suas discussões*». Na verdade, estes maus argumentos que ocorrem na vida civil e nos discursos quotidianos são a mais importante inovação de Port-Royal do ponto de vista da lógica informal, na medida em que lidam com aspectos que não são meramente lógicos, mas que condicionam, apesar de tudo, a eficácia persuasiva e corrompem a razoabilidade e o bem fundado da argumentação. A sua introdução no manual de lógica confirma o propósito prático que os autores afirmaram logo no início. Entre eles vêem-se aparecer algumas falácias de relevância, alguns dos famosos argumentos ‘*ad*’, mas também algumas falácias de indução fraca.

⁴⁵ Não obstante todas as confusões e inconsistências que aparecem no tratamento de algumas falácias, o que é indiscutível é que a *Lógica* de Port-Royal reequaciona a lista de falácias de Aristóteles e promove, por vezes até pelas suas fraquezas, a discussão em volta do tratamento convencional das falácias. Para além disso, há uma série de novidades que convocam noções importantes não só para a discussão das falácias mas para toda a teoria da argumentação, nomeadamente, a questão da relevância e as limitações do raciocínio indutivo no âmbito da argumentação científica e filosófica. Poderia, no entanto, resumir-se esquematicamente os nove sofismas e paralogismos que ocorrem nos discursos de ciência e as falácias que lhes correspondem na teoria contemporânea da seguinte maneira:

I – provar algo diferente do que aquilo que está em questão (*ignoratio elenchi* [+ falácia do espantalho]);

II – supor como verdadeiro aquilo que está em questão (*petitio principii*);

III – tomar por causa aquilo que não é causa (*falsa causa; post hoc ergo propter hoc*);

IV – enumeração imperfeita (*desconsideração de alternativas* [+ *conclusão irrelevante*]);

V – julgar alguma coisa por aquilo que lhe convém apenas como acidente (*fallacia accidentis; a dicto simpliciter ad dictum secundum quid*);

VI – passar do sentido dividido ao composto e vice-versa (*fallacia divisionis; fallacia compositionis*);

VII – passar daquilo que é verdadeiro sob determinado aspecto ao que o é simplesmente (*a dicto secundum quid ad dictum simpliciter*);

VIII – ambiguidade lexical e semântica (*equivoco*);

IX – tirar uma conclusão geral de uma indução defeituosa (*falácias de indução*).

Contudo, a maior inovação nesta matéria dos procedimentos falaciosos pode muito bem ter sido a discussão que elaboraram no capítulo xx, ou seja, os maus argumentos no seio da vida civil e dos discursos quotidianos. O tratamento dado por Port-Royal é longo, digressivo e, por vezes, ultrapassa mesmo o âmbito da teoria da argumentação, para se perder em questões que relevam da moral e da ética.

Desde logo, os autores avisam que não tiveram, nesse capítulo xx, a preocupação de distinguir os falsos juízos dos maus raciocínios e que procuraram indistintamente as causas de uns e de outros, na medida em que eles estão tão interligados que, muitas vezes, os maus raciocínios começam por ser arrastados por falsos juízos e mesmo estes implicam normalmente um mau raciocínio que lhes subjaz de forma velada. Para este capítulo da *Lógica* o que interessa é considerar as razões que, no contexto civil e quotidiano, não no contexto técnico e especializado do discurso científico ou filosófico, viciam os raciocínios e os juízos e que por isso levam à distorção da razoabilidade na argumentação.

Dividem as causas desses erros em dois grandes tipos: a) um interior, que é responsável pelo desregulamento da vontade e perturbação do juízo, onde encontramos, portanto, os sofismas que têm origem no amor próprio, no interesse e nas paixões; b) outro exterior, que tem origem nos objectos do nosso juízo e raciocínio, cujas falsas aparências podem enganar o nosso espírito.

III.3.4 – Ordenar

Finalmente, a quarta parte da *Lógica* é dedicada ao método, apesar de conter ainda observações pertinentes no que diz respeito à argumentação, em particular, a propósito da demonstração. Porém, os autores explicam facilmente a sua inclusão nesta parte, pois consideram que a demonstração consiste normalmente, não num argumento, mas numa sequência de várias provas e argumentos encadeados pela qual se demonstra inabalavelmente uma verdade e para a qual, mais do que saber bem as regras do silogismo, importa bem dispor essas provas e argumentos, escolhendo as que são claras e evidentes. Como ressalta também muito facilmente da leitura desta quarta parte, mais focada em aspectos epistemológicos e metodológicos do que propriamente lógicos, a maioria dos seus capítulos tem uma importante e assumida influência de Descartes e de Pascal, sendo a maior parte das regras que aí se apresentam decalcadas de *De l'esprit géométrique*, de Pascal, em particular da sua 2.^a parte, “*L'art de persuader*”, e dos *Principia Philosophiae* e das *Meditationes de Prima Philosophia* de Descartes, havendo ainda óbvia influência do *Discours de la Méthode* e, sobretudo no primeiro capítulo, introduzido na 2.^a edição (1664), das *Regulae ad directionem ingenii*.

Começa, portanto, esta IV Parte com um longo capítulo dedicado à “ciência” – com as ressalvas necessárias relativamente ao significado desta expressão no século XVII⁴⁶ que não coincide com o que hoje entendemos ser ciência –, nomeadamente, à questão da possibilidade desse conhecimento, um problema, evidentemente, epistemológico que

⁴⁶ Sobre a noção de “science” e, em particular, daquilo a que em latim se dizia “scientia”, no século XVII, leia-se Sorell, Rogers & Kraye (eds.) – *Scientia in Early Modern Philosophy Seventeenth-Century Thinkers on Demonstrative Knowledge from First Principles*, Studies in History and Philosophy of Science 24, Dordrecht: Springer, 2010.

tinha no horizonte o cepticismo que os autores pretendiam combater⁴⁷ – sem deixar de reconhecer os limites da razão humana – e como referência o augustinismo reinterpretado por Descartes nas *Meditações*⁴⁸ (1683/IV/1). O cap. II faz propriamente a distinção – cartesiana – entre dois métodos, o da análise, ou método de resolução, ou ainda de invenção, que serve para a descoberta da verdade, e o da síntese, ou método de composição, ou ainda de doutrina, que serve para expor ou demonstrar aos outros aquilo que se conheceu. Como o método de composição era particularmente usado pelos geómetras, a *Lógica* debruça-se no capítulo seguinte sobre as regras que devem ser observadas nesse método, para as definições, para os axiomas e para as demonstrações (1683/IV/III). O IV serve para a explicação mais em detalhe dessas regras e, em especial, das que dizem respeito às definições. O paradigma nestes capítulos é a demonstração geométrica e um dos principais alvos de críticas, a obra *Elementos de Geometria* de Euclides – facto facilmente explicado pela circunstância de Arnauld se ter dedicado nesses anos a elaborar os seus próprios *Nouveaux Éléments de Géométrie* (1667 e 1683) – mas outros matemáticos e geómetras⁴⁹ – como Simon Stevin (1548-1620) – são

⁴⁷ A preocupação com o cepticismo e com o pirronismo não foi, na época, exclusiva dos autores de Port-Royal, bastando lembrar uma famosa obra do Père Marin Mersenne denominada *La Vérité des sciences contre les sceptiques ou pyrrhoniens* (1625), para além das óbvias referências cartesianas e pascalianas.

⁴⁸ Recorde-se que Antoine Arnauld tinha sido um dos doutos a quem Descartes havia enviado as *Meditações*, com vista à obtenção da sua opinião e crítica, e que redigiu as consequentes *Quartas Objecções*. As respostas depois dadas por Descartes deixaram, evidentemente, uma forte marca no espírito e nos pontos de vista de Arnauld.

⁴⁹ Arnauld refere ainda uma controvérsia entre o matemático alemão Cristóvão Clávio (1537-1612) e o matemático e poeta humanista francês Jacques Peletier du Mans (1517-1582), a propósito do “ângulo de contingência” ou “ângulo cornicular” e da questão de saber se o espaço

tomados como exemplos de confusões ou indistincões nas suas práticas de demonstração. É precisamente o que ocupa o capítulo v, que recupera ainda uma questão tratada na I Parte (1683/I/xii), ou seja, a distinção entre definições de nomes e definições de coisas – motivada pela definição de número do referido matemático flamengo. Em seguida, dois capítulos tratam dos axiomas, *i. e.*, dessas proposições claras e evidentes por si mesmas, que não exigem demonstração: o primeiro, acerca das regras que se lhes aplicam (1683/IV/vi); e o segundo, onde se apresentam alguns axiomas caros aos autores e que têm mais que ver com metafísica, epistemologia e até com física do que com geometria ou lógica, propriamente dita (1683/IV/vii). O capítulo viii trata das regras que se aplicam às demonstrações propriamente ditas, as quais servem para garantir que se avance nelas apenas com matéria certa e indubitável – definições de palavras já explicadas, axiomas sobre os quais há um consenso ou proposições já demonstradas e aceites como claras e evidentes – e para que nelas se evitem falácias argumentativas – em particular as que resultem da equívocidade dos termos. Os dois capítulos seguintes referem-se a alguns (seis) defeitos⁵⁰ que, na perspectiva de Port-Royal – em parte iluminada pelas observações pascalianas e pelas regras cartesianas –, se encontram frequentemente no método usado pelos geómetras (1683/IV/ix) e às réplicas fornecidas pelos autores da *Lógica* aos argumentos de justificação desses defeitos, putativamente, dados pelos geómetras que os cometem (1683/IV/x). O capítulo xi fornece

compreendido entre uma curva e a recta em relação à qual ela é tangente deve ser considerado como ângulo.

⁵⁰ Entre os quais a demonstração apagógica, ou seja, a demonstração por *reductio ad absurdum* (IV defeito) que, na verdade, era já alvo de críticas desde o *Organon* aristotélico. Cf. Aristóteles, *Analytica Posteriora*, Liv. A, cap. 26, 87 a 1-3.

uma súmula das principais regras do método “científico” port-royalista, tomadas de empréstimo a Pascal (para as primeiras seis) e a Descartes (para as outras duas): duas regras relativas ¢s definições; duas regras, para os axiomas; duas regras, para as demonstrações; e, finalmente, duas regras, para o método (cartesiano).

Se todos os capítulos precedentes tratavam do método a seguir nas matérias (científicas) sujeitas a demonstração racional e visando um conhecimento claro e evidente, os restantes capítulos desta parte são dedicados ¢s matérias em que não ¢ possível obter um conhecimento demonstrável, mas apenas um conhecimento garantido pela autoridade e, por conseguinte, assente na fé. O capítulo XII distingue aquilo que se conhece pela fé humana e pela fé divina; o XIII contribui com algumas regras para orientar a razão na crença de acontecimentos contingentes, que depende da nossa fé humana e do bom senso – dando os autores alguns exemplos retirados da história eclesiástica, nomeadamente, no que respeita ¢ credibilidade das fontes; o XIV faz uma aplicação da regra dada no capítulo anterior ¢ crença nos milagres relatados por livros e autores religiosos, justificando porque se deve acreditar nuns e não noutros; o XV permanece no mesmo tema, oferecendo uma observação importante sobre a crença em factos e acontecimentos relacionada com a pertinência do contexto e a concorrência de outros factores conhecidos que ajudam a credibiliz-los ou a destruir a sua credibilidade, com exemplos retirados da vida civil e da história da igreja e das suas fontes; finalmente, o capítulo XVI, ao contrário dos precedentes, que tratavam da fé em acontecimentos passados, debruça-se sobre o juízo a fazer acerca dos acidentes futuros, convocando interessantes e muito actuais (na época) questões relaciona-

das com a incerteza, a probabilidade⁵¹ e a superstição, com a ajuda de exemplos bem-humorados mas pertinentes para a perspectiva da moral rigorista dos jansenistas – como os jogos de lotaria e as atitudes perante a morte e a salvação⁵².

⁵¹ Para além dos múltiplos trabalhos de Blaise Pascal sobre o cálculo de probabilidades, e as famosas cartas relativas à polémica com os casuístas, onde a questão da probabilidade dos acontecimentos também posta, Dominique Descotes transcreve em anexo à sua edição crítica da *Lógica* um texto denominado *Dissertation théologique sur la probabilité*, que teria sido inicialmente redigido em francês por Arnauld, depois traduzido e aumentado em latim por Pierre Nicole, para ser publicado com a edição latina das *Provinciales* (1658) e finalmente retraduzido para francês pelo mesmo Nicole. O editor considera que este texto pode ter sido, em parte, escrito como um prelúdio ao que haveria de ser escrito na *Lógica* sobre a questão da incerteza e da probabilidade. Cf. Descotes 2011, pp. 803 e ss, mas ler ainda o comentário sobre este tema do editor na introdução, pp. 103 e ss.

⁵² É inevitável a referência ao famoso fragmento 397 (na edição Le Guern) sobre “a aposta” na crença em Deus e na vida eterna das *Pensées*. Pascal, *Œuvres Complètes*, *op. cit.*, Tomo II, p. 678.

III. *Quem são os autores e quais as fontes da Lógica?*

Não obstante estar mais do que estabelecido que esta obra é atribuída aos teólogos jansenistas Antoine Arnauld e Pierre Nicole, o facto de ela ter sido publicada sem o nome dos autores, de eles serem dois, tendo feito intervenções diferentes nas várias partes do livro e de ter havido episodicamente outras atribuições por parte de comentadores ou editores faz com que não seja inútil esclarecer porque se atribui a autoria da obra àqueles personagens e dar algumas indicações sobre a contribuição dada por cada um deles. Outra questão, também relevante, tem que ver com as fontes filosóficas, teológicas e literárias de uma obra rica em referências bibliográficas, mas que, em grande parte das ocorrências, não foram explicitamente reveladas.

III.1 – Os autores

A atribuição a Antoine Arnauld e Pierre Nicole da autoria de *La Logique ou l'Art de Penser* é corroborada por alguns textos da época. Uma carta de Filleau des Billettes (1634-1720) dirigida a Leibniz de 23 de Agosto de 1697 dizia: «O livro sobre a Arte de Pensar é em parte do Sr. Arnauld e em parte do Sr. Nicole»⁵³. O biógrafo de Nicole, Beaubrun, também confirma esta atribuição, na sua *Vie de M. Nicole*, dizendo: «o livro, sobejamente conhecido sob o título *La Logique ou l'Art de penser*, do qual uma grande parte é do Sr. Nicole e

⁵³ Cf. Leibniz, *Die Philosophische Schriften von Gottfried Wilhelm Leibniz*, Vol. VII, ed. por C. I. Gerhardt, Hildsheim – New York: Georg Olms Verlag, 1978, p. 456. Gilles Filleau des Billettes era um familiar do círculo dos Roannez (a família de Artus Goffier, duque de Roannez, próxima de Port-Royal e em particular de Blaise Pascal) e amigo de Vallant, o médico de Mme de Sablé.

o resto do Sr. Arnauld»⁵⁴; e o famoso dramaturgo Jean Racine (1639-1699), que foi igualmente historiador de Port-Royal e recebeu a sua educação precisamente nas “Petites écoles”, confirma e dá mais algumas informações sobre a distribuição do trabalho de redacção entre os dois autores: «O Sr. Nicole trabalhou sozinho nos prefácios da Lógica e em todos os aditamentos. A primeira, a segunda e a terceira partes foram compostas em conjunto. O Sr. Arnauld fez toda a quarta»⁵⁵. Ainda que Racine tenha efectivamente escrito no final da sua vida um *Abrégé de l'Histoire de Port-Royal*, esta citação faz parte de um conjunto de fragmentos editados postumamente e, alegadamente, a partir de notas manuscritas que registam conversas privadas, tidas com Pierre Nicole, pelo que a referida distribuição merece algumas reservas⁵⁶.

Apesar destas referências, numa declaração atribuída a Pascal – que teria sido feita por altura da crise relativa à assinatura do *Formulário*, ou seja, entre 1659 e 1662 –, este ironizava acerca do desperdício de tempo que era dispendido por Arnauld na elaboração de uma lógica: «Eis uma bela ocupação para o Senhor Arnauld: trabalhar numa lógica! [Quando] as necessidades da igreja convocam todos os seus esforços»⁵⁷. Este

⁵⁴ Cf. Beaubrun, *Continuation des Essais de Morale*, op. cit., cap. III, p. 40.

⁵⁵ Cf. Racine, *Œuvres Complètes de J. Racine avec une notice sur sa vie*, Tomo 2.º ed. M. L. S. Auger, Paris: Lefèvre, 1838, p. 171.

⁵⁶ Dominique Descotes faz uma argumentação consistente para refutar esta indicação de Racine, designadamente, a partir do sentido que é atribuído à palavra “*additions*” que varia conforme se fale dos aditamentos feitos, na edição de 1662, ao manuscrito *Vallant*, ou aos que foram feitos na 2.ª edição (1664) ou ainda aos que foram feitas na última edição. Cf. Descotes 2011, p. 62.

⁵⁷ Citada em Denis Moreau, «Belle occupation que de travailler à une logique!» in Nelly Robinet-Bruyère (Ed.) *Sources et Effets de La Logique de Port-Royal*, Extrait de la *Revue Des Sciences Philosophiques et Théologiques*, n.º 84, Paris: Librairie Philosophique J. Vrin, 2000, p. 5. Na edição de Michel le Guern, esta declaração, incluída no *Premier Recueil Guerrier* – e repor-

desabafo de Pascal dá-nos um bom indício relativamente ao facto de o projecto inicial da *Lógica* ser, efectivamente, do doutor da Sorbonne, ao qual só mais tarde se teria juntado Pierre Nicole⁵⁸. Ora, aquele manuscrito, como já foi referido, não continha ainda as partes que os editores e especialistas normalmente concordam em atribuir a Nicole: os dois “Discursos”, os capítulos ou aditamentos que abordam questões morais (como o longo capítulo sobre os maus raciocínios na vida civil e nos discursos do quotidiano), a generalidade dos aditamentos da 5.^a edição (1683) – estes últimos pelo facto de Arnauld se encontrar exilado na Holanda, ainda que neles tenha certamente colaborado, mesmo à distância –, e com alguma probabilidade, os capítulos sobre os tópicos, sobre os milagres e a crença nos acontecimentos, incluindo as observações finais sobre a incerteza e as probabilidades⁵⁹.

Mas há outros factores que nos podem fornecer indicações sobre quem escreveu o quê. Para além dos critérios estilísticos, que podemos ter em conta mas que também não são decisivos⁶⁰ – desde logo porque há certos capítulos que foram revistos e aumentados várias vezes, fazendo com que as marcas estilísticas de Arnauld e de Nicole

tada pelo Abbé Pascal, *i. e.*, Paul Beurrier (1608-1696), confessor de Blaise Pascal –, é citada em Pascal, *Œuvres Complètes, op. cit.*, Tomo II, p. 1089.

⁵⁸ Michel Le Guern também considera que Pierre Nicole só entraria em cena mais tarde. Cf. *Pascal et Arnauld*, «Lumière Classique», Paris: Honoré Champion, 2003, p. 143.

⁵⁹ Essa é, pelo menos, a opinião do editor crítico em Descotes 2011, p. 62.

⁶⁰ Michel Le Guern, por exemplo, terá feito o esforço de tentar estabelecer a contribuição de Nicole na *Lógica* a partir de uma análise estilística em “Le rôle de Pierre Nicole dans la *Logique*” in *Pierre Nicole (1625-1695)*, Chroniques de Port-Royal, n.º 45, Paris: Bibliothèque Mazarine, 1996, pp. 155-164. Dominique Descotes não concorda, porém, com alguns aspectos dessa análise. Cf. Descotes 2011, p. 61.

acabem por se perder –, existem dados biográficos importantes, como o facto de Antoine Arnauld ser, definitivamente, mais cartesiano – ligação que se terá reforçado logo na juventude quando o teólogo redigiu as *Quartas objecções* às *Meditações* de Descartes –, mais cartesiano, certamente, do que Pierre Nicole, que não se deixou levar pelo mesmo encantamento e que chegou mesmo a criticar o colega pelo seu afecto para com essa filosofia, aquando da polémica com Malebranche⁶¹. Ora, isso indica que os capítulos mais marcadamente cartesianos serão mais da mão de Arnauld do que de Nicole.

Poderá, no entanto, ponderar-se a possibilidade de contribuições ou intervenções directas de outros autores, hipótese que aliás já foi posta no passado. A atribuição da *Lógica* a François Le Bon, a pessoa que solicitou o privilégio para imprimir e vender a primeira edição, terá sido accidental e meramente um resultado do facto de o seu nome constar nesse privilégio da administração real. E nem mesmo a sua alegada contribuição, relatada pelo filólogo e crítico Bernard de La Monnoye (1641-1728) – «O Sr. Le Bon transmitiu a esses senhores [de Port-Royal] muitas coisas de [Jacques] Rohault⁶² e eles fizeram em parte a sua *Lógica* a partir das suas

⁶¹ Veja-se uma carta de 30 de Maio de 1682 escrita por Nicole e citada em F. P. Adorno, *Arnauld, op. cit.*, p. 44: «Fico satisfeito por alguém estar a contrariar um pouco essa orgulhosa filosofia que tomava a liberdade de decidir intrepidamente acerca das mais altas verdades e que acreditava poder dizer impunemente que via claramente tudo o que avançava. É bom alguém arrebatara essa confiança a algumas pessoas nos seus raciocínios mostrando-lhes que eles se desviam grosseiramente [da verdade] naquilo que acreditam ver com uma suposta evidência. Preferiria que o autor não ostentasse tão claramente, como ele o faz, o amor afeiçoado que tem por Descartes, a quem não faltam também defeitos.» Mas outros membros da abadia de Port-Royal exprimiram por vezes as suas preocupações face ao entusiasmo de Arnauld pela filosofia de Descartes.

⁶² Jacques Rohault (1618-1672) foi um físico cartesiano, que terá ensinado as matemáticas aos príncipes de Conti, um dos quais, Armand de Bourbon, se aproximou de Port-Royal durante a “Fronde”.

memórias» –, será merecedora de grande crédito, visto que confessou noutro lugar que teve essas informações por interposta pessoa e que ele próprio não sabia se o nome “Le Bon” era verdadeiro ou fictício⁶³.

Uma outra atribuição é mais provável mas não menos controversa. O editor das obras completas de Blaise Pascal, na “Bibliothèque de la Pléiade”, Michel Le Guern, e para além disso, autor de outros textos sobre os personagens e as obras de Port-Royal, concebeu a possibilidade de, no projecto inicial da *Lógica*, ter trabalhado, juntamente com Arnauld, o jovem auvernês que acabava de escrever as *Provinciales*, sob o pseudónimo de Louis de Montalte. Na verdade, pelo menos segundo o estudo filológico feito por Le Guern, até mesmo essas cartas que constituem as *Provinciales* seriam o fruto de um trabalho em conjunto: a redacção e, em particular, tudo o que tem que ver com a *elocução* e a *disposição* dos textos, seria da responsabilidade de Pascal, “perito na retórica mundana”, necessária para persuadir o público sobre quem tem razão na polémica entre jansenistas e jesuítas; mas a *invenção*, ou seja, a escolha dos argumentos de fundo e dos estados da causa (das *στάσεις*) teria sido em parte feita ou, pelo menos, corrigida por Ar-

⁶³ Cf. *Œuvres Choiesies de feu Monsieur de La Monnoye, de L'Académie Française*, Tomo III, Haia e Paris: C. Le Vier e Saugrain, 1770, LXXIX, pp. 210-211: «*Eu disse que o Sr. le Bon era o autor do excelente livro intitulado a Lógica ou a Arte de pensar, e disse-o fazendo fê em Richelet que cita o livro em diversos lugares do seu dicionário, tão depressa sob o título de Lógica do Sr. le Bon, como sob o de Lógica de Port-Royal. (...) Na sua esteira, Baillet, Tomo I dos seus Jugements des Savants, cita mais do que uma vez o Sr. le Bon nos seus discursos da Arte de Pensar. É verdade que o próprio Baillet na lista dos autores disfarçados, página 536, diz que, por Senbor le Bon, deve entender-se Antoine Arnauld e Pierre Nicole conjuntamente (...) Mas que le Bon seja um nome verdadeiro ou falso, estou como que convencido que Racine, no tempo em que se tinba desentendido com os Senbores de Port-Royal, resolveu-se, para os mortificar, a dar, na sua comédia Les Plaideurs, o nome de le Bon a um sargento, acto II, scena iv.*»

nauld, perito nas questões teológicas⁶⁴, e em parte também por Nicole (que foi o editor, sob o pseudónimo Wendrock, da tradução latina das cartas). Iniciado o projecto da *Lógica* pouco depois da redacção das *Provinciales*, Arnauld teria tido reciprocamente a ajuda de Pascal.

Ora, a contribuição de Pascal para a *Arte de Pensar* é admitida pelos próprios autores logo no “Primeiro Discurso” – contribuição para o capítulo XII da I Parte, sobre a distinção entre as definições nominais e as definições reais, e para as «cinco» (na verdade, seis) regras apresentadas na IV Parte – ainda que a creditação tenha sido feita anonimamente na 1.^a edição (1662) – mas com a referência explícita ao seu opúsculo, *De l'esprit géométrique* –, e que só em 1664 tenha sido levantado o anonimato de «*feu Monsieur Pascal*». Mas Michel Le Guern vai mais longe e diz haver uma forte probabilidade que a contribuição de Pascal tenha sido bem mais relevante e directa, tendo-o colocado, à partida, no cenário da anedota relatada na nota preliminar da *Lógica*, identificando-o com a «pessoa de nobre condição» que ali se encontrava⁶⁵. A identidade dessa pessoa é, com os dados disponíveis, impossível de confirmar, de qualquer modo, Le Guern especula com base noutros aspectos mais técnicos, filosóficos e estilísticos.

Estão em causa os capítulos finais da II Parte, sobre a conversão das proposições (1683/II/XVII-XX) – que, logo no início, têm um aviso sobre a sua dificuldade e dispensabilidade – e os capítulos técnicos sobre a doutrina silogística na III Parte (1683/III/V-IX) – tendo havido na edição

⁶⁴ Cf. M. Le Guern, *Arnauld et Pascal, op. cit.*, p. 76, mas também as notas à edição das *Provinciales* em Pascal, *Œuvres Complètes*, Tomo I, Édition présentée, établie et annotée par Michel Le Guern, «Bibliothèque de la Pléiade», Paris: NRF/ Gallimard, 1998, pp. 1122 e ss.

⁶⁵ Cf. M. Le Guern, *Arnauld et Pascal, op. cit.*, pp. 143 e ss, mas em sentido crítico, Descotes 2011, p. 10.

de 1662 ainda um capítulo sobre a redução dos silogismos que foi suprimido a partir da 2.^a edição, no qual havia também um aviso sobre a sua inutilidade e que no manuscrito *Vallant* era muito longo. Le Guern diz que no conjunto desses capítulos encontra traços característicos diferentes do resto do livro. Por exemplo, enquanto Arnauld opõe a “*compréhension*” à “*étendue*”, nesses capítulos – na redacção do manuscrito *Vallant* – a oposição é mais frequente entre os termos “*compréhension*” e “*extension*”; por outro lado, encontra-se aí muito frequentemente a expressão “*partant*” que, segundo o editor, é típica de outros escritos de Pascal e não se encontram, habitualmente, nos textos de Arnauld e de Nicole⁶⁶. Michel Le Guern vai mais longe e identifica nesses capítulos uma “teoria do cálculo das extensões” que, na sua opinião, antecipa de alguma maneira a teoria dos conjuntos! Teoria que se manifestaria num diferente entendimento da proposição e que Arnauld não teria compreendido no seu alcance e modernidade, de tal modo estava ele embrenhado numa “lógica das ideias”, de inspiração cartesiana⁶⁷. Opu-nham-se, assim, na sua opinião, duas tendências diferentes: a de Pascal, que optaria por uma lógica mais matemática – sem no entanto oferecer qualquer formalização –, e a de Arnauld, mais orientada para uma teoria da argumentação, antecipando antes uma lógica informal.

Le Guern admite a forte objecção de não haver qualquer prova material, nenhum registo escrito que confirme

⁶⁶ Cf. as notas de Le Guern em Pascal, *Œuvres Complètes*, Tomo II, *op. cit.*, p. 1172.

⁶⁷ *Ibid.* mas também Le Guern, *Pascal et Arnauld*, *op. cit.*, p. 144 e ss. De notar, no entanto – como recorda Le Guern – que na versão do manuscrito *Vallant* existia no final da segunda parte, um capítulo sobre «Al-gumas consequências dos axiomas anteriores para melhor compreender a verdadeira extensão das ideias» que foi suprimido logo na edição inicial de 1662.

a atribuição, mas insiste em que a sua especulação assenta num «feixe de índices suficiente»⁶⁸ para a estabelecer. Num outro texto, admite ainda as dificuldades da atribuição com base nos argumentos estilísticos pois não se encontra nesses capítulos do manuscrito *Vallant* o estilo das *Provinciales* – ainda que se conceda que os propósitos dos dois textos eram um pouco distintos⁶⁹. O editor crítico de *La Logique*, Dominique Descotes, admite a legitimidade da consideração de tal atribuição a Pascal, mas não aceita nenhum dos argumentos oferecidos por Le Guern, acusando a sua subjectividade, a invenção de argumentos *ad hoc* – alegando as emendas e modificações do texto por Nicole para justificar, por exemplo, o apagamento do estilo de Pascal – e a não consideração doutros factos como o de Pascal, não só nunca ter explorado o jargão técnico da silogística medieval, como ter até censurado o artificialismo vão e ridículo de *barbara* e *baralípton* (no seu *De l'esprit géométrique*)⁷⁰.

Poderia ainda acrescentar-se que aquela hipótese de Le Guern não é coerente com a declaração de Pascal, há pouco citada, na qual censura a Arnauld o desperdício de tempo empregue numa lógica. Em todo o caso, a atribuição a Pascal de uma intervenção directa na *Lógica*, sendo sedutora e até apelativa, não pode ser efectivamente garantida com aqueles argumentos. Ponto diferente é, no entanto, a sua contribuição enquanto fonte, ao lado de outros textos de Descartes e de outros autores.

⁶⁸ Cf. Pascal, *Œuvres Complètes*, Tomo II, *op. cit.*, p. 1171.

⁶⁹ Cf. Le Guern, “Histoire hypothétique de la *Logique* de Port-Royal”, in Descotes, D. McKenna, A. e Laurent, T. (eds.) *Le rayonnement de Port-Royal – mélanges en l'honneur de Philippe Sellier*, Paris: Honoré Champion, 2001, pp. 166 e 168 *apud* Descotes 2011, p. 63.

⁷⁰ Para as críticas de Descotes a esta «história hipotética» de Le Guern, ver Descotes 2011, pp. 62-66.

III.2 – As fontes

Para considerar quais as fontes usadas por Arnauld e Nicole pode começar-se pelas que são explicitamente assumidas pelos autores, depois, pelas que são citadas – ainda que a maior parte das vezes eles não as identifiquem, mas que podemos conhecer graças ao trabalho filológico incansável dos editores críticos, Pierre Clair e François Girbal, para a edição crítica de 1965, e de Dominique Descotes, para a edição de 2011 –, em seguida, considerar os textos dos próprios autores que, de uma forma ou de outra, são inseridos, mais ou menos literalmente, no corpo textual da *Lógica* – o que também só se torna possível com a ajuda daquele trabalho crítico e filológico prévio – e, finalmente, considerar os textos que provavelmente conheceriam e que poderiam ter lido sobre alguns aspectos mais técnicos da lógica e da “ciência” – ainda que se entre aqui num terreno meramente conjectural.

Como acabou de ser dito, no ponto anterior, se Pascal não teve uma intervenção directa na redacção da *Lógica*, as suas obras, em particular *De l'esprit géométrique* (1657), são uma fonte assumida pelos autores e evidente, não só na quarta parte do manual – a propósito do método geométrico e dos princípios sobre os axiomas e as demonstrações –, mas também nos caps. XII e XIII da I Parte (5.^a edição) – para importar uma teoria da definição nominal e dos termos primitivos indefiníveis – e ainda noutros capítulos. Depois, outros textos sobre matérias científicas também se revelam determinantes para certas passagens da *Lógica*, como: o *Traité de l'équilibre des liqueurs et de la pesanteur de la masse de l'air* (1654, mas publicado apenas em 1663) – a propósito dos erros da doutrina do *horror vacui*; a famosa série de cartas das *Provinciales* (1656-7) – que seria determinante para os capítulos, na quarta parte, onde se reflecte sobre a

probabilidade, a autoridade e a crença; os temas do *Traité du triangle arithmétique* (1654) que, não obstante ter sido apenas publicado em 1665, teriam sido discutidos com Arnauld e Nicole – a propósito da probabilidade e da “geometria do acaso”, também na IV Parte; as *Expériences nouvelles touchant le vide* (1647) e o *Récit de la grande expérience de l'équilibre des liqueurs* (1648) são referidos a propósito da discussão sobre o vácuo e sobre a pressão de ar; e, finalmente, as *Pensées* (publicadas pela primeira vez em 1670) que, apesar de terem sido conhecidas mais tarde, depois da morte de Pascal (os autores terão tido acesso a uma cópia dos fragmentos de Pascal logo em 1662 ou 1663), e por isso a sua marca aparecer, apenas, a partir dos aditamentos e revisões da 2.^a edição (1664), semearam vários apontamentos sobre questões morais e antropológicas – como o divertimento, o amor-próprio, a miséria e a vaidade do homem, a sua desproporção face ao universo e a questão da sua imortalidade – mas também sobre questões epistemológicas – como o pirronismo e o cepticismo acerca da existência do mundo exterior – ou, ainda questões teológicas que fazem ressoar o augustinismo de Pascal no de Arnauld e Nicole – nomeadamente, as questões do pecado original e da graça eficaz⁷¹.

Outra fonte que é assumida explicitamente pelos autores – embora o façam, primeiro, de forma vaga e relativamente enigmática – é o conjunto de «*livros de um célebre filósofo* [daquele] *século*». Trata-se, obviamente, dos livros de René Descartes. E tal assumpção não surpreenderá nenhum dos leitores do livro, que tem evidentes marcas do cartesianismo – a começar pela própria estrutura quadripartida do livro –, devidas certamente mais a Arnauld do que a Nicole,

⁷¹ Dominique Descotes faz uma análise exaustiva, numa perspectiva diacrónica, da importância das várias obras e fragmentos de Pascal nos diferentes capítulos e temas da *Lógica*. Cf. Descotes 2011, pp. 72-87.

como já se referiu. A troca entre as objecções, feitas pelo jovem doutor da Sorbonne às *Meditationes de prima philosophia* (1641), e as respectivas respostas do autor terá deixado marcas na memória de Arnauld, pelo que a inspiração cartesiana transparece desde o projecto da *Lógica* presente no manuscrito *Vallant*. Na altura da primeira edição, ele terá tido apenas conhecimento, para além do que acabou de ser referido, do *Discours de la méthode* (1637), dos três ensaios que o acompanhavam (*Dioptrique*, *Les météores* e *La géométrie*) e dos *Principia philosophiae* (1644, com tradução francesa de 1647), ou seja, as obras já publicadas à data, pois as *Regulae ad directionem ingenii*, não obstante terem sido redigidas, presumivelmente, entre 1621 e 1628, só haveriam de ser publicadas, em holandês, em 1684, depois da 5.^a edição da *Lógica*, e, no original latino, em 1701, depois da morte dos dois autores jansenistas. Estes haveriam de ter conhecimento dela antes da 2.^a edição, através de um manuscrito facultado por Claude Clerselier (como esclarecem, em rodapé, num dos aditamentos feitos em 1664, no cap. II da IV Parte).

Desde logo, a noção base da primeira parte – a *ideia* – que estrutura uma “lógica das ideias” é uma forte marca do pensamento de Descartes, tal como a consideração da sua natureza e origem. A ideia de método como sendo necessário para descobrir e avançar no conhecimento científico é, também, uma contribuição cartesiana, mas não o é menos a utilização de critérios como a clareza e distinção das ideias e dos juízos e a necessidade da evidência para poder estabelecer uma verdade. A distinção entre análise e síntese, da quarta parte da *Lógica*, também é derivada do autor das *Regulae*, não obstante ela ter sido já conhecida dos géometras antigos. Muitos dos axiomas foram retirados dos *Princípios da Filosofia* de Descartes e outras bases metafísicas da *Lógica*, como o *cogito* – embora se deva dizer que os autores tê-lo-ão

entendido mais como uma confirmação de um princípio augustiniano do que como uma absoluta novidade moderna –, são fundamentais para entender o ponto de vista dos senhores de Port-Royal. Por outro lado, também a física cartesiana deu o seu contributo com a teoria dos turbilhões, exposta por Descartes na segunda parte dos *Principia Philosophiae*, e suscitada pela argumentação sobre o vácuo contra Gassendi, no âmbito da apresentação do sofisma indutivo a que deram o nome de “enumeração imperfeita” [hoje diríamos de generalização apressada], também ele denunciado por Descartes⁷².

Há, porém, outros autores que são nomeados e obras citadas, que não são menos importantes, como as de Santo Agostinho, uma referência que seria incontornável num século tão cartesiano como augustinista⁷³, mas com maioria de razão entre teólogos que dedicaram grande parte da sua vida a defender as teses do bispo de Hipona. O *De civitate Dei*, o *De doctrina christiana*, o *De Genesi ad litteram*, o *De utilitate credendi*, o *De libero arbitrio*, entre outros livros polémicos, como o *Contra Iulianum haeresis pelagianae defensorem*, são algumas das obras citadas a propósito dos milagres e da questão da crença, da recusa da superstição ou para invocar princípios teológicos ou dogmas como o pecado original e a graça eficaz. Mas Santo Agostinho também é por vezes citado na *Lógica* com o intuito de o aproximar das doutrinas mais modernas, como as de Descartes, mostrando assim a sua verdade e relevância mesmo em assuntos de metafísica

⁷² Para uma análise diacrónica e temática das referências a Descartes, veja-se Descotes 2011, pp. 69-72.

⁷³ Lembrando aqui as teses do famoso livro de Henri Gouhier, *Cartésianisme et augustinisme au XVII^e siècle*, Paris: Librairie philosophique J. Vrin, 1978, mas também o artigo de Jean Dagens, «Le XVII^e siècle, siècle de Saint Augustin», in *Cahiers de l'Association internationale des études françaises*, vol. 3, n.º 3-5, 1953, pp. 31-38.

e de epistemologia, como as suas reflexões sobre os sinais e a linguagem ou sobre o mais imediato conhecimento do espírito do que o conhecimento das coisas corpóreas.

Montaigne é outro dos nomes referidos explicitamente por Arnauld e Nicole e algumas passagens dos seus *Essais* são mesmo citadas longamente, quase como se fossem um recurso retórico digressivo para deleitar o leitor. A relação com o autor é, porém, ambivalente e, à partida, ele não poderia ser um dos autores predilectos dos jansenistas, sendo mais uma perigosa referência pirrónica dos libertinos do que um autor consensual entre os leitores mais devotos. Na verdade, a sua presença na *Lógica* é devida, mais uma vez, à influência de Pascal, que, como se sabe, tinha uma grande admiração por Montaigne, identificando-se em muitas reflexões ao introspectivo autor dos *Ensaio*s⁷⁴. Sabemo-lo pelas várias referências nas *Pensées* e também pela *Conversa entre Pascal e Sacy sobre Epicteto e Montaigne* (recolhida por Nicolas Fontaine para as *Memoires pour servir à l'histoire de Port-Royal*), mas, de forma mais inesperada, também em *De l'esprit géométrique*, onde – «o incomparável autor da Arte de Conversar [*l'Art de Conférer*]» – recebe um importante elogio que serviria de recomendação para o referir nos capítulos relacionados com a argumentação na *Arte de Pensar*. Ora, na *Lógica*, Montaigne é citado, positivamente, sempre que as suas palavras servem para apontar o dedo à vaidade e à estultícia humanas, mas também, negativamente, quando o propósito dos autores de Port-Royal é censurar a sua irreli-

⁷⁴ Recorde-se o fragmento 583 (Le Guern) das *Pensées*: «Não é em Montaigne mas em mim que encontro tudo o que nele vejo»; e, no fragmento 549 (LG), revela-se a ambiguidade transmitida aos autores de Port-Royal: «Montaigne. Aquilo que Montaigne tem de bom só muito dificilmente pode ser adquirido. Aquilo que ele tem de mau, à parte os seus costumes, poderia ter sido corrigido a dado momento se o tivessem advertido que fazia histórias a mais e que falava demasiado de si mesmo». Cf. Pascal, *Œuvres Complètes*, Tomo II, *op. cit.*, pp. 784 e 777, respectivamente.

giosidade ou o crédito que dava à superstição, o seu exagerado amor-próprio ou ainda o despudor com que assumia os seus defeitos, as más acções praticadas e a sua própria vaidade. Dos muitos *Essais* de Montaigne, os que serviram de referência a Arnauld e Nicole foram sobretudo a famosa e longa “*Apologie de Raimond Sebond*”, o pequeno ensaio “*De l'inconstance de nos actions*”, mas também “*De la vanité*” e “*De la physionomie*”, o já aludido “*De l'art de conférer*”, o “*De ménager sa volonté*” ou ainda “*Des boîtex*”.

Entre os autores renascentistas há um outro cujos livros foram também uma referência importante, e não apenas pela negativa como poderia ser dado a entender pelas inúmeras críticas que recebe ao longo do livro, desde o “Primeiro Discurso” até e, sobretudo, na discussão dos *loci*, feita na III Parte. Trata-se de Petrus Ramus, aliás, Pierre de la Ramée (1515-1572), autor de livros de lógica e personagem responsável por uma importante reforma do ensino no século XVI. Apesar de os autores não concordarem com alguns aspectos do método ramista, a sua atitude crítica relativamente ao império aristotélico na lógica escolástica e os fins pedagógicos da sua *Dialectique* (1555) coadunam-se com a perspectiva e alguns dos propósitos do manual de Port-Royal, pelo que serviu também como fonte positiva, pelo menos, no fornecimento de exemplos ou nas referências literárias à poesia clássica latina.

Outro manual de lógica, desta feita contemporâneo da *Lógica* de Port-Royal e com uma paralela inspiração cartesiana, que lhe serviu igualmente de referência, de uma forma expressamente assumida por Arnauld e Nicole, mas que lhes chegou às mãos já durante a impressão da 1.^a edição (1662), é a *Logica vetus et nova* (1654) do filósofo alemão Johann Clauberg. Este livro serviu, em particular, para a exposição e divisão dos “lugares” retirados da gramática,

da lógica e da metafísica, no capítulo XVIII da III Parte (na 5.^a edição, 1683), de onde importaram a estrutura e os exemplos. Este não era aliás o único manual filosófico de inspiração cartesiana, anterior à *Arte de Pensar*, podendo referir-se também, do mesmo ano, *La Philosophie divisée en toutes ses parties, établie sur des principes évidentes* – que no seu Tomo I tratava da lógica dos peripatéticos e de Descartes –, do pouco conhecido filósofo francês, mas convictamente partidário da filosofia de Descartes, Jacques du Roure (falecido em 1685). Mas não há qualquer indício de que possa ter servido de alguma forma aos autores da *Lógica*⁷⁵.

Os livros de Aristóteles, em particular os do *Organon* – *Categorias*, *Sobre a Interpretação*, os *Primeiros* e os *Segundos Analíticos*, os *Tópicos* e as *Refutações Sofísticas* –, mas também a sua *Retórica*, ou os livros da *Metafísica*, da *Física* e *Da geração e da corrupção* são uma fonte implícita, apesar do nome do Estagirita e dos exemplos e argumentos que lhe são atribuídos serem invocados frequentemente ao longo do livro. Para além dos *Tópicos*, livro que Arnauld critica por lhe parecer demasiado confuso, as referências a Aristóteles terão sido indirectas, feitas a partir de comentadores – a *Isagoge* de Porfírio ou a edição e os *Comentários sobre o Organon* de Giulio Pace (Pacius) da Beriga (1550-1635)⁷⁶ – ou até dos manuais

⁷⁵ Também não há qualquer indício de que tenham tomado conhecimento da *Logica Fundamentis Suis, a quibus hactenus collapsa fuerat, restituta* de outro cartesiano flamengo, Arnold Geulincx (1624-1669) publicada também em 1662. É possível especular sobre um conhecimento posterior, tendo em conta que este cartesiano foi, para além disso, simpatizante das ideias de Jansenius e, certamente, de Santo Agostinho. De qualquer modo, a sua *Logica* era relativamente conservadora, não obstante o seu cartesianismo. Cf. Kneale & Kneale, *The Development of Logic*, *op. cit.*, pp. 314-5 [pp. 318-320, na tradução portuguesa].

⁷⁶ Sobre a inspiração da *Lógica* na árvore de Porfírio e nos comentários de Pacius, cf. Sylvain Auroux, *La Logique des Idées*, Coll. «Analytiques – 6», Montréal – Paris : Les Éditions Bellarmin/Vrin, 1993, p. 68 e ss. Note-

de lógica escolástica, como as fundamentais *Summulae logicales* (séc. XIII) do português Pedro Hispano, de onde retiraram os poemas mnemônicos da doutrina silogística e que, apesar de nunca citarem, podem ter sido do conhecimento de Arnauld.⁷⁷ Aliás, o doutor da Sorbonne deve ter tido acesso a outros manuais escolásticos e, eventualmente, conhecido textos lógicos como a *Summa logicae* (início do séc. XIV) de William of Ockham ou, mais próximos da sua época, os *Opera logica* (em particular, o tratado *De quarta figura syllogismorum*) e a *Tabula logicae* (obras publicadas em 1578) do filósofo aristotélico Jacopo Zabarella (1533-1589), mas a verdade é que não é possível, com os dados disponíveis hoje, verificar estas hipóteses.⁷⁸

No domínio das matemáticas (incluindo, a geometria) e das ciências naturais: os *Elementos* de Euclides são uma incontornável referência, sobretudo para Arnauld que, na mesma época da preparação da *Lógica*, concebia os seus *Nouveaux Éléments de Géométrie*; mas obras de autores mais próximos da sua época, como Simon Stevin – que escreveu e publicou uma *Arithmétique*, em 1585, criticada por Arnauld pela sua definição de número –, Jacques Peletier du Mans e Cristóvão Clavius – nomeados também a propósito da distinção entre definições nominais e definições reais, nem sempre tomadas em conta pelos géometras – são

-se que Pacius escreveu também um sumário, primeiro em latim e depois em francês (1619) da *Art Abreujada d'Atrobar Veritat* (1290) de Raimundo Lúlio, que foi muito popular na época, pelo que Arnauld também pode ter tido conhecimento do lulismo através dele.

⁷⁷ Cf. Descotes 2011, pp. 66-67.

⁷⁸ Jean-Claude Pariente põe a hipótese de os autores da *Lógica* terem conhecido, pelo menos, o tratado sobre a quarta figura do silogismo, onde Zabarella atribui a Averróis a crítica de tal figura “galénica”, mas confessa não haver quaisquer indícios ou provas de que tal fosse o caso, referindo-se a essa hipótese apenas por divulgar esse lugar-comum sobre a quarta figura. Cf. J.-C. Pariente, *L'analyse du langage à Port-Royal*, op. cit., p. 345.

implicitamente referidas; as obras de físicos como Galileu – *Dialogo sopra i due massimi sistemi del mondo* (1632), citado a propósito do princípio da gravidade e da observação das manchas solares – Pierre Gassendi – *Examen Philosophiae Fluddanae* (1630) e as partes da *Physica* nas suas *Opera omnia* (1658), citados por diferentes motivos, desde a crítica às teorias alquímicas de Robert Fludd até às questões sobre o vácuo e a pressão de ar do arcabuz (*pneumatica bombardata*), [mas também, nas questões lógicas, a *Institutionis logicae* (1658)] – ou Marin Mersenne – *Questions théologiques, physiques, morales et mathématiques* (1634) – que não foi nunca expressamente citado, mas cujas obras eram certamente do conhecimento dos autores, sempre muito bem informados sobre as questões científicas do tempo.

Nos assuntos de retórica e literatura, as obras de Quintiliano – os livros da *De institutione oratoria* (ca. 95) – e, em especial, de Cícero (séc. I a. C.) – o *De oratore*, os *Topica*, as *Tusculanae disputationes*, e muitos discursos como *Pro Murena* ou o *Pro Milone* – são abundantemente usadas, tal como a poesia de Virgílio (séc. I a. C.) – as *Éclogas*, as *Geórgicas* e a *Eneida* – e as *Odes* de Horácio (séc. I a. C.). Estas fontes clássicas, a acreditar em Sainte-Beuve⁷⁹ que também se refere a um *Règlement des Études dans les Lettres humaines* de Arnauld, faziam parte do ensino nas “Petites écoles” de Port-Royal, ao lado das comédias de Terêncio e Plauto, das cartas morais e políticas de Cícero, das novas traduções de Virgílio, o *Epigrammatum Delectus*, recolha de epigramas e sentenças latinas e máximas morais de alguns autores modernos feita por Pierre Nicole, eventualmente com os conselhos de Sacy e de Lancelot, e precedida de uma dissertação sua *Sobre a verdadeira e a falsa beleza* (editada em 1659).

⁷⁹ Cf. Sainte-Beuve, *Port-Royal*, Tomo II (Pléiade), *op. cit.*, pp. 445-454.

É, pois, possível que todas essas fontes estivessem presentes na escolha de exemplos literários na *Lógica*.

Não pode deixar de referir-se os livros da Bíblia, tanto do Antigo como do Novo Testamento, na versão da *vulgata clementina* e, em especial, na tradução de Lemaistre de Sacy – de cujos trabalhos Nicole e Arnauld foram bastante próximos, tal como o foram da sua prática da exegese bíblica –, já que os textos das Sagradas Escrituras são citados e invocados muitas vezes ao longo de todo o manual.

Finalmente, não pode esquecer-se que os próprios autores tinham já uma considerável bibliografia e que os vários estados das edições da *Lógica* acompanharam alguns dos episódios históricos e editoriais dos próprios autores, que alimentaram, certamente, as páginas, as revisões e os aditamentos que ali foram surgindo. Dos textos e polémicas religiosas, pode citar-se *De la fréquente communion* (1643) – que versava já sobre as questões da penitência e da eucaristia, tão caras ao círculo jansenista –, o primeiro sucesso de Arnauld, mas também os textos polémicos relativos à defesa de Jansenius e aos episódios da assinatura do *Formulário* – importantes para compreender algumas estratégias argumentativas sobre a determinação do sentido dos escritos dos autores ou a evocação da “teoria do equívoco pelo erro” – e ainda a volumosa *La perpétuité de la foi* (1669-74), escrita por Arnauld e Nicole na controvérsia sobre a Eucaristia contra os calvinistas, que iriam determinar as principais alterações e novidades na última edição. As reflexões da *Grammaire Générale* (1660) de Arnauld e Lancelot foram tão determinantes para exprimir e elucidar os pontos de vista da *Lógica* que elas acabaram por ser integradas nos primeiros capítulos da II Parte, a partir da 2.^a edição (1664) e as considerações sobre geometria dos *Nouveaux Éléments* de Arnauld são outra fonte esclarecedora, em particular para

entender as observações sobre o método dos geómetras e algumas questões epistemológicas, da IV Parte. Os *Essais de Morale* (1671-78) de Nicole, por outro lado, não são tanto uma fonte, como um projecto paralelo em que o autor exprime e desenvolve alguns dos temas enunciados na *Lógica*.

A riqueza e a multiplicidade destas fontes fazem da *Lógica ou a Arte de Pensar* um livro particularmente denso, com muitas entrelinhas, que dificultaram, em alguns casos, a sua interpretação, mas também a tornaram numa obra cheia de matizes e possuidora de uma diversidade que procurava, na época, evitar o aborrecimento e a artificialidade mecânica dos anteriores tratados de lógica – ornamentando-a de exemplos, ora edificantes, ora encantadores ou até mesmo cómicos, como já se referiu – mas, mais importante que isso, que fazia dela um texto alimentado pela e voltado para a vida e para o mundo.

IV. A influência da Lógica

As histórias da lógica dividem-se na apreciação dos méritos e defeitos da *Lógica* de Port-Royal, consoante os seus autores tenham uma perspectiva mais ou menos formalista relativamente ao que acham dever ser essa disciplina. Como seria de esperar, os que são adeptos de uma lógica formal, herdeira da profunda transformação que a disciplina sofreu nos finais do século XIX, acusam o manual de “psicologismo”⁸⁰, de algum eclectismo e até de diletantismo – é uma lógica desviante escrita por amadores! Diga-se, todavia, que as acusações de “psicologismo”, que frequentemente foram dirigidas à obra dos jansenistas, são exageradas e distorcem a interpretação da *Lógica*. Por um lado, as reflexões psicológicas de Arnauld e Nicole são pontuais – circunscrevendo-se em grande medida ao cap. XX da III Parte – e reduzidas ao mínimo necessário para esclarecer algumas posições dos autores, por outro lado, o alegado “psicologismo” de Port-Royal é mais uma consequência da epistemologia cartesiana que não pode confundir-se de modo nenhum com o “psicologismo” contra o qual lutou Frege nos finais do século XIX⁸¹. Os que tiverem uma perspectiva filosófica menos formalista, ou até mesmo informal, acerca da lógica dirão que esta obra é «um excelente

⁸⁰ Bochenski, em *Formale Logik* (1956), denunciou o seu pobre conteúdo, esvaziado de quaisquer problemas realmente profundos, permeado por um conjunto de ideias filosóficas “não-lógicas” e psicologista no pior sentido, como reporta Sylvain Auroux em *Logique des idées*, op. cit., p. 52. Robert Blanché retoma os juízos de Bochenski e acrescenta: «O traço mais marcante deste tratado de lógica é paradoxalmente o pouco caso que faz da lógica» in *La logique et son histoire, d'Aristote à Russell*, Paris: Armand Colin, 1970, p. 180.

⁸¹ Cf., no mesmo sentido, Russel Wahl, em «The Port Royal Logic» (1997), pp. 71-72; mas também. em «Port-Royal Logic: the stirrings of modernity» (2008), p. 670.

*livro de lógica, quaisquer que sejam os padrões e [que é] admiravelmente moderno*⁸², acrescentando que ele antecipou em vários aspectos o domínio contemporâneo da teoria da argumentação⁸³. Mas mesmo alguém, livre de quaisquer suspeitas de “informalismo”, como o famoso par formado pelos historiadores da lógica, Martha e William Kneale, concede que a concepção geral de lógica exposta nesse livro de Port-Royal foi «*amplamente aceite e continuou a dominar o tratamento da lógica pela maior parte dos filósofos nos 200 anos seguintes*» à sua publicação⁸⁴.

Com efeito, para além dos múltiplos elogios que foram feitos pelos leitores da época, o número de edições que se seguiram à de 1683 pode ser lido como um sinal do sucesso que esse manual teve. Na primeira edição crítica da obra, feita em 1965, por Pierre Clair e François Girbal, os editores apresentaram um catálogo das muitas reedições francesas (49), latinas (13) e inglesas (10) até à data dessa edição, que serve como um bom indicador do interesse que desde a primeira edição foi manifestado pela obra⁸⁵. Mas outras edições confirmaram essa importância, tal como a tradução inglesa de Jill Vance Buroker, de 1996, que recorda a influência de *La Logique* como texto pedagógico nos séculos XVIII e XIX, de tal modo que uma das suas traduções inglesas, a de 1818, chegou mesmo a ser adoptada como

⁸² Cf., Charles Hamblin, *Fallacies*, *op. cit.*, p. 148.

⁸³ Cf., Finocchiaro, M. A., “The Port-Royal Logic’s Theory of Argument” in *Argumentation* 11 (4), Kluwer Academic Publishers, 1997, p. 394.

⁸⁴ Cf., Kneale & Kneale, *The Development of Logic*, *op. cit.*, p. 320 [na tradução portuguesa, p. 325].

⁸⁵ Cf. Antoine Arnauld & Pierre Nicole, *La Logique ou L’Art de Penser, contenant, outre les regles communes, plusieurs observations nouvelles, propres à former le jugement*, Édition critique présentée par Pierre Clair & François Girbal, Presses Universitaires de France, Paris, 1965 [doravante, tanto nesta apresentação como nas notas à tradução, será designada como Clair & Girbal 1965], pp. 4 a 9.

manual, durante várias décadas, nas Universidades de Cambridge e Oxford⁸⁶.

Claro que, mais relevante do que o número de edições ou do que as boas críticas de um público mundano, seria perceber que outros manuais de lógica e outros livros importaram alguns dos seus princípios ou tipos de abordagem. Não cabe na economia desta apresentação fazer esse longo caminho, mas algumas brevíssimas referências poderão dar uma ideia dessa influência, nomeadamente, no que diz respeito ao nosso país onde a *Lógica* de Port-Royal foi uma das principais referências, quer dos tratados de lógica, quer dos novos métodos pedagógicos iluministas.

Embora John Locke nunca refira a *Lógica ou a Arte de Pensar* no seu *Ensaio sobre o Entendimento Humano* (1690), podem encontrar-se alguns traços comuns, como seja, desde logo, a importância da noção de “ideia” na sua doutrina epistemológica – ressaltando obviamente as muitas diferenças entre o exacto entendimento da expressão e as soluções ontológicas e epistemológicas dadas sobre a natureza e origem das ideias. Isto não significa, evidentemente, que o famoso *Ensaio* de Locke fosse inspirado directamente no livro de Arnauld e Nicole, mas simplesmente indicia que uma “lógica das ideias” emergira durante o século XVII e que iria exercer a sua influência durante o século XVIII⁸⁷.

⁸⁶ Ver, a este propósito, o prefácio da tradução inglesa, *Logic or The Art of Thinking, containing, besides common rules, several new observations appropriate for forming judgement*, translated and edited by Jill Vance Buroker, (Cambridge Texts in the History of Philosophy), Cambridge University Press, Cambridge – New York – Melbourne, 1996, p. xxiii.

⁸⁷ John W. Yolton dizia num artigo publicado já em 1956: «*Seria difícil dizer onde nesta tradição [da lógica das ideias] estariam as influências directas sobre o Essay Concerning Human Understanding de Locke; mas é fácil encontrar em Descartes, Malebranche, os lógicos da escola de Port-Royal, Gassendi, Boyle, Burthogge, e muitos outros homens menos conhecidos da Inglaterra do século XVII quase todos os princípios epistemológicos importantes que mais tarde foram trabalhados no tecido*

Desse modo, outras lógicas, tanto em França e em Inglaterra, como noutros países da Europa, iriam ser levadas por essa corrente do “*way of ideas*” (e muitas também pela do “*way of Port-Royal*”)⁸⁸. Porém, outros aspectos da *Lógica*-

do livro de Locke», in “Locke and the seventeenth century logic of ideas”, *op. cit.*, p. 431. Rick Kennedy, no livro *A History of Reasonableness: Testimony and Authority in the Art of Thinking*, Rochester: The University of Rochester Press, 2004, pp. 141 e ss. faz uma série de aproximações entre a *Lógica* e o *Ensaio* de Locke, não só no que respeita aos conteúdos mas até mesmo à estrutura quadripartida e à inspiração geométrica do método de composição.

É interessante também notar, para além dos elogios feitos à *Lógica* de Port-Royal, a aproximação feita na *Encyclopédie* d’Alember e de Diderot, na entrada «Logique», entre ela e o livro de John Locke: «O método de Descartes deu origem à lógica, dita a arte de pensar. Esta obra conserva ainda hoje a sua reputação. O tempo que tudo destrói não fez senão firmar cada vez mais a estima que para com ela têm. É estimável sobretudo pelo cuidado que tiveram em desembaraçá-la de muitas questões frívolas. As matérias que eram consideradas úteis entre os lógicos, no tempo em que ela foi feita, são ali tratadas numa linguagem mais inteligível do que tinham sido, em francês, noutros lugares. Elas são ali expostas mais utilmente, pela aplicação que se faz das suas regras em diversas coisas, cuja ocasião se apresenta frequentemente, seja no uso das ciências, ou no comércio da vida civil; enquanto as lógicas comuns não mostravam quase nenhuma aplicação que as suas regras pudessem ter nos usos que interessam ao mais comum dos homens honestos. Muitos exemplos que aí se mostram são bem escolhidos; o que serve para estimular a atenção do espírito e para conservar a memória das regras. Aí se colocaram muitos pensamentos de Descartes, para proveito daqueles que não os teriam facilmente compreendido ao ler esse filósofo.

Depois da arte de pensar, apareceu uma quantidade de excelentes obras desse género. As duas obras mais distintas, a do Sr. Locke sobre o entendimento humano e a de D. Malebranche sobre a busca da verdade, reúnem bem as coisas que tendem a aperfeiçoar a lógica.» In Diderot e D’Alembert (Eds.) *Encyclopédie ou Dictionnaire raisonné des sciences, des arts et des métiers* (1751-1765), Tomo 9.º «JU=MAM», Neuchâtel: S. Faulche & Compagnie, pp. 638.

⁸⁸ Basta consultar a lista de manuais de lógica ou de livros de reflexões filosóficas identificada por Sylvain Auroux em *Logique des idées*, *op. cit.*, pp. 259-264. Nela se encontram por exemplo *La Logique ou Système de réflexions qui peuvent contribuer à la netteté et à l’étendue de nos connaissances* do suíço Jean-Pierre de Crousaz; *Les Principes du raisonnement exposez en deux logiques nouvelles avec des remarques sur les Logiques qui ont eu le plus de réputation de notre temps* (1714) [com um longo resumo e crítica da *Lógica* de Port-Royal]

ca, como as questões relacionadas com a probabilidade, a crença ou a autoridade, iriam ser também determinantes para outros livros.

Referindo apenas alguns exemplos fora de França: Em 1713 (mas provavelmente escrito por volta de 1692), o matemático suíço Jakob Bernoulli (1655-1705) publicava uma *Ars conjectandi*, dedicado sobretudo à combinatória e às questões da probabilidade matemática. Apesar de a *Ars cogitandi* (título da tradução latina da *Lógica*) – obra da qual Bernoulli pretendia fazer uma continuação – não tratar da combinatória – antes pelo contrário, condenando a *Arte* de Raimundo Lúlio –, ela discorre nos últimos capítulos da IV Parte sobre questões probabilísticas (paralelas às da *Dissertatio theologica de probabilitate* (ca. 1658) de Arnauld e Nicole) e foi daí que o matemático suíço partiu para desenvolver as suas próprias ideias sobre probabilidade⁸⁹.

Pouco tempo depois, em Inglaterra, foi publicado um manual de lógica inequivocamente inspirado, em forma e

de Claude Buffier; *Logique, ou Réflexions sur les forces de l'entendement humain* (1736) do alemão Christian Wolff, mas traduzido por Jean des Champs; *La Philosophie du bon sens ou Réflexions philosophiques sur l'incertitude des connaissances humaines* (1737) de Jean-Baptiste de Boyer Argens; *La Logique ou l'art de penser dégagé de la servitude de la dialectique* (1765) do Abbé Henri Jurain; *La Logique, ou les premiers développements de l'art de penser: ouvrage élémentaire* (1780) de Condillac [com uma posição epistemológica diferente relativamente à origem das ideias, mais devedor de John Locke do que de Port-Royal, mas ainda com muitas continuidades relativamente a essa «lógica»]; ou ainda *L'art de juger par l'analyse des idées* (1789) de Boisselin de Cuce, todos eles com referências explícitas à *Arte de Pensar* ou com temas dali importados, tendo por vezes mesmo uma estrutura de exposição muito semelhante à da *Lógica*.

⁸⁹ Essa é, pelo menos, a tese de Ian Hacking em *The Emergence of Probability: A Philosophical Study of early Ideas about Probability, Induction and Statistical Information*, 2nd Edition, Cambridge: Cambridge University Press, 2006, pp. 145 e ss. Ver, no mesmo sentido, R. Kennedy, *A History of Reasonableness*, op. cit., pp. 153 e ss.

conteúdo, no de Port-Royal, importando exactamente a mesma estrutura – quatro partes, sendo a primeira sobre a “Percepção e as ideias”, a segunda sobre o “Juízo e a proposição”, a terceira sobre o “Raciocínio e o silogismo” e a quarta sobre o “Método” – tal como o mesmo intuito prático – voltado para a vida humana, a religião e as ciências –, mas retirando, para além disso, alguns aspectos do *Ensaio* de Locke, designadamente, o assumido empirismo relativo à origem das ideias ou o *argumentum ad verecundiam* (argumento de autoridade, que, na verdade, já se podia encontrar na *Lógica* de Port-Royal [1683/III/xx]). Trata-se de *Logick, or The Right Use of Reason in the Enquiry After Truth* (1724) do teólogo inglês Isaac Watts (1674-1748)⁹⁰.

No início do século XIX ainda, um manual escrito pelo irlandês Richard Kirwan (1733-1812), *Logick, or an Essay on the Elements, Principles, and Different modes of reasoning* (1807), não só ostentava as marcas da influência da *Arte de Pensar*, como se propunha, no seu prefácio, desenvolver e melhorar a tradição dos populares livros de Arnauld, Locke e Watts⁹¹. Trata-se de um manual mais obscuro e menos influente por si mesmo, mas digno de ser citado por revelar a extensão e longevidade da influência da *Lógica*. Esta, porém, estaria condenada, na segunda metade do século XIX, por aquilo que se poderá chamar o “*mathematical turn*”⁹² (com De Mor-

⁹⁰ Leia-se um excerto sobre os diferentes tipos de argumentos e demonstrações (III Parte) em Hansen, Hans V. & Pinto, Robert C., (eds.), *Fallacies: Classical and Contemporary Readings*, University Park, PA: The Pennsylvania State University Press, 1995, pp. 57 e ss. Cf, ainda, R. Kennedy, *A History of Reasonableness*, *op. cit.*, pp. 146-153.

⁹¹ Cf. R. Kennedy, *A History of Reasonableness*, *op. cit.*, p. 161.

⁹² Porém, no início do século um importante matemático, autor de um *Traité du calcul différentiel et du calcul intégral* (1797-1798), Sylvestre François Lacroix elogiava, ainda, e recomendava as observações de Arnauld na *Logique* e nos *Nouveaux Éléments de Géométrie* sobre o método nos seus *Essais sur l'enseignement en général, et sur celui des mathématiques en particulier*

gan, Boole, Peano e Frege) e pelo consequente movimento de refundação e formalização da ciência lógica. Purgada de reflexões e considerações propriamente epistemológicas, metafísicas, morais ou psicologizantes, a lógica tornou-se uma ciência exacta sobre os processos de inferências válidas, explicitando as regras que as permitem e as anomalias que as impedem, tomando em consideração as estruturas formais e já não os conteúdos dos raciocínios usados concretamente no quotidiano.

Perdeu-se o interesse pela *Lógica, ou a Arte de Pensar*, dos autores jansenistas, que passou a ser associada com uma alegada “idade das trevas” da história da lógica ou, na melhor das hipóteses, interpretada como um documento sobre a divulgação e o sucesso das doutrinas cartesianas na filosofia moderna. O ritmo das reimpressões abrandou radicalmente e só nos anos 60, na mesma altura em que Noam Chomsky e Michel Foucault prestaram alguma atenção às doutrinas e paradigmas da *Grammaire Générale* e da *Logique*, se viu surgirem duas edições críticas, uma em França, a de Pierre Clair e François Girbal (1965), já referida, e outra na Alemanha, de B. von Freytag Löringhoff e H. E. Brekle (entre 1965 e 1967)⁹³. Novos estudos surgiram e, ao mesmo tempo que nasciam áreas interdisciplinares como a Teoria da Argumentação e a Lógica Informal, atentas às estratégias e aos esquemas práticos de argumentação em

(1805) nas pp. 318 e 319. Ver também Maria Patenki, “French ‘Logique’ and British ‘Logic’: on the origins of Augustus de Morgan’s early logical inquiries, 1805-1835” in Gabbay & Woods (Eds.), *Handbook of the History of Logic, vol. 4: British Logic in the Nineteenth Century*, Amsterdam – Oxford: North-Holland/ Elsevier, 2008, pp. 388-9.

⁹³ Trata-se de um volume com o *fac-simile* fotográfico da impressão Guignard, Savreux e De Launay, de 1662, e um segundo volume com as notas e o aparato crítico: Arnauld, A & Nicole, P. *L’Art de Penser. La logique de P. R.*, ed. por B. von Freytag Löringhoff e H. E. Brekle, Stuttgart: Fr. Frommann, 1965-1967, 3 tomos em 2 volumes in-12.

contextos concretos, revalorizaram-se os resultados daquele «*divertissement*» dos Senhores de Port-Royal.

IV.1 – *A Lógica ou a Arte de Pensar* no Iluminismo português

Voltando um pouco atrás, para espreitar de relance o que se passou no nosso país, será sem espanto que encontraremos várias marcas da leitura e dos ensinamentos deste manual de Port-Royal nos esforços de renovação da pedagogia iluminista. Deve recordar-se, no entanto, que os séculos XVI e XVII em Portugal haviam sido, no ensino das disciplinas filosóficas, dominados pelos jesuítas e por um sistema doutrinal de revivalismo escolástico, chamado, por vezes, de “segunda escolástica” e assente no comentário das obras de Aristóteles. O famoso lógico do Colégio das Artes de Coimbra, Pedro da Fonseca (1528-1599), conhecido como o “Aristóteles português”, comentara abundantemente o Estagirita, em particular no que respeita à sua metafísica, mas escrevera também um livro de lógica, *Institutionum dialecticarum libri octo* (1567). A ele também fora atribuída a responsabilidade do projecto de compendiar os cursos orais leccionados nas Artes, de modo a serem impressos; projecto que daria origem aos oito volumosos tomos dos *Commentarii Collegii Conimbricensis Societatis Jesu* (1592-1606)⁹⁴. O último desses volumes era dedicado à dia-

⁹⁴ Não foi ele, porém, quem os redigiu, por ter entretanto sido destacado para outras tarefas em Roma, mas um conjunto de vários jesuítas que puseram em prática a monumental empresa. Cf., para muitos outros desenvolvimentos, a introdução de Mário Santiago de Carvalho à recente tradução de um dos tomos dos Comentários conimbricenses in *Comentários do Colégio Conimbricense da Companhia de Jesus: Sobre os três livros do Tratado 'Da Alma' de Aristóteles estagirita*, Introdução geral, apêndices e bibliografia de Mário Santiago de Carvalho, tradução do original latino por Maria da Conceição Camps, Lisboa: Edições Sílabo, 2010, pp. 25 e ss.

lética aristotélica – entendida aqui em geral como a lógica peripatética, ou seja, a *Isagoge* de Porfírio e os seis livros do *Organon* de Aristóteles – e fora redigido por Sebastião do Couto (1567-1639).

Ora, no Portugal do século XVIII, a partir da década de 20, algo timidamente mas numa tendência que se haveria de acentuar num futuro próximo, começou a sentir-se a sedução pelos ventos “modernos” da cultura e da filosofia que «sopravam de além Pirenéus»⁹⁵. Desde logo com a actividade do regular teatino D. Rafael Bluteau (1638-1734), de origem francesa e que ainda estudou no Collège Henri IV de La Flèche, em Paris (onde também estudara René Descartes), antes de vir para Portugal e de, mais tarde, ser o autor do *Vocabulário Português e Latino* (1712-1728), oferecido ao rei D. João V (1689-1750) e muito bem recebido no grupo de académicos dirigidos pelo 4.º Conde da Ericeira, D. Francisco Xavier de Menezes (1673-1743). Num contexto de progressivo antagonismo entre “antigos” e “modernos”, o estado da educação e da cultura em Portugal, herdado do século XVII e ainda demasiado ancorado na «seita peripatética», começava a ser olhado como retrógrado, para não dizer decadente, na perspectiva das «luzes» que iluminavam paulatinamente o panorama intelectual português.

Neste mesmo movimento das academias setecentistas, merece também referência o livro escrito pelo fidalgo Martino Mendonça de Pina e Proença (1693-1743), sob o título *Apontamentos para a educação de hum menino nobre* (1734), que, não tendo uma estrutura sistemática, reúne um conjunto de notas imbuídas do espírito de uma nova pedagogia, que era avessa às fórmulas escolásticas e às quais preferia o «metho-

⁹⁵ Para usar a expressão de Pedro Calafate na sua introdução ao 3.º volume da *História do Pensamento Filosófico Português, Volume III – As Luzes*, Lisboa: Editorial Caminho, 2001, p. 11.

do *mathematico*», sendo já iluminada por uma racionalidade moderna e prática, influenciada pelo empirismo de «Lok (*sic*)»⁹⁶.

Aliás, a filosofia de Locke, tal como, em certa medida, o racionalismo cartesiano, seriam referências determinantes no período iluminista português. E destas duas referências se importaria ainda uma “lógica das ideias”, no sentido em que, tal como em Port-Royal, a lógica (para os dois autores que serão referidos de seguida) começava por ser uma reflexão sobre a actividade do espírito humano e sobre os modos de conhecer – de modo a evitar os erros nos juízos e, assim, poder investigar e descobrir a verdade –, o que lhe dava, desde logo, um carácter epistemológico; e, por isso, tendo em conta que, naquela época, a epistemologia ou gnosiologia se centrava num questionamento sobre a natureza e a origem das ideias, o debate sobre elas acabava por ser incontornável no tratamento da

⁹⁶ Entre esses apontamentos, podemos encontrar estas considerações sobre o ensino da lógica: «*Depois de frutificado o entendimento na clara fonte da Geometria, e fortificados os olhos da razão com o collyrio da Algebra, já será, senão parecer superfluo, livre de inconvenientes, o estudo da Logica. Se o fim desta consiste em discorrer, e julgar com acerto, melhor se conseguirá com o methodo Mathematico, que com as sumulas dialecticas, cujo fim parece, que he huma pertinacia na disputa, que não busca a verdade para a conhecer, e gozar della; mas só a sofistica gloria de perpetuar argumentos, e repostas com distinções frívolas, e termos captiosos, que inventou a soberba para occultar a propria ignorancia. Sem Barbara Celarent viverão em paz os primeiros habitantes do Mundo, e tiverão muita sabedoria os Egyptios. Sem syllogismos artificiaes discorre ainda hoje entre nós a mais agradável parte do genero humano, e sem Fapesmo, sem Frisesomorum se poderao, e resolvem com acerto nos gabinetes dos Soberanos, e nas Tendas dos Generaes as mayores difficuldades, e de que pendeo o socego, a felicidade, e a sorte de tantos mil homens: mas porque tambem será agradável conhecer a fraze da escola, senão agradarem por diffusas as Logicas Conimbricense, e Hamburgense, e a que modernamente escreveo Christiano Wolfio, pôde usar por muy breve da que publicou o Padre Buffieres no seu Curso das Sciencias em lingua Franceza, que tambem anda impressa separadamente.*» In *Apontamentos para a educação de hum menino nobre*, Lisboa Occidental: Na Officina de Joseph Antonio da Sylva, 1734, pp. 318-321.

disciplina, passando a ocupar na economia de um tratado de lógica o lugar que tradicionalmente seria ocupado por uma “lógica do conceito”. O facto de aquelas duas referências (Descartes e Locke) terem posições distintas face a essa questão das ideias levou a que também em Portugal a discussão se polarizasse entre duas posições sobre a sua origem: o inatismo e o empirismo. Não é aqui o lugar para desenvolver tal polémica, mas deve, ainda assim, ressaltar-se que havia nuances na posição inatista, falando-se de um inatismo actual das ideias, quando o que estava em causa era o carácter inato dos princípios que servem de fundamento a qualquer forma de conhecimento – teórico ou prático –, e de um inatismo virtual das faculdades, quando se admitia que o espírito humano tem certas disposições ou «germes de pensamento» inatos que são comuns a todos os homens e que estão somente à espera de ser actualizados, postos em actividade, pela experiência⁹⁷. Os dois tratados de lógica que se iriam destacar, ainda no reinado de D. João V, e que transpiravam já uma desejada modernidade, tomaram, como não podia deixar de ser, posição neste debate, uma mais ecléctica e conciliadora, num dos casos, e outra mais polémica e assumidamente lockeana, no outro.

Em 1746 era publicado pelo engenheiro-mor do reino Manuel de Azevedo Fortes (1660-1749) o primeiro tratado de lógica (embora tivesse outras duas partes dedicadas à geometria e à álgebra), escrito em português, a *Lógica Racional, Geométrica e Analítica* (1744), uma obra que ‘traduzia’ para a nossa língua algumas das modernas doutrinas filosóficas que dominavam a Europa desde o final do século XVII.

Assumidamente ecléctica – já que isso era também uma marca da autonomia do pensamento do autor, que não se

⁹⁷ Cf. Pedro Calafate, cap. 1 da 3.ª parte, “A crítica ao inatismo actual e ao inatismo virtual” in *História do Pensamento Português*, III, *op. cit.*, pp. 198-9.

importava de retirar expressões de antigos ou de modernos, desde que elas se conformassem com «a recta razão»⁹⁸ –, a obra tentava conciliar o espírito empirista da época e o pragmatismo do autor – que era militar e engenheiro e escrevia, em particular, também para os oficiais militares⁹⁹ – com o racionalismo filosófico que ainda dominava o clima intelectual europeu e que ele trouxera do “estrangeiro”, onde estudara e ensinara filosofia¹⁰⁰. Entre as várias influências racionalistas do livro, destaca-se, contudo, a que serviu de modelo a toda a parte dedicada à *Lógica Racional*, nada mais, nada menos do que o «excelente livro, escrito na língua francesa, intitulado *A Lógica ou a Arte de Pensar*»¹⁰¹. Poderá, mesmo, quase falar-se de «pura tradução»¹⁰², tantas são as semelhan-

⁹⁸ No “Antelóquio” da sua obra, é o próprio Azevedo Fortes quem o admite: «Não sigo neste opúsculo autor algum antigo, nem moderno; porém, de uns e outros tirei tudo aquilo que na lógica se acha escrito, e com tão pouco escrúpulo que me sirvo das suas próprias expressões, mas é naquela parte em que eles se conformaram com o que a recta razão nos dita e que pode servir para adiantar o nosso conhecimento» in Azevedo Fortes, M., *Lógica Racional*, Apresentação de Pedro Calafate, Coleção «Pensamento Português», Lisboa: Imprensa Nacional – Casa da Moeda, 2002, p. 47.

⁹⁹ Ainda no “Antelóquio”, dizia: «porque ainda que escrevo para todos, com desejo de ser útil à minha nação, mais particularmente escrevo a favor dos oficiais militares da minha profissão, aos quais entendo ser precisa a lógica racional, para poderem satisfazer cabalmente as suas obrigações». Cf. Azevedo Fortes, *Lógica Racional*, op. cit., p. 40.

¹⁰⁰ Filho de um francês erudito, Monsieur de Leblancour, Azevedo Fortes fizera os seus estudos em Espanha (Alcalá de Henares) e em França (Collège du Plessis, Paris) e depois ensinara a filosofia em Itália (Siena), antes de voltar para Portugal, sendo portanto mais um dos “estrangeirados” que dinamizaram a vida intelectual e cultural do país. Cf. Amândio Coxito, “O compêndio de lógica de M. de Azevedo Fortes e as suas fontes doutrinárias”, in *Revista de História das Ideias*, vol. 3 (1981), p. 9.

¹⁰¹ Cf. *Ibid.*, p. 48.

¹⁰² Juízo de que o autor estava de tal forma consciente que o antecipou também no “Antelóquio”: «Os que disserem que esta obra é uma pura tradução, ainda me fazem muito maior honra do que eu mereço, porque o tradutor de matéria científica deve ter três grandes predicações de que eu me não jacto: em primeiro

ças, na forma e no conteúdo, entre essa obra e a do engenheiro português. A *Lógica Racional* divide-se, tal como a de Port-Royal, em quatro partes (livros), «*que correspondem às quatro operações do entendimento, que são perceber, julgar, discorrer e ordenar*». O primeiro livro é também dominado em boa parte pela teoria das ideias – relativamente à qual, como já se deu a entender, o autor teve uma postura conciliadora, concedendo ao empirismo a importância dos sentidos na aquisição de ideias simples (cap. IV do III Livro, «Da certeza que podemos tirar daquilo que sabemos pelos sentidos»), parecendo, todavia, inclinar-se mais para o inatismo, pelo menos, na variante do inatismo virtual. Note-se que esta posição parece ser condizente com a do próprio Descartes e, de alguma maneira, da *Lógica* de Port-Royal, embora esta não tenha dedicado muita atenção a este problema gnosiológico, deixando apenas implícita a adesão à doutrina das ideias inatas do autor das *Meditações*¹⁰³. Os segundo e terceiro livros dedicam-se às proposições e aos silogismos, reduzindo ao mínimo, de acordo com a sua postura face à lógica escolástica, as regras e observações acerca dessa “lógica artificial”¹⁰⁴ e reservando um curto capítulo do

lugar, deve saber com propriedade a língua de que traduz; em segundo lugar, da mesma sorte, deve saber a língua em que traduz; em terceiro lugar, deve saber com fundamento a matéria que traduz;» in Ibid., p. 47.

¹⁰³ Atente-se na reveladora observação de Dominique Descotes sobre o cartesianismo da *Lógica* neste aspecto: «*Algumas teses fundamentais do cartesianismo, como a das ideias inatas, brilham pela sua ausência no texto da Lógica*» in Descotes 2011, p. 72.

¹⁰⁴ No início do primeiro livro, caps. 1 e 2, Azevedo Fortes distinguia a “lógica natural” – que «*são aquelas disposições com que nascemos para perceber ou entender as coisas que tratamos*» – da “lógica artificial” – «*arte que, com várias regras e preceitos, dirige e aperfeiçoa as operações do nosso entendimento*», mas logo no “Antelóquio” atalhara que a lógica natural «*é a luz da nossa razão*» e que a «*verdadeira lógica artificial deve remover todos os impedimentos que o nosso entendimento tem para bem perceber, julgar e discorrer*». Cf. *Lógica Racional*, op. cit., pp. 37-38, 57 e 61.

II Livro à refutação do pirronismo. A quarta parte é reservada ao método, questão que assumiu particular relevo na pedagogia iluminista portuguesa, como se mostra pelo famoso e polémico livro, escrito também em português e publicado dois anos depois, por esse outro “estrangeirado” que foi Luís António Verney (1713-1792), o *Verdadeiro Método de Estudar*. Azevedo Fortes, que ali entendia o «*método como a arte de bem conduzir a razão para descobrir a verdade*», aceitou a distinção cartesiana adoptada na *Arte de Pensar* entre «*a análise ou método da divisão*» e a «*síntese ou método de composição [...] que serve para instruir os outros*»¹⁰⁵, seguindo este, tal como para Arnauld, a demonstração geométrica e sendo mais relevante para as intenções da pedagogia. Outros aspectos do livro do engenheiro português serviriam para mostrar as proximidades entre ele e o manual de Port-Royal, mas bastará como sinal indicativo deixar aqui a confirmação do valor que lhe foi reconhecido nas palavras que o próprio Azevedo Fortes acrescentou num apêndice ao livro, denominado “Lógica contenciosa”: «*[e]ntre os livros franceses da Lógica e mais partes da filosofia, recorrendo muito à grande e sólida lição que podem tirar do excelente livro a Lógica ou Arte de Pensar, onde acharão, com muita perspicuidade e clareza, tudo o que podem desejar e que o seu autor mais difusamente tratou*»¹⁰⁶.

A outra obra que também revela muitas marcas da leitura da *Lógica* de Port-Royal é o tratado latino de Verney, *De Re Logica ad usum Lusitanorum Adolescentium Libri Sex* (1751). Apesar de a influência de John Locke ter sido ainda mais forte no teólogo português, são também evidentes nesta

¹⁰⁵ Cf. *Ibid.*, pp. 189-190.

¹⁰⁶ Cf. *Ibid.*, p. 219. Autor que ele muito provavelmente desconhecia – recorde-se que o livro havia sido publicado anonimamente –, como prova o seguimento desse excerto: «...[e que o seu autor mais difusamente tratou]: *também no subtilíssimo Malebranche, em Nicolau Arnauld, em Monsieur Pascal e outros acharão sólida e proveitosa doutrina*».

obra muitos dos temas e concepções do manual de Arnauld e Nicole. Pois, embora o *De Re Logica* seja composto de seis livros e já não de quatro, a verdade é que, se excluirmos os dois primeiros, dedicados à história da lógica (Liv. I) e à natureza e necessidade da lógica (Liv. II), a estrutura dos restantes ainda revela a da *Arte de Pensar*, sendo o terceiro, mais uma vez, acerca das ideias e dos seus sinais (*De ideis et earum signis*) – articulando-se a “lógica das ideias” com um entendimento semiótico da linguagem, ressoando ainda as reflexões de Port-Royal –, o quarto, dividido em duas partes, dedicadas, respectivamente, ao juízo (*iudicio*) e ao raciocínio (*ratiocinatione*) – condensando assim num só livro as III e IV Partes do livro jansenista, para tratar da proposição e do silogismo, mas sem longos desenvolvimentos técnicos, remetidos, no caso da *arte silogística*, para um apêndice à obra¹⁰⁷ –, o quinto livro faz uma distinção entre verdade certa e verdade provável – temas que Arnauld e Nicole também trataram nos últimos capítulos da IV Parte – e um sexto e último livro, sobre os métodos de investigar e de expor a verdade – à semelhança da distinção entre o método de invenção e o método de doutrina dos Senhores de Port-Royal. O tratamento de algumas matérias é diferente e com uma grande atenção à perspectiva histórica, que tinha o propósito de divulgar as principais doutrinas, mas é de notar a utilização de alguns exemplos em comum – de

¹⁰⁷ Ver, na recente edição e tradução para português da obra de Verney, *Lógica*, tradução de Amândio Coxito, «Portugalia Monumenta Neolatina vol. X», Coimbra: Imprensa da Universidade de Coimbra, 2010, pp. 630-1 e ss, onde, por exemplo, também aceita o tratamento da quarta figura do silogismo. Note-se ainda que o entendimento do silogismo como uma comparação entre duas ideias através de uma terceira (*idea media* que era, na doutrina tradicional, o *medius terminus*) veicula a concepção da *Lógica* de Port-Royal e, embora não seja explícito na adopção dos critérios da extensão e compreensão da ideia, eles acabam por ficar implícitos no tratamento que Verney faz do «modo de descobrir a ideia média». Cf. *Ibid.*, pp. 340-1 e ss.

onde se pode destacar o discurso de Cícero *Pro Milone* para o tratamento do silogismo, a propósito do qual Verney invoca expressamente a aplicação do princípio geral da *Arte de Pensar*¹⁰⁸.

Em modo de conclusão a este rápido vislumbre sobre a influência da *Logique* no iluminismo português, assinala-se, ainda, que o maior representante desse movimento em Portugal faz uma espécie de recensão – embora com alguns detalhes menos correctos – e de elogio crítico do manual de Port-Royal, num cap. VI do Liv. I, denominado “*De emendatione logicae* [A correcção da lógica]”, onde diz o seguinte:

Entre os cartesianos, sobressai, entre outros, o autor de A Arte de Pensar, que é atribuída a tantos que se desconhece com razão qual deles terá sido o autor. Segundo a opinião geral, é mais provável que dois ou três filósofos de Port-Royal, sobretudo Nicole, tenham composto o livro em francês, que foi editado em Paris no ano de 1664, e cuja tradução latina de Braun, publicada em 1704, costuma ser preferida. A obra está dividida em quatro partes, nas quais se discorre sobre as ideias, os juízos, o raciocínio e o método, e para me exprimir com rigor, geralmente em conformidade com a maneira de proceder de Gassendi.

Neste autor, é digno de ser aplaudido o seguinte: 1. A clareza e a ordem; 2. Abstém-se de questiúnculas inúteis e de palavras que nada significam; 3. Esclarece os assuntos com exemplos familiares que são muito úteis para os principiantes, excepto quando expõe certos temas exigidos pela matemática; 4. No final da terceira parte, investiga com perspicácia e muito minuciosamente as causas dos falsos raciocínios, esclarecendo grandemente os que escreveram depois dele, embora não apresente acerca delas uma análise completa; 5. Na quarta parte, onde trata do método, ensina muitas coisas que elucidam a arte crítica, não sendo inferior nesta matéria a nenhum dos que o precederam;

¹⁰⁸ «É decerto evidente que a minha regra se baseia inteiramente na regra mencionada», in *Ibid.*, p. 338-9 e na *Lógica*, 1683/III/X-XI e XV.

6. Desvenda e refuta com extrema agudeza de espírito certas perversões dos aristotélicos.

No entanto, ele deve ser censurado por muitas razões: 1. Propõe-se divulgar de modo desconhecido o cartesianismo, não se abstendo também por vezes de opiniões preconcebidas; 2. Dedicase excessivamente à exposição das ideias, das proposições e dos silogismos, e a explicar copiosamente assuntos sem nenhuma utilidade, ensinando ainda algumas falsidades, sobretudo acerca das proposições; 3. Não ensina num capítulo apropriado a arte crítica¹⁰⁹.

¹⁰⁹ Cf. Verney, *Lógica, op. cit.*, p. 95. Este não é, porém, o único lugar do livro em que Verney refere e, sobretudo, elogia o manual de Port-Royal. Ver, ainda, a título de exemplo e para além das já referidas, *ibid.*, pp. 31, 99, 141, 513, 547 ou 619. Também refere, por vezes, Arnauld, mas nitidamente sem saber que é um dos autores da *Arte de Pensar*.

V. *Algumas indicações sobre a tradução da Lógica*

A edição que agora se apresenta é, tanto quanto foi possível apurar, a primeira tradução integral de *La Logique, ou L'Art de Penser* para língua portuguesa. Ela teve por base o texto da 5.^a edição, publicada em 1683 por Guillaume Desprez, mas foi frequentemente confrontada com as edições críticas de Pierre Clair e François Girbal, de 1965, que se baseia igualmente no mesmo texto, e de Dominique Descotes, de 2011, que partiu da edição de 1664, ambas já referidas. Estas edições indicam, onde necessário, as variantes do texto nas restantes edições. Nesta edição em português decidiu-se não sobrecarregar o texto com todas essas indicações, excepto em alguns casos pontuais em que se considerou ser pertinente mostrar outros estádios da evolução editorial desta obra, como, por exemplo, o capítulo IX da III Parte da edição de 1662, sobre a redução dos silogismos, que foi suprimido a partir da 2.^a edição de 1664.

Porque o texto da *Lógica* é particularmente denso e está pejado de citações e referências, achou-se pertinente fazer acompanhar esta tradução de notas com informação sobre tais referências e, por vezes, com observações que se consideraram relevantes a propósito de aspectos formais ou de conteúdo da obra. Para estas notas, recorreu-se, de modo significativo, ao inestimável trabalho dos anteriores editores críticos, mencionados no parágrafo anterior. As notas de Clair & Girbal 1965 recorreram, por sua vez, a notas anteriores feitas por Charles Jourdain, em edições do século XIX. Tendo em conta, no entanto, os possíveis erros e anacronismos, verificaram-se sempre as notas de Descotes 2011, corrigindo-se, quando necessário, referências a outros livros e edições. Na verdade, pelo facto de estarem,

hoje em dia, em livre acesso, muitos livros antigos, graças a serviços como o *Google books*, foi possível consultar, em grande parte dos casos, as edições contemporâneas dos autores da *Lógica*, pelo que se deu preferência a essas, em substituição das que eram, em alguns casos, referidas pelos editores críticos.

Outro tipo de notas, que se revelou pertinente fazer, tem que ver com as questões de tradução propriamente dita. Sendo o texto escrito no francês do século XVII, foi necessário consultar dicionários da época para compreender melhor o sentido de certas palavras. Recorreu-se, em geral, ao *Dictionnaire universel*, publicado em 1690, por Antoine Furetière e, por vezes, também ao *Dictionnaire de l'Académie française*, editado em 1694. E, portanto, quando pareceu útil justificar alguma opção de tradução, assinalou-se o sentido mais provável da palavra no francês da época.

Ainda relativamente ao francês da época e, em particular, ao estilo dos autores, deve dizer-se que a tradução se revelou um desafio. Desde logo porque, não obstante a clareza e distinção a que aspiravam os autores num manual de lógica, há fórmulas sintáticas e semânticas que não estão isentas de obscuridade ou confusão, certamente devido aos usos da época, mas que colocam dificuldades a um leitor do século XXI, sobretudo, se procurar anacronicamente encontrar subtilezas e distinções que não podiam ainda existir na época. Agrava tudo isso, o facto de haver dois presumíveis autores com estilos bastante diferentes. A prosa de Arnauld parece ser mais clara e mais rigorosa, mas também mais frugal e mais repetitiva. A de Nicole – que, segundo conta Sainte-Beuve, teria sido um ávido leitor desde tenra idade – parece ser mais elaborada e elegante, mas também mais caprichosa e ondulante. Devido, porém, às sucessivas revisões, correcções e aditamentos, estes esti-

los confundem-se em algumas partes do livro, diluindo-se estas marcas de estilo e aparecendo uma escrita mais heterogénea. Tentou, contudo, manter-se as idiossincrasias do texto e até a sua sintaxe arcaizante, excepto quando perturbavam, efectivamente, a sua inteligibilidade. Neste sentido, consultou-se também, com alguma frequência, a tradução inglesa de Jill Buroker, de 1996, que recorre, por vezes, a soluções mais económicas, que facilitam a compreensão do discurso, tornando-o mais coerente e mais actual, mas prejudicando a fidelidade ao texto original e ocultando definitivamente camadas de sentido por revelar.

O texto original inclui várias citações clássicas e medievais em latim (e raras em grego). A sua tradução aparece nas notas, salvo quando se trata de palavras isoladas e que a sua inclusão imediata, logo depois do respectivo termo latino e interpolada por parêntesis rectos, pareceu facilitar a leitura.

Incluiu-se, ainda, uma tabela de correspondências entre os capítulos nas várias edições, feita a partir das que os editores críticos prepararam. Pode dizer-se que esta é uma solução sincrética a partir das anteriores e que permite ver, num relance, as diferenças estruturais e a evolução entre as edições, começando com o esqueleto do manuscrito *Vallant* que Descotes teve o cuidado de reproduzir na sua edição e incluir na sua tabela.

No fim da tradução, existe ainda um índice onomástico, relativo aos nomes de personagens históricos, bíblicos, mitológicos ou literários, mas também aos de outros autores citados no texto da *Arte de Pensar*, na esperança de facilitar o trabalho de futuros investigadores ou de leitores mais curiosos.

Antes de acabar esta apresentação, não posso, no entanto, deixar de manifestar alguns agradecimentos pessoais, já que esta tradução da «Lógica» nunca teria sido possível sem o acolhimento da sua proposta pela Fundação Calouste Gulbenkian e, ainda menos, sem a sugestão feita pelo Professor Doutor António Marques, que a promoveu e para ela me encaminhou. Quero, pois, agradecer esse estímulo inicial e a maneira atenciosa como fui recebido pela instituição, através da Dr.^a Teresa Fragata.

Quero, em particular, agradecer a colaboração imprescindível do Professor Doutor Adelino Cardoso, pela sua acribia na revisão rigorosa que fez desta tradução, pelas suas múltiplas e pertinentes sugestões e correcções que, sem dúvida, a enriqueceram e aproximaram do sentido que os autores da versão original francesa lhe quiseram atribuir. As falhas e inexactidões, porém, que possa ainda, porventura, conter só poderão ser imputadas ao presente tradutor.

Nuno da Fonseca

Lisboa, 10 de Março de 2016

V.1 – Tabela de correspondências

(entre os capítulos das várias edições e do manuscrito *Vallant*)

Ms. <i>Vallant</i>	1662	1664/1668/1674	1683
...	...	...	Advertência
...	Prefácio	Prefácio	Prefácio
...	1.º Discurso	1.º Discurso	1.º Discurso
...	...	2.º Discurso	2.º Discurso
Primeira Parte	Primeira Parte	Primeira Parte	Primeira Parte
I	I	I	I
II	II	II	II
...	III	III	III
...	...	...	IV
III	IV	IV	V
IV	V	V	VI
V	VI	VI	VII
...	VII	VII	VIII
VI	VIII	VIII	IX
...	...	IX	X
VII	IX	X	XI
VIII	X	XI	XII
IX	XI	XII	XIII
...	XII	XIII	XIV
...	...	...	XV

Segunda Parte	Segunda Parte	Segunda Parte	Segunda Parte
...	...	...	I
...	...	...	II
I	I	I	III
II	II	II	IV
III	III	III	V
...	IV	IV	VI
...	V	V	VII
IV	VI	VI	VIII
V	VII	VII	IX
VI	VIII	VIII	X
VII	IX	IX	XI
...	...	...	XII
VIII	X	X	XIII
...	...	...	XIV
...	XI	XI	XV
...	XII	XII	XVI
IX	XIII	XIII	XVII
X	XIV	XIV	XVIII
XI	XV	XV	XIX
XII	XVI	XVI	XX
XIII	...	...	...

Terceira Parte	Terceira Parte	Terceira Parte	Terceira Parte
I	I	I	I
II	II	II	II
III	III	III	III
IV	IV	IV	IV
V	V	V	V
VI	VI	VI	VI
VII	VII	VII	VII
VIII	VIII	VIII	VIII
IX	IX	...	...
X	X	IX	IX
XI	XI	X	X
XII	XII	XI	XI
...	XIII	...	...
XIII	XIV	XII	XII
...	...	XIII	XIII
...	...	XIV	XIV
...	...	XV	XV
...	...	XV ^{bis}	XVI
...	XV	XVI	XVII
...	XVI	XVII	XVIII
...	XVII	XVIII	XVIII ^{bis}
...	XVIII	XIX	XIX

Quarta Parte	Quarta Parte	Quarta Parte	Quarta Parte
...	...	I	I
I	I	II	II
II	II	III	III
III	III	IV	IV
IV	IV	V	V
V	V	VI	VI
VI	VI	VII	VII
VII	VII	VIII	VIII
VIII	VIII	IX	IX
IX	IX	IX ^{bis}	X
...	X	X	XI
X	XI	XI	XII
...	XII	XII	XIII
...	XIII	XIII	XIV
...	XIV	XIV	XV
...	XV	XV	XVI

(Tabela feita com base nas que foram previamente apresentadas nas edições críticas Clair & Girbal 1965, p. 430 e Descotes 2011, pp. 913-922.)

VI. Bibliografia

VI.1 – Edições consultadas da *Lógica* de Port-Royal

Arnauld, A. & Nicole, P. – *La Logique ou l'Art de Penser contenant, outre les règles communes, plusieurs observations nouvelles, propres à former le jugement*, Paris : Charles Savreux, 1662 (1.^a ed.).

Arnauld, A. & Nicole, P. – *La Logique ou l'Art de Penser contenant, outre les règles communes, plusieurs observations nouvelles, propres à former le jugement*, cinquième édition, revue & de nouveau augmentée, Paris: Guillaume Desprez, 1683 (5.^a ed.).

Arnauld, A. & Nicole, P. – *La Logique ou L'Art de Penser, contenant, outre les regles communes, plusieurs obsevation nouvelles, propres à former le jugement*, Édition critique présentée par Pierre Clair & François Girbal, Paris: Presses Universitaires de France, 1965.

Arnauld, A. & Nicole, P. – *La Logique ou L'Art de Penser*, avec Introd. par Louis Marin, «Science de l'homme», Paris: Flammarion, 1970.

Arnauld, A. & Nicole, P. – *La Logique ou L'Art de Penser*, Notas e posfácio de Charles Jourdain, Col. «Teb», Paris: Gallimard, 1992. [Retoma uma das edições anotadas por C. Jourdain, Paris: Hachette, 1854/1865.]

Arnauld, A. & Nicole, P. – *Logic or The Art of Thinking, containing, besides common rules, several new observations appropriate for forming judgement*, translated and edited by

Jill Vance Buroker, (Cambridge Texts in the History of Philosophy), Cambridge – New York – Melbourne: Cambridge University Press, 1996.

Arnauld, A. & Nicole, P. *La Logique, ou l'Art de Penser*, Édition critique par Dominique Descotes, col. Sources Classiques, Paris: Éditions Honoré Champion, 2011.

VI.2 – Outras obras de Arnauld e Nicole

Arnauld, A. – *Nouveaux élémens de géométrie*, Paris: C. Savreux, 1667.

Arnauld, A. – *Des Vraies et des fausses idées, contre ce qu'enseigne l'auteur de la Recherche de la vérité*, Corpus des œuvres de philosophie en langue française, Paris: Librairie Arthème Fayard, 1986.

Arnauld, A. – *Textes philosophiques*, ed. Denis Moreau, «Épiméthée», Paris: PUF, 2005.

Arnauld, A. & Lancelot, C. – *Grammaire Générale et Raisonnée contenant les fondemens de l'Art de parler; expliquez d'une manière claire & naturelle*, Paris: Pierre Le Petit, 1660.

Arnauld, A. & Nicole, P. – *La Perpétuité de la foi de l'Église catholique touchant l'eucharistie*, (3 vol.) Paris: Charles Savreux, 1669-74.

Arnauld, A., Pascal, B. & de Nonancourt, F. – *Géométries de Port-Royal*, ed. Dominique Descotes, «Sources Classiques», Paris: Honoré Champion, 2009.

Beaubrun, H.-C. – «La Vie de M. Nicole» in **Nicole, P.** *Continuation des Essais de Morale*, Tome 14, 1ère Partie, Luxembourg: A. Chevalier, 1732.

Nicole, P. & Lancelot, C. – *Epigrammatum Delectus*, Paris: Savreux, 1659.

Nicole, P. – *Essais de Morale*, vol. III 10^{ème} édition, Luxembourg: A. Chevalier, 1737.

VI.3 – Outras fontes (referidas na apresentação e nas notas)

Aristóteles – *On Sophistical refutations et al*, transl. by E. S. Forster and D. J. Furley, The Loeb Classical Library, London – Cambridge, MA: William Heinemann ltd / Harvard University Press, 1955.

Aristóteles – *Categories and De Interpretatione*, transl. with notes by J. L. Ackrill, Clarendon Aristotle Series, Oxford: Clarendon Press, 1963.

Aristóteles – *Prior Analytics*, transl. with introd., notes and commentary by Robin Smith, Indianapolis/ Cambridge: Hackett Publishing Company, 1989.

Aristóteles – *Posterior Analytics*, transl. with a commentary by Jonathan Barnes, 2nd ed., Clarendon Aristotle Series, Oxford: Clarendon Press, 1975/1993.

Aristóteles – *Topics: Books I and VIII with excerpts from related texts*, transl. with a commentary by Robin Smith, Clarendon Aristotle Series, Oxford: Clarendon Press, 1997.

Aristóteles – *La Physique*, Introd. de L. Couloubaritsis, trad. De A. Stevens, «Bibliothèque des Textes Philosophiques», Paris : Librairie Philosophique J. Vrin, 1999.

- Aristóteles** – *Poética*, Pref. De Maria Helena da Rocha Pereira, tradução e notas Ana Maria Valente, Serviço de Educação e Bolsas, Fundação Calouste Gulbenkian, Lisboa, 2004.
- Aristóteles** – *Retórica*, Prefácio e introdução de Manuel Alexandre Júnior, Tradução e notas de M. A. Júnior, Paulo Farmhouse Alberto e Abel do Nascimento Pena, 4.^a edição, Biblioteca de Autores Clássicos, Lisboa: Centro de Filosofia da Universidade de Lisboa – Imprensa Nacional Casa da Moeda, 2010.
- Azevedo Fortes, M.** – *Lógica Racional*, Apresentação de Pedro Calafate, Coleção Pensamento Português, Lisboa: Imprensa Nacional – Casa da Moeda, 2002.
- Baillet, A.** – *Jugemens des savans sur les principaux ouvrages des auteurs*, Tomo IV [dedicado aos poetas], Amsterdão: A expensas da Companhia, 1725.
- Bayle, P.** – *Dictionnaire historique et critique*, 5^{ème} édition, Amsterdão: P. Brunel, 1740.
- Bluteau, R.** – *Vocabulario Portuguez & Latino, aulico, anatomico, architectonico, bellico*. 8 vols., Coimbra: Collegio das Artes da Companhia de Jesu, 1712-1728.
- Buxtorf, J.** – *Epitome grammaticæ Hebraeæ, breviter & methodicè ad publicum scholarum usum proposita*, Londres: Johannis Redmayne, 1666.
- Campanella, T.** – *De sensu rerum et magia*, Paris: D. Bechet, 1637.
- Cicero** – *Cicero's Topica*, Edited with an Introduction, translation, and commentary by Tobias Reinhardt, Oxford Classical Monographs, Oxford: OUP, 2003.
- Clauberg, J.** – *Logica vetus et nova, Modum inveniendæ ac tradendæ veritatis, in Genesi simul et Analysisi, facili methodo exhibens*, Amsterdão: Elzevier, 1658.

- Claude, J.** – *Défense de la Réformation contre le livre intitulé 'Préjugés Légitimes contre les calvinistes'*, Rouen: J. Lucas, 1673.
- Descartes, R.** – *Œuvres de Descartes* (11 vols.), publicadas por Charles Adam & Paul Tannery, Paris: Librairie Philosophique J. Vrin, 1996. [Referidas como AT Vol., p.]
- Descartes, R.** *Méditations métaphysiques (1641) Objections et Réponses suivies de quatre lettres*, ed. Bilingue, cronologia, apresentação e bibliografia de Jean-Marie Beyssade e Michelle Beyssade, Paris: GF-Flammarion, 1992 [1.^a ed. 1979].
- Diderot e D'Alembert** (Eds.) – *Encyclopédie ou Dictionnaire raisonné des sciences, des arts et des métiers*, Tomo 9.^o «JU=MAM», Neuchâtel: S. Faulche & Compagnie, 1765.
- Fonseca, Pedro da** – *Institutionum dialecticarum libri octo*, Coimbra: João Barreiro, 1574.
- Furetière, A.** – *Dictionnaire universel: contenant generalement tous les mots françois, tant vieux que modernes, & les termes de toutes les sciences et des arts.*, Haia: A. e R. Leers, 1690.
- Galileu** – *Dialogo sopra i due massimi sistemi del mondo tolemaico e copernicano*, Florença: Landini, 1632.
- Gassendi, P.** – *Exercitationes paradoxicae adversus aristoteleos*, Paris: A. Vlacq, 1656.
- Gassendi, P.** – *Petri Gassendi Opera Omnia*, Vol. I, *Institutiones Logicae*, Lyon: Anisson et Devenet, 1658.
- Gilbert, W.** – *De Magnete, Magneticisque Corporibus, et de Magno Magnete Tellure*, Szczecin [Pomerânia]: Typis Götzianis, 1628.
- Grotius, H.** – *Poemata, Epigrammatum*, Lib. 1 «Erudita ignorantia», Lugduni Batavorum: Vogel, 1639.

- Guez de Balzac**, J.-L. – *Les Entretiens de Feu Monsieur de Balzac*, éd. Girard, Paris: A. Courbé, 1657.
- Hermant**, G. – *Vie de saint Ambroise*, Paris: Du Puis, 1678.
- Hispano**, P. – *Summulae logicales*, Veneza: Sansovinum, 1572.
- Lamy**, B. – *Éléments des mathématiques*, Amsterdão: Paul Marret, 1692.
- La Rochefoucauld**, François de – *Réflexions ou sentences et maximes morales*, Paris: C. Barbin, 1665.
- Leibniz** – *Die Philosophische Schriften von Gottfried Wilhelm Leibniz*, Vol. VII, ed. por C.I. Gerhardt, Hildsheim – New York: Georg Olms Verlag, 1978.
- Leibniz**, G. W. – *Discours de Métaphysique (1686) et Correspondance avec Arnauld (1686-90)*, ed. Georges Le Roy, Bibliothèque de Textes Philosophiques, Paris: Librairie Philosophique J. Vrin, 1993 [1.^a ed. 1957].
- Le Maistre**, A. – *La vie de saint Bernard, premier abbé de Clairvaux et père de l'Église, divisée en six livres*, 2.^a ed., Paris: A. Vitre & M. Durand, 1649.
- Lortie**, A. – *Traité de la sainte cène divisé en trois parties où sont examinées les nouvelles subtilités de Monsieur Arnauld sur les paroles «Ceci est mon corps»*, Saumur: René Pean, 1675.
- Malebranche**, Nicolas – *De la Recherche de la Vérité*, Liv. I-III, Apresentação, edição e notas e Jean-Christophe Bardout, Bibliothèque des Textes Philosophiques, Paris: Librairie Philosophique J. Vrin, 2006.
- Malebranche**, Nicolas – *De la Recherche de la Vérité*, Liv. IV-VI, Apresentação, edição e notas e Jean-Christophe Bardout, Bibliothèque des Textes Philosophiques, Paris: Librairie Philosophique J. Vrin, 2006.

- Meigret, L.** – *Tretté de la grammere françoëze*, Heilbronn: W. Foerster, 1550.
- Mersenne, M.** – *La Vérité des sciences contre les septiques* [sic] *ou Pyrrhoniens*, Paris: Toussainct du Bray, 1625.
- Mersenne, M.** – *Questions théologiques, physiques, morales et mathématiques*, Paris: Guenon, 1634.
- Montaigne** – *Essais de Michel de Montaigne* (3 livros), Edição apresentada, estabelecida e apresentada por Emmanuel Naya, Delphine Reguig-Naya e Alexandre Tarrière, Col. «Folio classique», Paris: Éditions Gallimard, 2009.
- Pascal, B.** – *Œuvres Complètes*, Tomos I e II, Édition présentée, établie et annotée par Michel Le Guern, «Bibliothèque de la Pléiade», Paris: NRF/ Gallimard, 1998-2000.
- Pina e Proença, Martinho Mendonça,** – *Apontamentos para a educação de hum menino nobre*, Lisboa Occidental: Na Officina de Joseph Antonio da Sylva, 1734.
- Públio Siro** – *Sententiae*, edição do filólogo Eduard von Wölfflin, Leipzig: B. G. Teubner, 1869.
- Racine, J.** – *Œuvres Complètes de J. Racine avec une notice sur sa vie*, Tomo 2.º, ed. M. L. S. Auger, Paris: Lefèvre, 1838.
- Ramus, P.** – *Institutionum dialecticarum libri tres*, Lyon: G. Rovilium, 1553.
- Ramus, P.** – *Dialectique*, Paris: A. Wechel, 1555.
- Ramus, P.** – *Arithmeticae libri duo, geometriae septem et viginti*, Frankfurt-am-Main: Wechel, 1627.
- Regius** – *Fundamenta Physices*, Amsterdam: L. Elzevier, 1646.

- Regnault, R.** – *La Vie et miracles de sainte Fare, fondatrice et première abbesse de Fare-Monstier en Brie*, Paris: Cramoisy, 1626.
- Sanches, Francisco** – *Obra Filosófica*, tradução de Giacinto Manuppella, Basílio de Vasconcelos, Miguel Pinto de Meneses e prefácio de Pedro Calafate, Coleção «Pensamento Português», Lisboa: Imprensa nacional – Casa da Moeda, 1999.
- Scaliger** – *De causis linguae latinae libri tredecim*, Lyon: S. Gryphium, 1540.
- Sorel, C.** – *De la perfection de l'homme*, Paris: Robert de Nain, 1655.
- Stevin, S.** – *L'Arithmétique*, traduzido por Albert Girard, Leyden: Elzeviers, 1625.
- Vegécio** – *Compêndio da Arte Militar [Epitoma Rei Militaris]*, traduzido em português por José Eduardo Braga e João Gouveia Monteiro, Coimbra: Imprensa da Universidade de Coimbra, 2009.
- Verney, L. A.** – *Lógica*, tradução de Amândio Coxito, «Portugalia Monumenta Neolatina vol. X», Coimbra: Imprensa da Universidade de Coimbra, 2010.
- Voltaire** – *Lettres philosophiques [Lettres écrites de Londres sur les Anglois et autres sujets ou Lettres anglaises]*, Amsterdão: E. Lucas, 1734.
- Vv.** – *Le Dictionnaire de l'académie françoise*, (2 Tomos) Paris: J. B. Coignard, 1694.
- Vv.** – *Comentários do Colégio Conimbricense da Companhia de Jesus: Sobre os três livros do Tratado 'Da Alma' de Aristóteles estagirita*, Introdução geral, apêndices e bibliografia de Mário Santiago de Carvalho, tradução do original la-

tino por Maria da Conceição Camps, Lisboa: Edições Sílabo, 2010.

Zabarella, J. – *Opera Logica*, Veneza: P. Meietus, 1578.

VI.4 – Referências bibliográficas sobre a *Lógica* ou os autores de Port-Royal

Adorno, F. P. – *Arnauld*, «Figures du savoir», Paris: Les Belles Lettres, 2005.

Auroux, S. – *La Logique des Idées*, Coll. «Analytiques – 6», Montréal – Paris: Les Éditions Bellarmin/Vrin, 1993.

Buroker, J. V. – “The Port-Royal semantics of terms” in *Synthese*, n.º 96, 1993, pp. 455-475.

Cardoso, A. – “O Intuicionismo de Antoine Arnauld” in *Revista da Faculdade de Letras – Série Filosofia* (Segunda série), Vols. 25-26 (2008-2009), pp. 9-18.

Chomsky, N. – *Cartesian linguistics: a chapter in the history of rationalist thought*, Third Edition with a new introduction by James McGilvray, Cambridge – New York: Cambridge University Press, 2009.

Cognet, L. – *Le Jansénisme*, coll. «Que sais-je?» (n.º 960), Paris: PUF, 1967.

Descotes, D. – *Pascal – Biographie, Étude de l'œuvre*, «Classiques», Paris: Albin Michel, 1994.

Finocchiaro, M. A. – “The Port-Royal Logic’s Theory of Argument”, in *Argumentation* 11 (4), Kluwer Academic Publishers, 1997, pp. 393-410.

- Fonseca, N.** – “A vaidade da filosofia: reflexividade e paradoxo nas *Pensées* de Pascal”, in *Filosofia e Literatura 1*, Actas do 1.º Colóquio de Filosofia e Literatura, 2010, Org. Humberto Brito, Lisboa: Instituto de Filosofia da Linguagem – Universidade Nova de Lisboa, 2010, pp. 23-40.
- Le Guern, M.** – “Le rôle de Pierre Nicole dans la Logique” in *Pierre Nicole (1625-1695), Chroniques de Port-Royal*, n.º 45, Paris: Bibliothèque Mazarine, 1996, pp. 155-164.
- Le Guern, M.** – *Pascal et Arnauld*, «Lumière Classique», Paris: Honoré Champion, 2003.
- Marin, Louis** – «Signe et Représentation: Philippe de Champaigne et Port-Royal», in *Annales, Économies, Sociétés, Civilisations*, Année 1970, Volume 25, N.º 1, pp. 1-29.
- Marin, L.** – *Critique du Discours – Sur la «Logique de Port-Royal» et les «Pensées» de Pascal*, «Le sens commun», Paris: Les Éditions de Minuit, 1975.
- McKenna, A. & Lesaulnier, J.** – *Dictionnaire de Port-Royal*, «Dictionnaires et références», Paris: Honoré Champion, 2004.
- Moreau, Denis** – *Deux Cartésiens La Polémique entre Antoine Arnauld et Nicolas de Malebranche*, Bibliothèque d'Histoire de la Philosophie, Paris: Librairie Philosophique J. Vrin, 1999.
- Moreau, D.** – «Belle occupation que de travailler à une logique!», in **Robinet-Bruyère, N.** (Ed.) *Sources et Effets de La Logique de Port-Royal*, Extrait de la *Revue Des Sciences Philosophiques et Théologiques*, n.º 84, Paris: Librairie Philosophique J. Vrin, 2000, pp. 5-9.

- Nadler**, Steven M. – *Arnauld and the Cartesian philosophy of ideas*, Manchester: Manchester University Press, 1989.
- Ndiaye**, Aloyse Raymond – *La Philosophie d'Antoine Arnauld*, Bibliothèque d'Histoire de la Philosophie, Paris: Librairie Philosophique J. Vrin, 1991.
- Pariente**, J.-C. – «Grammaire et logique à Port-Royal», in *Histoire Épistémologie Langage*, Tome 6, fascicule 1, 1984, «Logique et grammaire», pp. 57-75.
- Pariente**, J.-C. – *L'Analyse du Langage à Port-Royal – six études logico-grammaticales*, Le Sens Commun, Paris: Les Éditions de Minuit, 1985.
- Pariente**, Jean-Claude (ed.) – *Antoine Arnauld : Philosophie du Langage et de la Connaissance*, Bibliothèque d'Histoire de la Philosophie, Paris: Librairie Philosophique J. Vrin, 1995.
- Pousseur**, J.-M. – «Bacon et la Logique de Port-Royal» in Robinet-Bruyère, Nelly (Ed.) *Sources et Effets de la Logique de Port-Royal*, fascículo editado e extraído da *Revue Des Sciences Philosophiques Et Theologiques* n.º 84, Paris: Librairie Philosophique J. Vrin, 2000, pp. 23-40.
- Sainte-Beuve** – *Port-Royal*, Tomo I, 3.^a ed., Paris: Hachette, 1867.
- Saint-Beuve** – *Port-Royal*, Tomo II, Texte présenté et annoté par Maxime Leroy, «Bibliothèque de la Pléiade», Paris: NRF/Gallimard, 1954.
- Sellier**, Philippe – *Pascal et saint Augustin*, Bibliothèque de «l'Évolution de l'Humanité», Paris: Éditions Albin Michel, 1995 (1.^a ed. Librairie Armand Colin, 1970).
- Wahl**, R. – “The Port Royal Logic”, in Walton & Brinton (eds.), *Historical Foundations of Informal Logic*, Avebury

Series in Philosophy, Aldershot – Brookfield: Ashgate Publishing Ltd, 1997, pp. 67-83.

Wahl, R. – “Port-Royal Logic: the stirrings of modernity”, in Gabbay & Woods (eds.), *Handbook of the History of Logic, vol. 2: Mediaeval and Renaissance Logic*, Amsterdam – Boston – Heidelberg: North-Holland/Elsevier, 2008, pp. 667-699.

Vv. – *Antoine Arnauld (1612-1694) Philosophe, Écrivain, Théologien* [Actes du colloque international, Sorbonne, 1994], Chroniques de Port-Royal, n.º 44, Paris: Bibliothèque Mazarine, 1995.

VI.5 – Outras referências bibliográficas (apresentação e notas)

Blanché, R. – *La logique et son histoire, d'Aristote à Russell*, Paris: Armand Colin, 1970.

Bunnin, N. & Yu, J. (eds.) – *The Blackwell Dictionary of Western Philosophy*, Malden – Oxford – Victoria: Blackwell Publishing Ltd, 2004.

Calafate, P. – *História do Pensamento Filosófico Português, Volume III – As Luzes*, Lisboa: Editorial Caminho, 2001.

Carraud, Vincent – *L'invention du moi*, «Collection de métaphysique – Chaire Étienne Gilson», Paris: Presses Universitaires de France, 2010.

Coxito, Amândio A. – “O compêndio de lógica de M. de Azevedo Fortes e as suas fontes doutrinárias”, in *Revista de História das Ideias*, vol. 3 (1981), pp. 9-36.

- Dagens, J.** – «Le XVII^e siècle, siècle de Saint Augustin», in *Cahiers de l'Association internationale des études françaises*, vol. 3, n.^{os} 3-5, 1953.
- Descotes, D.** – «Espaces infinis égaux au fini» in A. **Montandon** (ed.) *Le grand et le petit*, Clermont-Ferrand: CRDP, 1990, pp. 41-67.
- Foucault, M.** – *Les Mots et Les Choses. Une Archéologie des Sciences Humaines*, coll. «Bibliothèque des sciences humaines», Paris: Gallimard, 1966.
- Gouhier, H.** – *Cartésianisme et augustinisme au XVII^e siècle*, Paris: Librairie philosophique J. Vrin, 1978.
- Hacking, I.** – *The Emergence of Probability: A Philosophical Study of early Ideas about Probability, Induction and Statistical Information*, 2nd Edition, Cambridge: Cambridge University Press, 2006, pp. 145 e ss.
- Hamblin, Charles L.** – *Fallacies*, London: Methuen & Co. Ltd, 1970.
- Hansen, Hans V. & Pinto, Robert C.** (eds.) – *Fallacies: Classical and Contemporary Readings*, University Park, PA: The Pennsylvania State University Press, 1995.
- Haslanger, S. & Kurtz, R. M.** (eds.) – *Persistence: Contemporary Readings*, MIT Readers in Contemporary Philosophy, Cambridge & London: The MIT Press, 2006.
- Kennedy, R. A.** – *History of Reasonableness: Testimony and Authority in the Art of Thinking*, Rochester: The University of Rochester Press, 2004.
- Kidd, I. G.** – “Moral Actions and Rules in Stoic Ethics”, in J. M. Rist, *The Stoics*, Berkeley, CA – London, UK: University of California Press, 1978, pp. 247-258.
- Kneale, W. & Kneale, M.** – *The Development of Logic*, Oxford: Clarendon Press/Oxford University Press, 1962. Tra-

- dução portuguesa: **Kneale, W. & Kneale, M.** *O Desenvolvimento da Lógica*, 3.^a edição, trad. M. S. Lourenço, «Manuais Universitários», Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 1991.
- Kretzmann, N., Kenny, A. & Pinborg, J.** – *The Cambridge History of Later Medieval Philosophy: From the Rediscovery of Aristotle to the Disintegration of Scholasticism 1100-1600*, Cambridge – New York – Melbourne: Cambridge University Press, 1982 (reimpressão 1997).
- Lagerlund, H.** (ed.) – *Encyclopaedia of Medieval Philosophy – Philosophy between 500 and 1500*, Dordrecht – Heidelberg – London – New York: Springer, 2011.
- Lalande, André** – *Vocabulaire technique et critique de la philosophie* (1926), 2 volumes, Paris: Quadrige/Presses Universitaires de France, 1991.
- Mazauric, Simone** – *Gassendi, Pascal et la Querelle du Vide*, col. «Philosophies», Paris: Presses Universitaires de France, 1998.
- Mesnard, Jean** – *La culture du XVII^e siècle: enquêtes et synthèses*, Paris: P.U.F., 1992.
- Patenki, M.** – “French ‘Logique’ and British ‘Logic’: on the origins of Augustus de Morgan’s early logical inquiries, 1805-1835”, in Gabbay & Woods (Eds.), *Handbook of the History of Logic, vol. 4: British Logic in the Nineteenth Century*, Amsterdam – Oxford: North-Holland/Elsevier, 2008.
- Récanati, F.** – *La Transparence et l’énonciation – pour introduire à la pragmatique*, «L’ordre philosophique», Paris: éditions du Seuil, 1979.

- Rescher, N.** – “The Distinction between Predicate Intension and Extension”, in *Revue Philosophique de Louvain*, 3.^a série, tomo 57, n.º 56, 1959.
- Sepper, Dennis L.** – *Descartes's Imagination: Proportion, images, and the activity of thinking*, Berkeley – Los Angeles – London: University of California Press, 1996.
- Sorell, Rogers & Kraye** (eds.) – *Scientia in Early Modern Philosophy Seventeenth-Century Thinkers on Demonstrative Knowledge from First Principles*, Studies in History and Philosophy of Science 24, Dordrecht: Springer, 2010.
- Walton, D.** – *Appeal to Popular Opinion*, University Park, PA: The Pennsylvania State University, 1999.
- Walton, D.** – *Fundamentals of Critical Argumentation*, «Critical Reasoning and Argumentation», Cambridge, MA: Cambridge University Press, 2006.
- Walton, D. & Brinton, A.** (eds.) – *Historical Foundations of Informal Logic*, Avebury Series in Philosophy, Aldershot – Brookfield: Ashgate Publishing Ltd, 1997.
- Walton, D. & Macagno, F.** – “Enthymemes, Argumentation Schemes and Topics”, in *Logique & Analyse*, Vol. 52, n.º 205, 2009, pp. 39-56.
- Walton, D., Reed, C. & Macagno, F.** – *Argumentation Schemes*, Cambridge – New York – Melbourne: Cambridge University Press, 2008.
- Yolton, J. W.** – “Locke and the Seventeenth Century Logic of Ideas” in *Journal of the History of Ideas*, vol. 16, n.º 4 (Oct., 1955), pp. 431-452.

ANTOINE ARNAULD & PIERRE NICOLE

**A LÓGICA
OU
A ARTE DE PENSAR**

**CONTENDO, PARA ALÉM DAS REGRAS
COMUNS, MUITAS OBSERVAÇÕES NOVAS
PRÓPRIAS PARA FORMAR O JUÍZO**

Tradução de *Nuno Fonseca*

a partir da quinta edição, revista e de novo aumentada.

1683

ADVERTÊNCIA

Sobre esta nova edição

Fizeram-se vários aditamentos importantes a esta nova edição da *Lógica*, motivados pelo facto de os ministros se terem queixado em relação a algumas observações que nela havíamos feito anteriormente; o que obrigou a clarificar e a defender os pontos de vista que eles quiseram atacar. Verificar-se-á com estes esclarecimentos que a razão e a fé se ajustam perfeitamente, como se fossem correntes de uma mesma fonte, e que não seria possível afastarmo-nos de uma sem com isso nos afastarmos da outra. Mas embora tenham sido contestações teológicas, as que deram lugar aos aditamentos, estes não deixam de ser menos próprios ou menos naturais à lógica; poderíamos tê-los feito ainda que nunca tivesse havido quaisquer ministros que, com falsas subtilezas, quisessem obscurecer as verdades da fé.

PREFÁCIO

O nascimento desta pequena obra deve-se inteiramente ao acaso, e mais a uma espécie de divertimento do que a um propósito sério. Conversando com um jovem Senhor¹ que, numa idade pouco avançada, demonstrava já um espírito sólido e penetrante, uma pessoa de nobre condição disse-lhe que na sua juventude tinha encontrado um homem capaz de o preparar em quinze dias para dominar uma parte da lógica. Este discurso deu oportunidade a uma outra pessoa, que ali estava presente e que não tinha grande estima por essa ciência, para responder, numa brincadeira, que, se o Senhor... quisesse dar-se a esse trabalho, comprometer-se-iam a ensinar-lhe em quatro ou cinco dias tudo o que havia de útil na lógica. Lançada assim para o ar, esta proposta, a qual alimentara durante algum tempo aquela conversa, deu azo a que fosse tomado o desafio; mas como se julgou que as lógicas ordinárias eram demasiado curtas e pouco claras, pensou fazer-se um pequeno resumo, feito propositadamente para ele.

Este era o único intuito que tínhamos em vista, quando nela começámos a trabalhar, e nunca pensámos que nela nos empenha-

¹ Tratava-se de Charles Honoré d'Albert (1646-1712), duque de Chevreuse e filho de Louis-Charles d'Albert, 2.º duque de Luynes, um dos primeiros tradutores, a par com Clerselier, da obra em latim de Descartes, nomeadamente, as *Meditationes de Prima Philosophia* (1641), que se tornaram, em francês, nas *Méditations Métaphysiques* (1647).

ríamos mais do que um dia. Mas quando decidimos aplicar-nos, ocorreram-nos tantas considerações novas, que nos sentimos obrigados a escrevê-las para delas nos livrarmos. Por isso, em vez de um dia, ocupámo-nos nela uns quatro ou cinco, durante os quais formámos o corpo desta Lógica, à qual juntámos mais tarde diversas coisas.

Ora, ainda que tenhamos englobado mais matérias do que as que tencionávamos tratar ao início, o ensaio alcançou o objectivo a que nos tínhamos comprometido. Pois, tendo-o o próprio jovem Senhor dividido em quatro tabelas, facilmente aprendeu uma por dia, sem que praticamente fosse necessário alguém para o ajudar na sua compreensão. É verdade que não podemos esperar que outros, para além dele, possam entrar nessas matérias com a mesma facilidade, tendo em conta que o seu espírito é absolutamente extraordinário em todas as coisas que dependem da inteligência.

Eis o encontro que produziu esta obra. Mas, qualquer que seja a opinião que sobre ela se tenha, ninguém poderá justamente desaprovar a sua publicação, já que ela foi mais forçada do que voluntária. E porque várias pessoas fizeram dela cópias manuscritas, o que, como se sabe, não é possível sem que se produzam inúmeras gralhas, fomos aconselhados a permitir aos editores a sua impressão. De modo que julgámos preferível dá-la ao público de forma correcta e completa em vez de permitir a sua impressão a partir de cópias defeituosas. Mas foi também isso que obrigou a muitos aditamentos e o que a fez aumentar, em mais de um terço, na sua extensão, pois acreditámos dever levar mais longe as nossas opiniões do que havíamos feito no primeiro ensaio. É aliás o tema do discurso que se segue, onde se explica o fim a que nos propusemos e a razão dos assuntos que aí são tratados.

PRIMEIRO DISCURSO,

Onde se mostra o propósito desta nova Lógica

Não há nada de mais estimável do que o bom senso e a justeza do espírito no discernimento entre o verdadeiro e o falso. Todas as outras qualidades do espírito têm usos limitados; mas a exactidão da razão é geralmente útil em todas as partes e em todos os usos da vida. Não é somente nas ciências que é difícil distinguir a verdade do erro, mas também na maior parte dos assuntos de que os homens falam, e dos negócios que tratam. Há quase em todo o lado caminhos diferentes, uns verdadeiros, os outros falsos; cabe à razão fazer a escolha. Aqueles que escolhem bem são aqueles que têm espírito justo. Os que tomam o mau partido são os que têm espírito falso. E esta é a primeira e mais importante diferença que pode encontrar-se entre as qualidades do espírito dos homens.

Assim, a primeira preocupação que deveríamos ter seria a de formar o juízo e de o tornar tão exacto quanto possível. E é para isso que deveria tender a maior parte dos nossos estudos. Servimo-nos da razão como de um instrumento para adquirir as ciências, porém, deveríamos servir-nos, antes, das ciências como de um instrumento para aperfeiçoar a nossa razão, por ser a justeza do espírito infinitamente mais considerável do que todos os conhecimentos especulativos, aos quais podemos chegar por meio das ciências mais verdadeiras e mais sólidas. Isto deve levar

as pessoas sensatas a não as empreender senão na medida em que possam servir para esse fim, e a fazer delas um ensaio e não o uso pleno das forças do seu espírito.

Se não nos aplicarmos neste projecto, não vemos como é que o estudo dessas ciências especulativas, tal como a geometria, a astronomia e a física, possa ser mais do que um mero e vão divertimento, ou que elas sejam muito mais estimáveis do que a ignorância de todas essas coisas, a qual, porém, tem a vantagem de ser menos penosa e de não dar lugar à tola vaidade que muitas vezes se retira desses conhecimentos estéreis e infrutíferos.

Não somente essas ciências têm recantos e sinuosidades bem pouco úteis, como elas são totalmente inúteis se consideradas em e por si mesmas. Os homens não nasceram para empenhar o seu tempo a medir linhas, a examinar relações entre ângulos ou a considerar os diversos movimentos da matéria. O seu espírito é demasiado grande, a sua vida demasiado curta e o seu tempo demasiado precioso, para o ocuparem com tão ínfimos objectos. Mas estão obrigados a ser justos, imparciais e ponderados em todos os seus discursos, em todas as suas acções e em todos os assuntos que governem. É nisso que devem, em particular, exercer-se e formar-se.

Esse cuidado e esse estudo são tão necessários, que é estranho ser uma tão rara qualidade possuir tal exactidão no juízo. Por todo o lado, encontramos espíritos falsos, que não têm qualquer discernimento da verdade, que tomam todas as coisas pelo mau ângulo, que se contentam com as piores razões e querem impingi-las aos outros, que se deixam levar pelas mais ínfimas aparências, que estão sempre em excesso e nos extremos e que não têm garras para se segurarem firmemente às verdades que conhecem, pois é mais o acaso que a elas os prende do que uma sólida luz.

Ou, pelo contrário, atêm-se ao seu sentido de forma tão obstinada que nada escutam que os pudesse enganar e que decidem intrepidamente aquilo que ignoram, que não entendem ou que ninguém nunca entendeu. E que não distinguem entre falar e falar, ajuizando da verdade das coisas pelo tom da voz: aquele que falar com facilidade e gravidade terá razão e o que tiver dificuldade em explicar-se ou que exhiba algum ardor, estará errado. Não sabem mais do que isto.

É por isso que não há absurdos tão insuportáveis que não possam encontrar seguidores. Qualquer um que tenha por propósito enganar o mundo pode ter a certeza de encontrar pessoas dispostas a serem enganadas. E os mais ridículos disparates encontram sempre espíritos que neles caíam na mesma medida. Depois de vermos tantas pessoas convencidas pelas loucuras da astrologia judiciária² e que pessoas dignas tratem esse assunto com seriedade, já não podemos espantar-nos de nada. Há uma constelação nos céus que algumas pessoas denominaram arbitrariamente “Balança” e que se assemelha tanto a uma balança como a um moinho de vento. A balança é o símbolo da justiça, portanto aqueles que nascerem sob essa constelação serão justos e imparciais. Há outros três signos no zodíaco que se denominam um “Carneiro”, outro “Touro” e outro “Capricórnio”, os quais poderiam chamar-se do mesmo modo “Elefante”, “Crocodilo” ou “Rinoceronte”: o carneiro, o

² A astrologia judiciária tratava de previsões acerca dos assuntos humanos e opunha-se à astrologia científica ou natural, onde se explicavam fenómenos físicos, nomeadamente no campo da medicina, meteorologia e alquimia. Enquanto esta última gozava de crédito, na medida em que a ciência aristotélica considerava que os corpos celestes tinham influência nos processos sublunares, a validade da astrologia judiciária era normalmente recusada, quer por cristãos, quer por muçulmanos. O facto de ela ser incompatível com o livre arbítrio era uma das principais razões da recusa dessa astrologia e já Santo Agostinho lhe lançara vários ataques.

touro e o capricórnio são animais que ruminam, portanto, aqueles que tomam medicamentos quando a lua se encontra sob essas constelações correm o risco de os vomitar. Por mais extravagantes que sejam estes raciocínios, existem pessoas que os debitam e outras que por eles se deixam levar.

Esta tibieza de espírito não é somente causa dos erros que se imiscuem nas ciências, mas também da maior parte das faltas que se cometem na vida civil, das querelas injustas, dos processos mal fundados, das opiniões temerárias, dos empreendimentos mal concertados. Há poucos que não tenham origem em algum erro ou em alguma falha do juízo, de modo que não há defeito cuja correção mereça tanto o nosso interesse.

É, porém, tanto mais desejável corrigi-lo quanto é difícil consegui-lo, porque tal depende muito da medida da inteligência que trazemos ao nascer. O senso comum não é uma qualidade tão comum quanto se pensa. Há uma infinidade de espíritos grosseiros e estúpidos que não podemos reformar fornecendo-lhes a inteligência da verdade, mas apenas retendo-os nas coisas que estão ao seu alcance e impedindo-os de julgar acerca daquilo que eles não têm capacidade de conhecer. É verdade, no entanto, que uma grande parte dos falsos juízos dos homens não tem origem nesse princípio e que é simplesmente causada pela precipitação do espírito e pela falta de atenção, que leva a que julgemos temerariamente aquilo que se conhece apenas de modo confuso e obscuro. O pouco amor que os homens têm pela verdade faz com que, na maior parte do tempo, não se dêem ao trabalho de distinguir o verdadeiro do falso. Deixam entrar na sua alma todas as espécies de discurso e de máximas. Preferem supô-las como verdadeiras em vez de as examinar: se não as entendem, querem crer que ou-

tros as entendem bem, e assim enchem a memória com uma infinidade de coisas falsas, obscuras e não compreendidas, raciocinando em seguida com base nesses princípios, quase sem considerar, nem o que dizem, nem o que pensam.

A vaidade e a presunção contribuem ainda bastante para este defeito. Acreditamos que há vergonha em duvidar e em ignorar, pelo que preferimos falar e decidir ao acaso, em vez de reconhecer que não estamos suficientemente informados sobre as coisas para delas ajuizar. Estamos completamente cheios de ignorâncias e de erros e, no entanto, é extremamente penoso arrancar da boca dos homens esta confissão, tão justa quanto conforme à sua condição natural: “Eu engano-me e nada sei.”

Há outros, pelo contrário, que, tendo luz suficiente para saber que há uma quantidade de coisas obscuras e incertas e querendo, mediante uma outra espécie de vaidade, testemunhar que não se deixam levar pela credence popular, se vangloriam, afirmando que nada há que seja certo, desonerando-se assim do esforço de as examinar. E, com este mau princípio, põem em dúvida as verdades mais constantes e até a própria religião. Eis a fonte do pirronismo que é uma outra extravagância do espírito humano, a qual, parecendo contrária à temeridade daqueles que acreditam e decidem tudo, acaba por ter a mesma fonte, que é a falta de atenção. Pois, assim como uns não querem dar-se ao trabalho de discernir os erros, também os outros não querem esforçar-se para considerar a verdade com o cuidado necessário para perceber a sua evidência. O mínimo vislumbre basta a uns para se persuadirem de coisas muito falsas e é suficiente para fazer os outros duvidar das coisas mais certas. Porém, nuns e noutros, se encontra a mesma falta de empenho que produz tão diferentes efeitos.

A razão verdadeira coloca todas as coisas na posição que lhes convém: ela faz duvidar das coisas que são duvidosas, rejeitar as que são falsas e reconhecer de boa-fé as que são evidentes, sem se deter nas vãs razões dos pirrônicos que não destroem a razoável certeza que possuímos acerca das coisas certas, nem mesmo no espírito daqueles que avançam tais razões. Ninguém duvida nunca, seriamente, que haja uma terra, um sol e uma lua, nem que o todo seja maior do que a parte. Podemos muito bem fazer dizer, externamente, da boca para fora, que disso duvidamos, porque podemos sempre mentir, mas não podemos dizê-lo, internamente, ao nosso espírito. Assim, o pirronismo não é uma seita de pessoas que estejam persuadidas daquilo que dizem, é antes uma seita de mentirosos. Do mesmo modo se contradizem eles frequentemente quando falam a propósito da sua opinião, não podendo o coração concordar com a sua língua, como pode ver-se em Montaigne, o qual cuidou de renová-lo no século passado.

Porque depois de ter dito que os académicos eram diferentes dos pirrônicos, na medida em que os académicos concediam que havia coisas mais verosímeis do que outras, algo que os pirrônicos não queriam reconhecer, declara-se a favor dos pirrônicos nestes termos: “*A opinião dos pirrônicos, diz ele, é mais ousada e simultaneamente mais verosímil*”³. Há portanto coisas mais verosímeis que outras. E ele não fala assim para fazer um mero aparte, trata-se de palavras que lhe escaparam sem nelas pensar e que nascem da sua natureza mais profunda, pois nem a mentira das opiniões a poderia esconder.

³ Cf. Montaigne, *Essais II*, Edição estabelecida e apresentada por Emmanuel Naya, Delphine Reguig-Naya e Alexandre Tarrête, Col. «Folio classique», Éditions Gallimard, Paris, 2009, Cap. XII (também conhecido como a *Apologia de Raimundo Sabunde*), p. 336.

Mas o mal é que em coisas que não são tão sensíveis, essas pessoas, que se regozijam ao duvidar de tudo, impedem o seu espírito de considerar aquilo que poderia persuadi-los, ou então consideram-no apenas imperfeitamente, caindo dessa maneira numa incerteza voluntária em relação às coisas da religião. Porque esse estado de trevas, que eles cultivam, é-lhes agradável e parece-lhes cómodo para apaziguar os remorsos da sua consciência e para livremente satisfazerem as suas paixões.

Do mesmo modo, esses desregramentos do espírito que parecem opostos, um levando a acreditar ligeiramente naquilo que é obscuro e incerto, o outro, a duvidar daquilo que é claro e certo, têm, contudo, o mesmo princípio, ou seja, a negligência em prestar a atenção necessária para discernir a verdade. É evidente que é preciso remediar isso da mesma maneira e que o único meio de o evitar é o de prestar uma atenção estrita aos nossos juízos e aos nossos pensamentos. É a única coisa que é absolutamente necessária para não sermos apanhados de surpresa. Pois o que os académicos diziam – que é impossível encontrar a verdade se não tivermos dela quaisquer marcas, tal como não poderíamos reconhecer um escravo fugitivo que procurássemos sem ter os sinais necessários, no caso de o encontrarmos, para o distinguir dos outros – é uma vã subtileza. Tal como não são precisos outros sinais para distinguir a luz das trevas, para além da própria luz, a qual se faz sentir de forma suficiente, também não são precisos outros, para reconhecer a verdade, para além da própria clareza que a envolve e que se submete ao espírito, persuadindo-o todavia. De forma que todas as razões desses filósofos não são mais capazes de impedir a alma de se render à verdade, quando desta ela está fortemente imbuída, do que o são para impedir os olhos de ver, sempre que, estando estes abertos, são atingidos pela luz do sol.

Mas porque o espírito se deixa por vezes enganar por falsos vislumbres, quando não lhes dá a atenção necessária, e que há certamente coisas que não conhecemos senão por meio de um longo e difícil exame, é certo que seria útil possuímos regras para conduzir a razão, de tal modo que a procura da verdade se tornasse mais fácil e mais segura, regras essas que não são certamente impossíveis. E, porque os homens se enganam, por vezes, nos seus juízos enquanto, outras vezes, nem por isso se enganam – visto que raciocinam umas vezes bem e, outras, mal – e porque, após se terem enganado, são capazes de reconhecer o seu erro, eles podem verificar, por meio de reflexões feitas sobre os seus próprios pensamentos, qual foi o método que seguiram, quando raciocinaram acertadamente, e qual foi a causa do seu erro, quando se enganaram. Podem, assim, formar regras sobre essas reflexões, para evitarem no futuro ser surpreendidos.

É precisamente isso que os filósofos empreendem e a cujo respeito nos fazem promessas magníficas. Se quisermos neles acreditar, os filósofos fornecem-nos, na parte que destinam a esse fim, *i. e.*, aquilo a que eles chamam lógica, uma luz capaz de dissipar todas as trevas do nosso espírito: eles corrigem todos os erros dos nossos pensamentos e dão-nos regras de tal modo seguras que elas nos conduzem infalivelmente à verdade; e são, no seu conjunto, tão necessárias que, sem elas, é impossível conhecer a verdade com uma total certeza. São estes os elogios que tecem acerca dos seus próprios preceitos. Mas, se considerarmos aquilo que a experiência nos tem mostrado sobre o uso que esses filósofos dela fazem, tanto na lógica como nas outras partes da filosofia, teremos muitos motivos para desconfiar da verdade dessas promessas.

Contudo, não sendo justo rejeitar absolutamente aquilo que possa haver de bom na lógica, apenas por causa do abuso que dela se pode fazer, e porque não é verosímil que tantos espíritos maiores se tenham aplicado, com tanta dedicação, às regras do raciocínio, sem que tenham aí encontrado algo de sólido, e, para além disso, porque o costume introduziu uma certa necessidade de saber, ainda que grosseiramente, o que é a lógica, confiámos que seria contribuir de alguma forma para o bem público, retirar dela aquilo que pudesse servir para formar o juízo. E esse foi, propriamente, o objectivo a que nos propusemos nesta obra, ao acrescentarmos muitas novas reflexões, que nos surgiram no espírito enquanto a escrevíamos e que constituem, talvez, a sua maior parte e, por ventura, a mais significativa.

Pois parece que os filósofos comuns não se empenharam muito em fornecer as regras dos bons e dos maus raciocínios. Mas, embora não possa dizer-se que essas regras sejam inúteis, já que servem por vezes para descobrir o defeito de certos argumentos confusos e para dispor os pensamentos de uma forma mais convincente, não devemos, contudo, acreditar que essa utilidade seja assim tão grande, pois é verdade que a maior parte dos erros dos homens consiste, não tanto em deixar-se enganar por más consequências, como em deixar-se levar por falsos juízos dos quais se retiram más consequências. Foi relativamente a isso que, aqueles que até agora trataram da lógica, pouco cuidaram de encontrar os remédios mais adequados. E será esse o principal assunto das novas reflexões que, em todo este livro, se poderão encontrar.

Somos, no entanto, obrigados a reconhecer que essas reflexões, a que chamamos novas, na medida em que não as encontramos nas lógicas comuns, não pertencem todas àquele que trabalhou nesta obra. Antes, ele tomou de em-

préstimo alguns dos livros de um célebre filósofo⁴ deste século, que tem tanta clareza de espírito quanta confusão podemos encontrar nos outros autores. Também retirámos algumas outras de um pequeno escrito, ainda não impresso, que foi redigido pelo falecido Senhor Pascal e que ele intitulara *Do Espírito Geométrico*, e que encontraremos no capítulo XII⁵ da primeira parte, a propósito da diferença entre as definições de nome e as definições de coisa, e as cinco [na verdade, seis] regras que são explicadas na quarta parte, as quais desenvolvemos muito mais do que estavam desenvolvidas nesse escrito.

Quanto ao que retirámos dos livros de lógica comuns, eis o que aí observámos.

Em primeiro lugar, tivemos por propósito englobar nela tudo o que fosse verdadeiramente útil nas outras, como as regras das figuras, das divisões dos termos e das ideias e algumas reflexões sobre as proposições. Houve outras coisas que julgámos serem bastante inúteis, como as categorias e os lugares, mas como elas eram curtas, fáceis e bastante comuns, decidimos que não deveríamos omiti-las, sem deixar de alertar para o juízo que delas deve ser feito, de modo a que não se pense que são mais úteis do que realmente são.

Tivemos algumas dúvidas sobre certas matérias bastante espinhosas e pouco úteis, como as conversões das proposições ou a demonstração das regras das figuras, mas acabámos por resolver não as subtrair, sendo a própria dificuldade que elas suscitam de algum modo útil. Pois é verdade que, sempre que não resultem no conhecimento de alguma verdade, teremos razão para dizer, *Stultum est difficiles*

⁴ Trata-se do filósofo René Descartes.

⁵ No original, está, erradamente, o capítulo IX, erro aliás comum, ainda que em cada uma por razões diferentes, a todas as primeiras 5 edições da *Lógica*. Ver a tabela de correspondências na nossa introdução, V.1.

*habere nugas*⁶, mas nem por isso se deverá evitá-las, sempre que elas nos encaminhem para qualquer coisa de verdadeiro, na medida em que é vantajoso exercitarmo-nos na compreensão de verdades difíceis.

Há estômagos que somente conseguem digerir carnes leves e delicadas e, de modo idêntico, há espíritos que só conseguem dedicar-se a compreender verdades fáceis e revestidas de ornamentos de eloquência. Tanto uma como outra são uma lamentável debilidade ou antes uma verdadeira fraqueza. É necessário tornar o espírito capaz de descobrir a verdade, mesmo quando esta está escondida e envolvida, e capaz de a respeitar, independentemente da forma sob a qual se manifeste. Se não ultrapassarmos a alienação e o enfado que facilmente ocorre a todos os que se ocupam de coisas que parecem algo subtis e escolásticas, estreitamos insensivelmente o nosso espírito e tornamo-lo incapaz de compreender aquilo que não se conhece senão pelo encadeamento de múltiplas proposições. Por isso, quando uma verdade depende de três ou quatro princípios que devemos ao mesmo tempo tomar em consideração, sentimo-nos deslumbrados e desmoralizados, e privamo-nos, desse modo, do conhecimento de muitas coisas úteis, o que é uma falha significativa.

A capacidade do espírito estende-se ou encolhe-se consoante a prática habitual. É para isso que servem, principalmente, as matemáticas e, em geral, todas as coisas difíceis, como aquelas a que nos referimos. Pois elas estimulam uma certa extensão do espírito, treinando-o de

⁶ A tradução desta frase é literalmente: «É estúpido ocupar-nos com difíceis futilidades.», mas a inspiração parece vir de Marcial, *Epigramas*, II, epig. 86, vv. 9-10 «*Turpe est difficiles habere nugas et stultus labor est ineptiarum.* [É vergonhoso tomar futilidades por coisas difíceis e é estúpido trabalhar nessas inépcias.], do qual poderá ser uma citação deturpada.

modo a empenhar-se com maior dedicação e a apoiar-se mais firmemente naquilo que conhece.

Foram estas razões que nos levaram a não omitir esses assuntos espinhosos e mesmo a tratá-los com a subtileza que merecem nas outras lógicas. Aqueles que não ficarem satisfeitos podem livrar-se deles não os lendo, pois tivemos o cuidado de os avisar no início dos próprios capítulos, de modo a que eles não tenham motivo para se queixarem e para que, no caso de os lerem, o façam voluntariamente.

Também não nos deixámos dissuadir por aquelas pessoas que têm horror a certos termos artificiais⁷, os quais foram outrora criados para que se pudesse reter mais facilmente na memória os diversos modos de raciocinar, como se estes fossem termos mágicos, e que fazem, frequentemente, maçadores comentários trocistas sobre o carácter pedante dos que referem *baroco* e *baralípton*, porque achámos que tais comentários eram ainda mais desprezíveis do que os próprios termos. A verdadeira razão e o bom senso não permitem que se trate como ridículo aquilo que não o é. Ora, nada há de ridículo nessas palavras, desde que sobre elas não se faça grande mistério e que, como foram criadas apenas para aliviar a memória, não se queira promover o seu uso corrente, de modo a dizer, por exemplo, que se vai agora usar um argumento em *bocardo* ou em *felapton*, o que, de facto, seria bastante ridículo.

Abusa-se, por vezes, em demasia destas acusações de pedantaria e, frequentemente, nela caímos, quando a atribuímos aos outros. A pedantaria é um vício do espírito e não da profissão. E há pedantes em todos os ofícios, em to-

⁷ Trata-se dos termos resultantes da mnemotécnica escolástica a que os autores da *Lógica* se dedicam na terceira parte, a propósito da teoria do silogismo, nomeadamente da questão dos seus diferentes modos e figuras na tradição aristotélica.

das as condições e em todos os estados. Chamar a atenção para coisas ínfimas e sem importância, para imodestamente mostrar o seu saber, amontoar sem discrição citações gregas e latinas, excitar-se com a ordenação dos meses no calendário ático, com a indumentária dos macedónios ou com inúteis discussões do mesmo género; roubar um autor ao mesmo tempo que o injuriam, enxovalhar afrontosamente aqueles que não partilham a nossa opinião sobre uma passagem de Suetónio ou sobre a etimologia de uma palavra, como se se tratasse de religião ou de um assunto do Estado, querer voltar toda a gente contra um homem que não estima suficientemente Cícero, como se se tratasse de um perturbador da paz pública, tal como Júlio [César] Scaliger tentou fazer contra Erasmo⁸; interessar-se pela reputação de um filósofo antigo como se ele fosse seu parente próximo, a isso sim poderemos chamar pedantaria. Mas não se trata disso quando se quer compreender ou explicar palavras artificiais, inventadas com muito engenho e que não têm por finalidade senão poupar a memória, desde que a elas se recorra com as precauções já referidas.

Só falta elucidar porque omitimos um grande número de questões que normalmente se encontram nas lógicas comuns, designadamente as que normalmente são tratadas nos prolegómenos, o universal *a parte rei*⁹, as relações¹⁰ e muitas outras similares. A esse respeito, quase bastaria responder que elas pertencem mais à metafísica do que à lógica. Mas é, todavia, verdade que não foi sobretudo isso que

⁸ Os autores referem-se aqui aos escritos de Julius Cæsar Scaliger (entre 1531 e 1537) contra o *Ciceronianus* de Erasmo de Roterdão.

⁹ Segundo a perspectiva das coisas. Na metafísica escolástica, distinguíam-se outros tipos de universal, tal como *ante rem*, *in re* ou *post rem*.

¹⁰ Por exemplo, relações de coexistência, de sucessão, de identidade, causalidade, etc., cuja referência antiga era, obviamente, a sua discussão aristotélica no livro das *Categorias*.

tomámos em consideração. Pois, sempre que achámos que algo poderia ser útil para formar o juízo, não nos preocupou muito saber a que ciência isso pertencia. A organização dos nossos diversos saberes é livre assim como a das letras de uma tipografia. Cada um tem o direito de formar diferentes ordens segundo a necessidade, embora, sempre que as formamos, devamos arrumá-las da maneira mais natural: basta que um assunto nos seja útil para dele nos servirmos e tomá-lo, não como estranho, mas como próprio. É por isso que aqui encontraremos uma porção de coisas da física e da moral, quase tantas de metafísica que é necessário conhecer, ainda que não tenhamos pretendido ter tomado alguma coisa de empréstimo a outros. Tudo o que serve à lógica lhe pertence, e é coisa completamente ridícula o tipo de *geena*¹¹ a que se entregam certos autores, como Ramus e os ramistas, não obstante ser gente por sinal muito capaz, que se dá ao trabalho de querer circunscrever as jurisdições de cada ciência e de impedir que cada uma delas invada as outras, como se faz para marcar os limites dos reinos e regular as competências dos parlamentos.

Aquilo que levou também a que suprimíssemos inteiramente essas questões de escola não foi somente o facto de elas serem difíceis e de pouca utilidade – pois na verdade tratámos algumas dessa natureza – mas o facto de, por terem todas essas qualidades negativas, nós termos achado

¹¹ “Geena” era o nome hebraico pelo qual era conhecido o vale de Hinom, fora das muralhas de Jerusalém, e que veio a tornar-se num depósito onde o lixo era incinerado e onde se lançavam os cadáveres de pessoas que eram consideradas indignas, restos de animais e toda a espécie de imundície. Usava-se enxofre para manter o fogo aceso e queimar o lixo e, nos Evangelhos, Jesus referiu-se a ele como símbolo da destruição eterna, sendo traduzido normalmente por inferno nas versões modernas. A expressão passou a ser conotada em geral com lugares de tortura e grande sofrimento.

que ninguém se chocaria se nos dispensássemos de nelas falar, visto serem tão pouco estimadas.

Ora, é preciso distinguir muito bem entre as várias questões inúteis que enchem os livros de filosofia. Pois, há as que são já suficientemente desprezadas pelos próprios que delas tratam e as que, pelo contrário, são questões célebres e autorizadas, sendo até objecto de abundante tratamento nos escritos de pessoas aliás estimáveis.

Parece ser um dever, ao qual estamos obrigados relativamente a certas opiniões célebres e comuns, ainda que as consideremos falsas, não ignorarmos o que delas se diz. Devemos essa civilidade, ou melhor, essa justiça, não tanto à falsidade, pois esta, nenhuma merece, mas aos homens que delas estão imbuídos, de não rejeitar aquilo que disseram sem o examinar. E por isso é razoável alcançar, pelo esforço de estudar estas questões, o direito de as desdenhar.

Mas temos mais liberdade nas primeiras; e as de natureza lógica que cremos dever omitir são precisamente desse género, já que elas têm a vantagem de terem pouco crédito, não somente no mundo onde elas são desconhecidas, mas mesmo entre aqueles que as ensinam. Ninguém, graças a Deus, mostra interesse pelo universal *a parte rei*, pelo ser de razão, nem pelas segundas intenções. E, por isso, não cabe rezear que alguém se choque por não falarmos disso. Para além do facto de tais assuntos serem tão pouco adequados para serem colocados em francês que eles serviriam mais depressa para desacreditar a filosofia escolástica do que para a tornar mais estimável.

É também importante referir que nos dispensámos de seguir sempre as regras de um método rigorosamente exacto, tendo colocado muitas coisas na quarta parte que poderíamos ter tratado na segunda ou até na terceira. Mas

fizemo-lo propositadamente, porque julgámos que seria útil ver, num mesmo lugar, tudo o que fosse necessário para tornar uma ciência perfeita, que é, com efeito, o maior benefício do método do qual tratamos na quarta parte. E foi por essa razão que reservámos esse lugar para, aí, falarmos dos axiomas e das demonstrações.

Eis aproximadamente os pontos de vista de que partimos nesta lógica. Talvez com tudo isto haja poucas pessoas que dela tirem proveito ou que se apercebam do proveito que dela poderão retirar. Porque não nos aplicamos, por via de regra, a pôr em prática os preceitos através de reflexões expressas, mas esperamos, no entanto, que aqueles que lerem a nossa *Lógica* com suficiente cuidado fiquem, pelo menos, com uma noção que os possa tornar mais rigorosos e mais sólidos nos seus juízos, mesmo sem pensarem nisso. Da mesma forma que há certos remédios que curam males através da revigoração e do fortalecimento de certas partes do corpo. Em qualquer caso, contudo, não incomodará ninguém durante muito tempo, pois, os que estão já um pouco avançados poderão lê-la e com ela aprender em sete ou oito dias. E é difícil que, contendo ela uma tão grande diversidade de coisas, alguém não encontre nela qualquer coisa que transforme a sua leitura num esforço que valha a pena.

SEGUNDO DISCURSO,
Contendo a resposta às principais objecções
*que foram feitas contra esta Lógica*¹²

Todos os que ousam mostrar ao público as suas obras, têm ao mesmo tempo de estar preparados para ter tantos juízes como leitores. E esta condição não deve parecer nem injusta nem onerosa, pois, se estiverem verdadeiramente desinteressados, eles devem desapossar-se das obras ao torná-las públicas e olhar para elas em seguida com a mesma indiferença com que olhariam para obras alheias.

O único direito que podem reservar-se com legitimidade é o de corrigir o que aí possa ter havido de imperfeito, consequência que torna aliás bastante vantajosas as diversas críticas que são feitas aos livros, pois serão úteis sempre que forem justas e não fazem mal, mesmo quando são injustas, dado que os autores não estão obrigados a segui-las.

A prudência exige, no entanto, que, por vezes, tenhamos de nos acomodar a críticas que não nos pareçam justas, na medida em que, mesmo não nos provando que é mau aquilo que é criticado, pelo menos dá-nos a ver que não é conforme à índole desses que criticam. Ora é, sem dúvida, melhor fazê-lo, sempre que isso não implique cair num mal maior, escolhendo ser de tal modo justos que, ao conten-

¹² Este segundo discurso foi introduzido apenas na segunda edição de 1664.

tar as pessoas judiciosas, não desagrademos às que têm um juízo menos rigoroso, pois é certo que não podemos supor ter sempre leitores capazes e inteligentes.

Sendo assim, seria desejável considerar as primeiras edições dos livros como ensaios informes, que os autores proporiam às pessoas de letras a fim de conhecer as suas impressões e que, em seguida, a partir das diferentes perspectivas dadas por essas diversas opiniões, neles pudessem trabalhar de novo para elevar as suas obras à perfeição que forem capazes de obter.

Eis a conduta que gostaríamos de ter seguido, na segunda edição desta *Lógica*, se tivéssemos conhecido mais opiniões relativas à primeira. Fizemos, no entanto, aquilo que pudemos, acrescentando, suprimindo e corrigindo muitas coisas, seguindo os pensamentos daqueles que tiveram a bondade de nos fazer chegar os reparos que acharam por bem fazer.

E, em primeiro lugar, a propósito da linguagem, seguimos em tudo a opinião de duas pessoas¹³ que se deram ao trabalho de notar algumas falhas que ali tinham escapado por descuido, tal como certas expressões que acharam não ser de uso adequado. E apenas nos dispensámos de nos associar às suas opiniões quando, tendo consultado outros, verificámos que não eram consensuais; caso em que acreditámos ser-nos permitido decidir livremente.

¹³ Costuma identificar-se, pelo menos desde a edição de Émile Charles, em 1869, estas duas pessoas com Claude Lancelot – autor que escreveu com Antoine Arnauld a *Grammaire Générale Raisonné*, conhecida também como *Grammaire de Port-Royal* – e Lemaistre de Sacy, teólogo e tradutor da Bíblia na versão mais lida em França durante o século XVIII, dita também, *Bible de Port-Royal*. Ver as notas de Jean Clair e Pierre Girbal 1965, p. 369, mas também de Dominique Descotes 2011, p. 144.

Relativamente ao conteúdo, encontrar-se-ão mais aditamentos do que alterações ou mesmo supressões, visto que tivemos menos conhecimento daquilo que nos criticavam. É verdade, porém, que soubemos de algumas objecções gerais que foram feitas a este livro, mas relativamente às quais não achámos necessário deter-nos, pois persuadimo-nos de que, mesmo aqueles que as fizeram ficariam largamente satisfeitos assim que lhes mostrássemos as razões que fundamentaram as coisas que eles censuraram. Eis por que é necessário, agora, responder às principais objecções.

Houve várias pessoas que ficaram chocadas pelo título “*arte de pensar*”, no lugar do qual achavam que deveríamos ter posto “a arte de bem raciocinar”. Mas pedimos-lhes que considerem que, tendo a lógica por objectivo dar regras para todas as acções do espírito, tanto para as ideias simples, como para os juízos e para os raciocínios, não haveria nenhuma outra expressão que englobasse todas estas diferentes acções e, com certeza, o pensamento compreende-as a todas. As ideias simples são pensamentos, os juízos são pensamentos e os raciocínios são pensamentos. É verdade que poderíamos ter dito a “*arte de bem pensar*”¹⁴, mas esse aditamento não seria necessário, estando suficientemente marcado na palavra *arte*, a qual significa, por si mesma, um método de fazer bem qualquer coisa, como o próprio Aristóteles bem notou¹⁵. E eis por que nos contentamos em

¹⁴ Dominique Descotes recorda na sua edição crítica que, numa versão anterior à própria primeira edição da *Lógica*, cujo testemunho chegou até nós pelo famoso manuscrito *Vallant* – que contém uma cópia de uma versão preliminar da *Lógica*, conservada na Biblioteca Nacional de França e catalogada como fr. 19915 –, a obra teria como título *La Logique, ou l'art de bien penser*, o que prova que a questão não foi desde o início assim tão clara. Cf. Descotes 2011, pp. 13 e 145.

¹⁵ Os autores aludiriam aqui talvez a uma consideração de Aristóteles na *Ética a Nicómaco*, I, 1, sobre o sentido de toda a arte ou qualquer método visar sempre algum bem.

dizer a arte de pintar, a arte de contar, pois supõe-se que não é de maneira nenhuma necessária uma arte para pintar mal ou para mal contar.

Fez-se uma objecção mais importante contra essa multiplicidade de coisas, retiradas de diferentes ciências, que se encontra nesta *Lógica*. Tendo em conta que ela ataca todo o seu propósito, dá-nos oportunidade de o explicar e, por isso, é necessário examiná-la com mais cuidado. Para quê, dizem eles, toda essa miscelânea de retórica, de moral, de física, de metafísica ou de geometria? Quando achamos nela poder encontrar os preceitos da lógica, eis que somos transportados, de um momento para o outro, para as mais altas ciências, sem sequer nos ter sido perguntado se nós as tínhamos previamente adquirido. Mas não deveria antes supor-se que, pelo contrário, se possuíssemos já todos esses conhecimentos, não precisaríamos desta *Lógica*? E não seria preferível terem-nos dado uma simples e totalmente despida, onde as regras fossem explicadas com exemplos retirados das coisas comuns, em vez de as envolver em tantos assuntos que acabam por sufocá-las?

Mas os que assim argumentam, não consideraram, com suficiente atenção, que um livro não poderá ter maior defeito do que não ser lido, na medida em que só serve aqueles que o lerem. E assim, tudo o que contribua para que um livro seja lido, contribui também para o tornar útil. Ora é certo que, se tivéssemos seguido o seu raciocínio e tivéssemos feito uma lógica totalmente austera, com exemplos ordinários como animal e cavalo, por mais exacta e metódica que ela pudesse ser, mais não faria do que aumentar o número de tantas outras [lógicas] de que o mundo está cheio e que nunca são lidas. Pelo contrário, foi justamente essa amálgama de coisas diversas que permitiu que ela ficas-

se mais em voga e que fez com que ela fosse lida com um pouco menos de desgosto do que outras.

Mas nem sequer foi o querer cativar as pessoas para a sua leitura, tornando-a mais divertida do que as lógicas normais, o principal intuito que tivemos nesta mistura de assuntos. Quisemos simplesmente seguir a via mais natural e a mais proveitosa para tratar esta “arte”, remediando tanto quanto possível um inconveniente que tornaria o seu estudo quase inútil.

De facto, a experiência revela-nos que, de mil jovens que aprenderam a lógica, não há dez que dela saibam ainda alguma coisa seis meses depois de acabarem o curso. Ora, parece que a verdadeira causa desse esquecimento ou dessa negligência, tão comum, seja que a todos os assuntos que são tratados na lógica, sendo eles já de si mesmos tão abstractos e tão afastados do uso corrente, ainda se lhes acrescentam exemplos pouco agradáveis e que raramente são realmente usados. E assim o espírito que só a custo se aplicou a esses assuntos, não tem nada que o mantenha a eles ligado, perdendo facilmente todas as ideias que, a esse propósito, tenha concebido, visto que elas não voltam a ser actualizadas pela prática.

Para além disso, como esses exemplos habituais não permitem perceber que esta arte possa alguma vez ser aplicada a algo de útil, os estudantes habituaram-se a pensar na lógica como ficando encerrada em si mesma, sem a desenvolverem para fora dela, sendo certo, no entanto, que ela não tem outro propósito senão o de servir de instrumento às outras ciências. De modo que, não tendo eles nunca visto outra utilidade para a lógica, nunca a põem em prática e é, pois, sem escrúpulos, que a dispensam como um saber inferior e inútil.

Pensámos, então, que o melhor remédio para este inconveniente seria não separar tanto como habitualmente a lógica das outras ciências, às quais ela está, na verdade, destinada, e aproximá-la mediante exemplos de conhecimentos sólidos, de modo a tornar visíveis, ao mesmo tempo, as regras e a sua aplicação prática, para que assim se aprendesse a julgar as ciências pela lógica e se conservasse a lógica por meio das ciências.

Deste modo, em vez de querer abafar os preceitos da lógica com toda essa diversidade, nada melhor do que contribuir para a sua melhor compreensão e retenção na memória através desses exemplos, já que aqueles preceitos são demasiado subtis para impressionar o espírito se não os ligarmos a algo mais agradável e mais sensível.

Visando tornar esta solução mais útil, optámos por não retirar ao acaso os exemplos das ciências mas antes por escolher os aspectos mais relevantes, aqueles que poderiam melhor servir como regras e princípios para descobrir a verdade nas outras matérias que não pudemos tratar.

Considerámos, por exemplo, no que respeita à retórica, que aquilo que apenas poderia servir de auxílio na descoberta dos argumentos, das expressões ou das ornamentações, não era assim tão importante. O espírito fornece já bastantes argumentos e o uso permite encontrar expressões suficientes. Já quanto às figuras e aos ornamentos, temo-los sempre já em demasia. Pelo que, tudo se resume aí praticamente a tentarmos afastar-nos de certas maneiras erradas de escrever e de falar e, sobretudo, de um estilo artificial e retórico, composto por argumentos falsos e hiperbólicos e figuras forçadas, que constituem o maior dos vícios. Ora, encontrar-se-ão porventura, nesta *Lógica*, tantas coisas úteis para conhecer e evitar esses defeitos quantas se encontram habitualmente nos livros que deles tratam expressamente.

O último capítulo da primeira parte, ao fazer ver a natureza do estilo figurado, ensina, ao mesmo tempo, a maneira que devemos praticar e a descobrir a verdadeira regra pela qual se devem distinguir as boas das más figuras. O capítulo em que tratamos dos lugares¹⁶ em geral pode servir para diminuir a abundância supérflua de argumentos comuns. O artigo onde falamos dos maus raciocínios – nos quais a eloquência insensivelmente nos compromete, fazendo-nos tomar como belo aquilo que é falso – ensina, de passagem, uma das mais importantes regras da verdadeira retórica, a qual pode, mais do que qualquer outra, servir para formar no espírito uma maneira de escrever simples, natural e criteriosa. Finalmente, aquilo que dizemos, no mesmo capítulo, sobre o cuidado que devemos ter em não excitar a malícia daqueles a quem falamos, permite evitar um grande número de defeitos, tão perigosos como difíceis de notar.

No que respeita à moral, o principal tema que tratamos não permitiu que aí incluíssemos muitas coisas. Penso¹⁷, contudo, que se julgará suficientemente extenso e dando oportunidade de reconhecer uma boa parte do desregramento dos homens aquilo que pusemos no capítulo das falsas ideias sobre os bens e os males, na primeira parte, e ainda no capítulo¹⁸ que dedicámos aos maus raciocínios que fazemos na vida civil.

¹⁶ Com a expressão “lugares” (*lieux*), os autores da *Lógica* referem-se ao habitual tema retórico dos *tópicos* ou *loci* latinos, que tratam, em termos pejorativos, na terceira parte, em particular, no seu capítulo XVII.

¹⁷ O sujeito da frase é aqui o presumível autor destes dois discursos, ou seja, Pierre Nicole.

¹⁸ Trata-se do capítulo xx da 3.^a parte que, tudo aponta, seja também da autoria de Pierre Nicole.

Nada há de mais importante na metafísica¹⁹ do que a origem das nossas ideias, a separação entre as ideias espirituais e as imagens corpóreas, a distinção entre a alma e o corpo ou as provas da imortalidade da alma fundadas nessa distinção. É isso que poderá ver-se amplamente tratado na primeira e na quarta parte.

Encontrar-se-á, até, em diversos lugares desta *Lógica*, uma grande parte dos princípios gerais da física, os quais podem muito facilmente ser coligidos; e poderá esclarecer-se suficientemente aquilo que tem sido dito sobre a gravidade, as qualidades sensíveis, as acções, os sentidos, as faculdades atractivas, as virtudes ocultas, as formas substanciais, de modo a eliminar uma infinidade de falsas ideias deixadas no nosso espírito pelos preconceitos da nossa infância.

Não significa isto que possamos dispensar-nos de estudar com mais atenção todas essas coisas nos livros que delas tratam expressamente, mas considerámos que havia várias pessoas que, não sendo destinadas ao estudo da teologia — para o qual é necessário conhecer exactamente a filosofia escolástica, já que esta é como que uma língua para aquele estudo —, contentar-se-iam com um conhecimento mais geral destas ciências. Ora, embora possam não encontrar neste livro tudo o que devem aprender, podemos, no entanto, dizer, com verdade, que aqui encontrarão quase tudo o que devem memorizar.

A objecção de que alguns desses exemplos não são suficientemente adequados à inteligência dos que apenas agora começam só é verdadeira relativamente aos exemplos de geometria. Os outros podem ser compreendidos por todos

¹⁹ Nesta metafísica seiscentista, incluíam-se muitas questões e problemáticas que hoje dizemos pertencerem, propriamente, à epistemologia, mas a verdade é que tais disciplinas não se encontravam, ainda, separadas.

aqueles que tenham alguma abertura de espírito, ainda que nunca tenham aprendido nada de filosofia. E talvez sejam até mais inteligíveis para os que ainda não têm quaisquer preconceitos do que para aqueles que têm o espírito cheio das máximas da filosofia comum.

Quanto aos exemplos de geometria, é verdade que nem todos os compreenderão, mas isso não traz grande inconveniente. Já que eles se encontram somente em momentos precisos e isolados sobre os quais se pode facilmente saltar, ou então, a propósito de coisas tão claras por si mesmas, ou suficientemente esclarecidas por outros exemplos, que dispensam por isso os de geometria.

Aliás, se examinarmos os lugares onde deles nos servimos, terá de reconhecer-se que seria difícil encontrar outros que se mostrassem tão adequados, tendo em conta que não há ciência que consiga fornecer ideias tão claras e proposições tão incontestáveis como a geometria.

Dissemos, por exemplo, ao falar das propriedades recíprocas, que, em relação aos triângulos rectângulos, uma dessas propriedades seria que o quadrado da hipotenusa é igual ao quadrado dos catetos. Isto é claro e certo para todos aqueles que o entendem, mas mesmo aqueles que não o entendam, podem supô-lo, sem deixar de compreender a coisa relativamente à qual o exemplo se aplica.

Mas se tivéssemos optado por recorrer ao exemplo que normalmente se invoca, ou seja, o da risibilidade, que se diz ser uma propriedade do homem, teríamos avançado algo que é bastante obscuro e digno de contestação. Se entendermos pela palavra risibilidade o poder de produzir um certo esgar quando nos rimos, não vemos o que nos impediria de treinar os animais a fazer esse esgar; e talvez haja até

alguns que o façam²⁰. Mas se incluímos nessa palavra, não apenas a transformação que o riso produz no rosto como também o pensamento que o acompanha e produz, entendendo assim por risibilidade o poder de rir ao pensar, todas as acções dos homens se tornarão propriedades recíprocas nesta matéria, não havendo nenhuma, por se lhes juntar o pensamento, que não seja exclusiva do homem. Assim, dir-se-á que é uma propriedade do homem caminhar, beber, comer, porque não há homem que não pense ao caminhar, beber ou comer. Se pensarmos desta maneira, não faltarão exemplos de propriedades. Porém, estes exemplos não serão definitivos no espírito daqueles que atribuem pensamento aos animais, os quais poderão muito bem conferir-lhes o riso acompanhado de pensamento. Ora, obstando a essas dificuldades, o exemplo de que nos servimos para a questão das propriedades recíprocas é certo para toda a gente.

Do mesmo modo, quisemos mostrar numa determinada passagem que havia coisas corpóreas que podem conceber-se de maneira meramente espiritual e sem necessidade de as imaginar. A esse propósito invocámos o exemplo de uma figura geométrica com mil ângulos²¹, que conseguimos conceber nitidamente pelo espírito, embora não se possa formar dela uma imagem distinta que represente as suas propriedades. E dissemos que uma das propriedades dessa figura é o facto de todos os seus ângulos serem iguais

²⁰ Esta questão da risibilidade como propriedade do homem remonta pelo menos a Aristóteles, que a isso alude brevemente em *De Partibus Animalium*, Livro III, cap. x, contudo, a referência para os autores da *Lógica* passa provavelmente pelo capítulo 8 do Livro I do *De libero arbitrio* de Santo Agostinho que se lhe refere explicitamente. Já quanto à probabilidade de animais que riem, a referência será de novo a *Apologia de Raimundo Sabunde* de Montaigne, onde este atribui a declaração dessa hipótese a Lactâncio. Cf. Montaigne, *Essais II*, *op. cit.*, cap. XII, p. 188.

²¹ Sobre o exemplo do quilígonos, ver o capítulo 1 da Primeira Parte.

a 1996 ângulos rectos. É evidente que este exemplo prova muito bem aquilo que queríamos mostrar nessa passagem.

Resta-nos apenas dar resposta a uma queixa abominável que algumas pessoas fizeram acerca do nosso recurso a exemplos de definições defeituosas e a maus argumentos de Aristóteles, atribuindo-nos um desejo secreto de assim rebaixar o Filósofo.

Mas eles nunca teriam feito um juízo tão pouco justo, se tivessem considerado devidamente as verdadeiras regras que se devem observar quando citamos exemplos de erros, precisamente as que tivemos em consideração ao citar Aristóteles.

Em primeiro lugar, a experiência mostra-nos que a maior parte dos exemplos de erros que são habitualmente propostos são pouco úteis e rapidamente escapam da nossa memória. Desde logo, porque são concebidos de propósito e porque são tão óbvios e tão grosseiros que seria quase impossível neles cair. Será, por isso, sempre mais vantajoso, para os poder evitar e para os reter mais facilmente na memória, escolher exemplos reais de um autor importante, cuja reputação estimule ainda mais a nossa atenção perante este tipo de surpresas nas quais até os maiores são apanhados.

Além disso, como devemos ter por objectivo tornar tão útil quanto possível tudo aquilo que escrevemos, é preciso escolher criteriosamente exemplos de erros que convenha não ignorar. Seria, pelo contrário, bastante inútil ocupar a memória com todos os devaneios de Fludd, de Van Helmont ou de Paracelso²². É, por isso, melhor pro-

²² Trata-se de três alquimistas: Robert Fludd ou Robertus de Fluctibus (1574-1637), Jan Baptist van Helmont (1580-1644) e Philippus Aureolus Theophrastus Bombastus von Hohenheim (1493-1541), o famoso Paracelsus. Os autores da *Lógica* grafaram os nomes de Fludd, com “Flud”,

curar exemplos em autores tão célebres que nos sintamos, de algum modo, obrigados a conhecer até os seus defeitos.

Ora, tudo isso se encontra perfeitamente em Aristóteles. E nada poderá ser mais eficaz para levar a evitar um erro do que mostrar que um tão grande espírito o cometeu. A sua filosofia tornou-se, aliás, tão célebre, como testemunha o grande número de pessoas respeitáveis que a adoptaram, que se torna necessário conhecer inclusive aquilo que nela pode haver de defeituoso. Por isso, julgámos muito útil que os que lessem este livro pudessem aprender diversos aspectos dessa filosofia e, ainda que nunca seja útil enganarmo-nos, decidimos discutir estes exemplos para os dar a conhecer, marcando ao mesmo tempo o defeito que aí se encontra, de modo a que possa evitar-se noutra ocasião.

Não foi, portanto, para rebaixar Aristóteles, mas antes, pelo contrário, para o honrar, tanto quanto nos é possível em coisas nas quais não partilhamos a mesma opinião, que retirámos tais exemplos dos seus livros. É, aliás, evidente que os pontos de onde tomámos esses exemplos têm até pouca importância e não afectam o âmago da sua filosofia, a qual não temos qualquer intenção de atacar.

E se não citámos também muitas coisas excelentes, que se podem encontrar nos livros de Aristóteles, isso deve-se simplesmente ao facto de isso não vir ao caso no âmbito do nosso discurso. Mas se tivéssemos tido oportunidade de o fazer, tê-lo-íamos feito com muito agrado, aproveitando para lhe fazer os justos louvores que ele merece. Pois é certo que Aristóteles é, com efeito, um espírito imenso e muito abrangente, que descobre nos assuntos de que trata um grande número de implicações e consequências; daí que

e de Van Helmont, com "Vanhelmont", mas não há dúvida razoável relativamente à sua identificação com os alquimistas que acabámos de referir.

tenha sido tão bem sucedido em tudo o que disse sobre as paixões, no segundo livro da sua *Retórica*²³.

Também podemos encontrar belas coisas nos seus livros de *Política* e de *Moral*²⁴, nos seus *Problemas* e na *História dos Animais*. E apesar de encontrarmos alguma confusão nos seus *Analíticos*, temos de confessar que quase tudo o que sabemos das regras de lógica é retirado daí. De forma que, na verdade, não houve autor do qual tenhamos tomado tantas coisas nesta *Lógica* como de Aristóteles, já que o corpo dos seus preceitos lhe pertence.

É verdade que a menos perfeita das suas obras parece ser a sua *Física*, tendo sido aquela que foi durante mais tempo condenada e proibida pela Igreja, tal como o fez ver um homem sábio num livro escrito a esse propósito²⁵. Contudo, o principal defeito que aí podemos encontrar não é o facto de a *Física* ser falsa, mas, pelo contrário, de ser

²³ Cf. os capítulos 1 a 11 do Livro II de Aristóteles, *Retórica*, Pref., introd. e tradução de Manuel Alexandre Júnior, 4.^a ed., «Biblioteca de Autores Clássicos», Centro de Filosofia da Universidade de Lisboa – INCM, 2010, pp. 159-192.

²⁴ Os livros de moral são, evidentemente, a *Ética a Nicómaco*, a *Ética a Eudemo* e, eventualmente, os *Magna Moralia* e o *De Virtutibus et Vitiis Libellus*, ainda que estes livros sejam hoje de atribuição muito duvidosa. Os *Problemata*, que os autores referem logo de seguida, também constituirão uma obra pseudo-aristotélica, não obstante o seu carácter peripatético e de possivelmente incluírem “problemas” herdados das aulas de Aristóteles no Liceu.

²⁵ Segundo os editores críticos, Jean Clair e Pierre Girbal, mas também Dominique Descotes, que o confirma, trata-se da obra *De varia aristotelis in academia parisiensi fortuna, extraneis hincinde adornata praesidiis, liber* do teólogo e historiador eclesiástico jansenista Jean de Launoy (1603-1678), editada em 1653 e, justamente, reeditada em 1662, ano da primeira edição da *Lógica*. Cf. Clair & Girbal 1965, p. 371 e Descotes 2011, p. 152. E, na verdade, não foi apenas a *Física*, mas também a *Metafísica* e, em parte, o *De Anima* que foram condenados e proibidos, pelo menos, desde o século XIII, no Concílio de Paris, reunido em 1209 ou 1210, sob o pontificado de Inocêncio III.

demasiado verdadeira e de nos ensinar apenas as coisas que é impossível ignorar. Pois quem pode duvidar que todas as coisas sejam compostas de matéria e de uma certa forma dessa matéria? Quem pode duvidar que, de modo a poder adquirir uma nova maneira e uma nova forma, a matéria não a possa ter tido antes, isto é, que ela tenha tido a sua privação? Quem pode duvidar, enfim, desses outros princípios metafísicos: que tudo depende da forma, que a matéria sozinha nada faz, que há um lugar, movimentos, qualidades e faculdades? Mas, depois de termos aprendido todas estas coisas, parece que nada aprendemos de novo, nem sequer parece que estejamos em condições de poder dar sentido a qualquer dos efeitos da natureza.

E se houvesse alguma pessoa que defendesse não ser permitido declarar-se contra a opinião de Aristóteles, seria muito fácil mostrar que este escrúpulo não era razoável.

Pois ainda que se deva deferência a alguns filósofos, isso só pode acontecer por duas razões: ou na perspectiva da verdade que eles terão seguido, ou na perspectiva das opiniões dos homens que os aprovam.

Na perspectiva da verdade, devemos-lhes respeito sempre que tiverem razão, mas a verdade impedir-nos-á de respeitar a falsidade seja de quem for.

No que respeita ao consenso dos homens na aprovação de um filósofo, é certo que ele merece também algum respeito e que seria imprudente contradizê-lo sem tomar grandes precauções. Isso porque, ao atacar aquilo que é aceite por toda a gente, nos tornamos suspeitos de uma grande presunção, dando a impressão de sermos mais iluminados do que os outros.

Mas se as pessoas estiverem divididas quanto às opiniões de um autor, e se houver pessoas respeitáveis tanto de

um lado como do outro, não ficamos obrigados a esta reserva, podendo livremente declarar aquilo que aprovamos e o que não aprovamos nesses livros, relativamente aos quais as pessoas letradas estão divididas. Ora isso não se trata então de preferir a nossa própria opinião em detrimento da do autor e daqueles que o aprovam, mas antes significa que nos juntamos ao partido daqueles que lhe são contrários relativamente a uma determinada questão.

É precisamente esse o estado em que se encontra hoje a filosofia de Aristóteles. Como ela teve já várias fortunas, tendo sido numa determinada época geralmente rejeitada e numa outra, geralmente aprovada, encontra-se agora num estado entre dois extremos: ela é sustentada por muitas pessoas sábias e combatida por outras cuja reputação em nada é inferior às demais. Escreve-se todos os dias livremente em França, na Flandres, em Inglaterra, na Alemanha, na Holanda, a favor e contra a filosofia de Aristóteles. As conferências de Paris encontram-se tão divididas quanto os livros e ninguém se ofende por alguém se declarar contra a sua opinião. Os mais célebres professores não se submetem mais a essa servidão de receber cegamente tudo aquilo que encontram nos seus livros. E há mesmo opiniões suas que são geralmente banidas. Pois qual seria o médico que hoje iria defender que os nervos vêm do coração, como Aristóteles pretendeu, quando a anatomia nos mostra tão claramente que eles têm a sua origem no cérebro? Isso permitiu a Santo Agostinho dizer: “*qui ex puncto cerebri et quasi centro sensus omnes quinary distributione diffudit*”²⁶. E quem é o

²⁶ «[Deus] difunde todos os cinco sentidos a partir de uma espécie de ponto central no cérebro.» Trata-se de uma citação da *Epístola 137* de Santo Agostinho, dirigida ao aristocrata romano Volusianus, na época (411-412) procônsul no Norte de África. Epístola na qual o bispo de Hipona responde a algumas questões, sobre o mistério da encarnação, do aristocrata pagão que resistia a uma tentativa (que acabou por ser bem sucedida) de conversão ao cristianismo.

filósofo que insiste em dizer que a velocidade dos graves aumenta na mesma proporção da sua gravidade, quando já não há ninguém que não possa falsificar esta opinião de Aristóteles, bastando para isso deixar cair, de um ponto elevado, duas coisas com grande diferença de peso e verificar que, apesar dessa diferença, haverá apenas uma muito pequena desigualdade nas velocidades da sua queda.²⁷

Todos os estados violentos são normalmente de curta duração e todos os extremos são violentos²⁸. É demasiado duro querer condenar em geral Aristóteles, como se fez outrora, mas é também um grande incómodo pensar que se está obrigado a aprovar tudo o que disse, tornando-o num padrão da verdade para as opiniões filosóficas, como também se chegou a fazer subsequentemente. O mundo não pode permanecer muito tempo neste constrangimento, pelo que recupera imperceptivelmente essa sua natural e razoável liberdade que consiste em aprovar aquilo que se julga verdadeiro e refutar aquilo que se julga falso.

A razão não acha estranho ter de se submeter à autoridade nas ciências que, tratando de coisas que estão acima da razão, impõem que se siga uma outra luz, que não pode ser outra para além da autoridade divina. Mas nas ciências humanas que professam firmar-se somente na razão, ela está suficientemente bem justificada para se desobrigar relativamente a uma autoridade que seja oposta à razão.

²⁷ No *De Caelo*, Livro III, cap. 2, Aristóteles parece afirmar que a velocidade é proporcional ao peso dos graves, contudo as experiências de Galileu na torre de Pisa falsificaram essa tese atribuída a Aristóteles.

²⁸ Esta parece ser mais uma referência contra a teoria do movimento de Aristóteles, o qual distinguia entre movimentos naturais e movimentos violentos. A causa dos anteriores é interior aos próprios objectos, fazendo-os regressar ao seu lugar natural. Os movimentos violentos são causados externamente, removendo os objectos dos seus lugares naturais.

Essa foi a regra que seguimos ao falar das opiniões dos filósofos, tanto antigos como novos. Apenas considerámos, nuns e noutros, aquilo que era verdade, sem aderirmos na generalidade à opinião de nenhum em particular e sem, do mesmo modo, nos declararmos, na generalidade, contra nenhum.

De modo que, tudo aquilo que devemos concluir, quando rejeitamos uma qualquer opinião de Aristóteles ou de qualquer outro, é que não seguimos a opinião desse autor nesse ponto, mas isso de modo algum permite concluir que não o sigamos noutros pontos e ainda menos que tenhamos algum tipo de aversão contra ele ou algum desejo de o rebaixar. Acreditamos que esta disposição será aprovada por todas as pessoas que forem imparciais; pois em toda esta obra se reconhecerá tão só um desejo sincero de contribuir para a utilidade pública, tanto quanto possa ser feito no âmbito de um livro desta natureza, sem que haja qualquer animosidade contra ninguém.

**A LÓGICA
OU
A ARTE DE PENSAR**

A lógica é a arte de bem conduzir a razão no conhecimento das coisas, tanto para se instruir a si mesmo, como para instruir os outros.

Essa arte consiste nas reflexões que os homens fizeram sobre as quatro principais operações do espírito: *conceber*, *julgar*, *raciocinar* e *ordenar*.

Chamamos *conceber* à simples visão que temos das coisas que se apresentam ao nosso espírito, como quando representamos mentalmente um sol, uma terra, uma árvore, um círculo, um quadrado, o pensamento, o ser, sem disso formar um juízo expresso. E a forma pela qual nós representamos as coisas, chama-se *ideia*.

Chamamos *julgar* à acção do nosso espírito pela qual, ligando em conjunto diversas ideias, ele afirma de uma que ela é a outra, ou nega de uma que ela seja a outra, como quando, tendo a ideia da terra e a ideia de círculo, afirmo que a terra é redonda, ou nego que ela o seja.

Chamamos *raciocinar* à acção do nosso espírito pela qual ele forma um juízo a partir de muitos outros; como quando, tendo julgado que a verdadeira virtude se deva reportar a Deus e que a virtude dos pagãos não lhe era reportada, daí conclui que a virtude dos pagãos não era uma verdadeira virtude.

Chamamos aqui *ordenar* à acção do espírito pela qual, tendo sobre um mesmo assunto, como por exemplo sobre o corpo humano, diversas ideias, diversos juízos e diversos raciocínios, ele os dispõe da maneira mais adequada para dar a conhecer esse assunto. É aquilo a que também chamamos *método*.

Tudo isto se faz naturalmente, e algumas vezes ainda melhor por aqueles que não aprenderam nenhuma regra de lógica, do que por aqueles que as aprenderam.

Assim, esta arte não consiste em encontrar o modo de fazer essas operações, dado que a mera natureza, ao dar-nos a razão, no-la fornece, mas antes em fazer reflexões sobre o que a natureza nos leva a fazer, as quais nos servem para três coisas diferentes.

A primeira é a assegurar-nos que usamos bem a nossa razão, porque a consideração da regra nos leva, assim, a dar-lhe uma nova atenção.

A segunda é descobrir e explicar mais facilmente o erro ou o defeito que se pode encontrar nas operações do nosso espírito. Pois acontece frequentemente descobrirmos, pela mera luz natural, que um raciocínio é falso, embora não consigamos encontrar a razão pela qual ele é falso. Do mesmo modo que aqueles que não percebem de pintura podem ficar chocados com um defeito num quadro sem, no entanto, conseguirem explicar em que consiste esse defeito que tanto os choca.

A terceira é dar-nos a conhecer melhor a natureza do nosso espírito, através das reflexões que fazemos sobre essas acções. O que se torna ainda mais excelente, pois que aí se considera apenas o que é especulativo e não o conhecimento das coisas corpóreas, que são infinitamente inferiores às espirituais.

Pois que se as reflexões que nós fazemos sobre os nossos pensamentos apenas a nós dissessem respeito, teria sido suficiente considerá-las em si mesmas, sem as revestir de quaisquer palavras, nem de outros sinais. Contudo, porque não podemos fazer escutar os nossos pensamentos uns aos outros senão fazendo-os acompanhar de sinais exteriores, e porque esse hábito é tão forte que, mesmo quando pensamos a sós, as coisas apenas se apresentam ao nosso espírito com tais palavras – essas com que nos habituámos a revesti-las sempre que falamos com os outros – é necessário na lógica considerar as ideias juntamente com as palavras e as palavras juntamente com as ideias.

Por tudo aquilo que acabámos de dizer, segue-se que a lógica pode ser dividida em quatro partes, segundo as várias reflexões que fazemos sobre aquelas quatro operações do espírito.

PRIMEIRA PARTE

*Contendo as reflexões sobre as ideias,
Ou sobre a primeira acção do espírito,
Que se chama conceber.*

Como não podemos ter qualquer conhecimento daquilo que está fora de nós senão pelo intermédio das ideias, que estão em nós, as reflexões que podemos fazer sobre as ideias são, talvez, aquilo que de mais importante há na lógica, porque é o fundamento de tudo o resto.

Podemos reduzir essas reflexões a cinco títulos, segundo as cinco maneiras de considerarmos as ideias.

1. Segundo a sua natureza e a sua origem.
2. Segundo a principal diferença dos objectos que elas representam.
3. Segundo a sua simplicidade ou composição; onde trataremos das abstracções e especificidades do espírito.
4. Segundo a sua extensão ou restrição, ou seja, segundo a sua universalidade, particularidade e singularidade.
5. Segundo a sua clareza ou obscuridade, distinção ou confusão.

CAPÍTULO I

Das ideias segundo a sua natureza e origem

A palavra *ideia* é daquelas que são tão claras que não é possível explicá-las por outras, pois não há outras mais claras e mais simples.

Tudo o que podemos fazer, porém, para que não nos enganemos é fazer notar a falsa interpretação que poderia dar-se a essa palavra, restringindo-a apenas a essa maneira de conceber as coisas, que se faz pela aplicação do nosso espírito às imagens que são pintadas no nosso cérebro e à qual chamamos imaginação.

Pois, como muitas vezes nota santo Agostinho¹, o homem, desde o pecado original, habituou-se de tal maneira a considerar apenas as coisas corpóreas, cujas imagens chegam pelos sentidos ao nosso cérebro, que a maior parte crê poder apenas conceber uma coisa quando a pode imaginar, isto é, quando a representa sob uma imagem corpórea, como se essa fosse a nossa única maneira de pensar e de conceber.

¹ Com efeito, Santo Agostinho escreveu imensos textos sobre o pecado original e as suas consequências para a condição do homem pecador, nomeadamente, a sua prisão carnal e sensória. Terá sido, contudo, já uma interpretação extensiva – neste caso, de Arnauld – esta atribuição de consequências epistemológicas ao pecado original, eventualmente, inspiradas por Descartes. Cf., por exemplo, a carta de Descartes a Mersenne de Julho de 1641, *Carta CCXLV* na edição das obras completas de Adam e Tannery, III, 393 ou as próprias objecções de Arnauld (as *Quartas*) às *Meditações de Filosofia Primeira* de Descartes, AT IX, 160.

Pelo contrário, nem sequer podemos reflectir sobre aquilo que se passa no nosso espírito, sem que se reconheça logo que concebemos um grande número de coisas sem qualquer imagem e sem que se perceba a diferença que existe entre a imaginação e a pura intelecção. Pois, quando, por exemplo, eu imagino um triângulo, não o concebo somente como uma figura limitada por três linhas rectas; mas, para além disso, eu considero essas três linhas como estando presentes pela força e pela aplicação interior do meu espírito. E eis, propriamente, o que se chama imaginar. Se eu quizer pensar numa figura com mil ângulos, considero, efectivamente, que se trata de uma figura composta por mil lados, tão facilmente como concebo que um triângulo é uma figura composta somente por três lados. Contudo, eu não posso imaginar os mil lados dessa figura, nem vê-los com os olhos do meu espírito, para o dizer dessa maneira, como estando presentes².

É verdade, no entanto, que o hábito que temos de nos servir da nossa imaginação quando pensamos em coisas corpóreas faz frequentemente com que, ao concebermos um polígono de mil ângulos, representemos confusamente uma qualquer figura. Embora seja evidente que essa figura, que representamos, então, pela imaginação, não é de modo nenhum uma figura de mil ângulos, já que ela em nada difere da figura que eu representaria mentalmente ao pensar num polígono de dez mil ângulos e que ela não serve, de maneira nenhuma, para descobrir as propriedades que per-

² Pelo menos, desde as suas objecções às *Meditações* de René Descartes que Antoine Arnauld adoptara esta distinção entre *conceber* e *imaginar*. Cf. a “Quinta Meditação” de Descartes, AT VII, 65-70 e AT IX, 51, mas também a resposta à quarta objecção feita pelo filósofo inglês Thomas Hobbes, AT IX, 138-9, cujos argumentos vão ser retomados por Arnauld neste capítulo.

mitem distinguir uma figura de mil lados relativamente a qualquer outro polígono³.

Eu não posso, pois, imaginar propriamente uma figura de mil lados, visto que a imagem que eu pudesse querer pintar na minha imaginação representaria, da mesma forma que um quiliógono, qualquer outra figura com um grande número de lados; ainda que eu a possa conceber tão clara e distintamente, na medida em que eu posso demonstrar todas as suas propriedades, como por exemplo, que todos os ângulos somados são iguais a 1996 ângulos rectos⁴. Por conseguinte, são coisas diferentes imaginar e conceber.

Isto é ainda mais claro mediante a consideração de muitas outras coisas que podemos conceber muito claramente, embora essas coisas não se encontrem por entre aquelas que podemos imaginar. Pois, que concebemos nós mais claramente do que o nosso próprio pensamento quando pensamos? E, contudo, é impossível imaginar um pensamento ou pintar dele qualquer imagem no nosso cérebro. Do mesmo modo, nem o *sim* nem o *não* podem ter qualquer

³ Foi na *Sexta Meditação*, §2, que Descartes introduziu o exemplo desta figura de mil lados, o quiliógono. Cf. AT VII, 72 e AT IX, 57.

⁴ A soma dos ângulos interiores de um polígono é obtida pela fórmula $(n - 2) \cdot 180^\circ$ (equivalente a $(n - 2)\pi$ radianos), sendo n o número de ângulos. Isto é assim porque qualquer polígono pode considerar-se formado por $(n - 2)$ triângulos, cada um dos quais tendo, como é óbvio, um ângulo que é a soma de π radianos, ou seja, 180° . Ora, no caso de um polígono de mil lados, temos $(1000 - 2) \cdot 180^\circ = 179\ 640^\circ$. Sabendo que um ângulo recto tem 90° , para obtermos o número de ângulos rectos correspondentes, basta que dividamos $179\ 640^\circ : 90^\circ$, de modo a obtermos 1996.

Dominique Descotes recorda, na nota que faz a este parágrafo, na sua edição crítica, uma descoberta que remonta já aos pitagóricos, segundo a qual, se n é o número de lados ou de ângulos, os ângulos interiores de um polígono tomados em conjunto são iguais a $2n - 4$ ângulos rectos. No caso do quiliógono, temos então $(2 \times 1000) - 4 = 1996$. Cf. Descotes 2011, p. 163.

imagem específica, sendo certo que, tanto aquele que julga a terra redonda como aquele que julga que ela não o é, têm ambos as mesmas coisas pintadas no cérebro, a saber, a terra e a redondez, porém, o primeiro junta-lhes a afirmação, que é uma acção do espírito⁵, a qual ele concebe sem qualquer imagem corpórea, e o outro, uma acção contrária que é a negação, a qual ainda menos pode ter qualquer tipo de imagem.

Portanto, quando falamos de ideias, não estamos assim a chamar com esta palavra as imagens que estão pintadas na fantasia⁶, mas antes tudo aquilo que está no nosso espírito quando podemos dizer, com verdade, que concebemos uma coisa, seja qual for o modo de a concebermos.

⁵ Em bom rigor, a afirmação e a negação são, então, “acções do espírito”, operações intelectuais, mais do que sinais que representem ideias. Na lógica (clássica) proposicional, a negação é mesmo uma das operações lógicas (ou “funções de verdade”) que se aplica a uma proposição, transformando o seu valor de verdade.

⁶ A inspiração continua a ser, evidentemente, cartesiana. Cf., mais uma vez, a *Carta de Julho de 1641 de Descartes a Mersenne*, AT III, 392-3: «Pois não chamo simplesmente com o nome de ideias as imagens que estão pintadas na fantasia; pelo contrário, eu não as chamo assim, na medida em que elas façam parte da fantasia corpórea, mas chamo geralmente ideia a tudo o que está no nosso espírito, sempre que nós concebemos uma coisa, seja qual for o modo como a concebemos»; e, nas segundas respostas às *Segundas Objecções às Meditações*, AT IX, 124, Descartes precisa: «corpórea, isto é, na medida em que elas estejam pintadas numa qualquer parte do cérebro, mas somente enquanto informam o próprio espírito, que se aplica a essa parte do cérebro». Mas, pelo menos, desde Aristóteles que o termo *fantasia* (φαντασία) foi associado à faculdade mental da *imaginação*, i. e., de formar imagens no espírito, a meio caminho entre a *sensação*/percepção sensorial (αἴσθησις) e o *entendimento*/intelecto (νοῦς). Cf. *De Anima*, III, 3, 427a17-429a9. Tradição comentada, glosada e desenvolvida na filosofia escolástica e que, de certo modo, Descartes acaba por herdar mesmo que criticamente. Para um estudo desenvolvido sobre a noção de imaginação e sua evolução no pensamento de Descartes, veja-se Dennis L. Sepper, *Descartes's Imagination: Proportion, images, and the activity of thinking*, Berkeley – Los Angeles – London: University of California Press, 1996.

De onde se segue que nada podemos exprimir com as nossas palavras, sempre que entendemos aquilo que estamos a dizer, sem que isso implique que seja certo que temos em nós a ideia da coisa que queremos significar com as nossas palavras⁷, ainda que essa ideia seja por vezes mais clara e distinta e, outras vezes, mais obscura e confusa, como explicaremos mais abaixo. Pois haveria contradição entre dizer que eu sei aquilo que digo, ao pronunciar uma palavra, e, ao mesmo tempo, nada conceber, ao pronunciá-la, para além do mero som dessa palavra.

E é isso que permite mostrar a falsidade de duas opiniões muito perigosas que foram avançadas por alguns filósofos deste tempo.

A primeira consiste em dizer que não temos nenhuma ideia de Deus⁸. Tendo por consequência que se não tivéssemos qualquer ideia, ao pronunciar o nome de Deus, nós conceberíamos simplesmente essas quatro letras D, e, u, s. Um francês não teria, do mesmo modo, no seu espírito, ao ouvir o nome de Deus, nada mais do que teria quando entrasse numa sinagoga e, desconhecendo ele completamente a língua hebraica, ouvisse proferirem Adonai ou Eloha em hebraico⁹.

⁷ Ainda e sempre Descartes AT III, 393 e AT IX, 127.

⁸ Arnauld tem aqui em mente o filósofo inglês Thomas Hobbes (1588-1679), nomeadamente, as suas *Objecções* (as *Terceiras*) às *Meditações de Filosofia Primeira* de Descartes, AT IX, 140. Ver, contudo, também as *Quintas Objecções*, feitas por Pierre Gassendi (1592-1655), onde este contesta as considerações de Descartes sobre a ideia inata de Deus na *Terceira Meditação*, AT VII, 286-307.

⁹ Trata-se da transliteração das palavras hebraicas אֲדֹנָי – que significa “meu Senhor” e é, na Bíblia, o termo que designa o Senhor do Universo, ou seja, Deus, substituindo o tetragrama יהוה (YHWH) que os judeus não podiam pronunciar, na liturgia, desde o séc. VI a. C., excepto em ocasiões especiais no Templo de Jerusalém – e ה' (H) – o singular de אֱלֹהִים (elohim) que significa o Deus de Israel, mas também pode designar, na língua hebraica, quaisquer deuses.

E quando os homens tomaram o nome de Deus, como o nome de Calígula ou Domiciano¹⁰, eles não teriam cometido qualquer impiedade, visto que nada há nessas letras ou nessas duas sílabas, *Deus*, que não pudesse atribuir-se também a um homem, se nenhuma ideia lhe fosse associada. É por isso que não se pode acusar, de ser ímpio, um holandês por ele se chamar *Ludovicus Deus*¹¹. Em que consistiria, então, a impiedade desses príncipes, senão em que, ao manter-se nessa palavra, *Deus*, pelo menos uma parte da sua ideia – como a de ele ter uma natureza excelente e digna de adoração – eles se tivessem apropriado desse nome juntamente com a respectiva ideia?

Mas se não tivéssemos a ideia de Deus, em que é que poderíamos fundar tudo aquilo que dizemos acerca de Deus, como, por exemplo, que ele é único, que é eterno, onipotente, infinitamente bom e omnisciente, já que nada disto está incluído no som Deus, mas tão-somente na ideia que temos de Deus, a qual juntámos a esse mesmo som?

E é precisamente por isto, na verdade, que recusamos o nome de Deus para todas as falsas divindades. Não porque a palavra não lhes pudesse ser atribuída, se ela fosse tomada apenas materialmente, pois que, com efeito, ela lhes foi atribuída pelos pagãos, mas porque a ideia que está em nós do soberano ser e porque o uso ligado a essa palavra, *Deus*, apenas convém ao único Deus verdadeiro.

¹⁰ Nomes dos imperadores romanos do século I, Gaius Julius Caesar Augustus Germanicus (12-41 d. C.) e Titus Flavius Domitianus (51-96 d. C.).

¹¹ Louis de Dieu (1590-1642), protestante holandês, autor de gramáticas de língua hebraica, nomeadamente a *Grammatica trilinguis, hebraica, syriaca et chaldaica* (Leiden, 1628), à qual os autores da *Gramática de Port-Royal* terão provavelmente recorrido.

A segunda dessas falsas opiniões é a que foi dita por um inglês¹²: “que o raciocínio não é talvez mais do que uma combinação e encadeamento de nomes pela palavra é. De onde se seguiria que, pela razão, nós não podemos concluir absolutamente nada relativamente à natureza das coisas, mas apenas relativamente às suas denominações. Ou seja, que nós vemos simplesmente, consoante as combinemos bem ou mal, as palavras das coisas, segundo as convenções que fizemos arbitrariamente no que toca às suas significações”.

A isto, acrescenta ainda o autor: “Se de facto assim é, como pode sê-lo, o raciocínio dependerá das palavras, as palavras da imaginação e a imaginação dependerá, talvez, como acredito, do movimento dos órgãos do corpo; e, assim, a nossa alma (mens) não será outra coisa senão um movimento em algumas partes do corpo orgânico.”

Estamos em crer que estas palavras contêm apenas uma objecção que estará bastante afastada das reais opiniões desse autor. Mas porque, tomadas literalmente, elas arruinariam a imortalidade da alma, é importante demonstrar a sua falsidade. O que não será certamente difícil. Pois essas convenções de que fala este filósofo terão consistido num acordo que os homens teriam feito para tomar certos sons como sinais das ideias que temos no espírito. De modo que, se para além dos sons nós não tivéssemos em nós mesmos as ideias das coisas, essa convenção teria sido impossível, como é impossível, por qualquer que seja a convenção, fazer compreender a um cego o que significam as palavras “vermelho”, “verde” ou “azul”, visto que, não tendo ele essas ideias, não pode a elas associar qualquer som.

Para além disso, tendo as várias nações atribuído diferentes nomes às coisas, mesmo às mais claras e às mais simples, nomeadamente, as que são objectos da geometria, eles não teriam os mesmos argumentos relativamente às

¹² Trata-se de novo do inglês Hobbes e das suas objecções às *Meditações*, AT IX, 138.

mesmas verdades, se o raciocínio fosse apenas uma combinação de palavras unidas pela palavra *é*.

E como parece aliás pelas suas diferentes palavras que os árabes, por exemplo, não se entenderam com os franceses para dar as mesmas significações aos sons, eles não poderiam, também, entender-se nos seus juízos e nos seus argumentos, se os raciocínios deles dependessem de uma alegada convenção.

Enfim, há um grande equívoco no que respeita a essa palavra, “arbitrário”, quando se diz que a significação das palavras é arbitrária. Pois, é certamente verdade que é algo de puramente arbitrário juntar uma determinada ideia a um determinado som, e não a outro, contudo, as ideias não são coisas arbitrárias ou dependentes da nossa fantasia, pelo menos as que são claras e distintas. E para o demonstrar com evidência, seria ridículo imaginar que efeitos bem reais pudessem depender de coisas puramente arbitrárias. Ora, quando um homem concluiu, pelo seu raciocínio, que o eixo de ferro que passa pelas duas mós de um moinho poderia girar sem fazer girar a de baixo, no caso em que, sendo redondo, passasse por um buraco circular, mas que não poderia girar sem fazer girar a de cima, se, sendo quadrado, estivesse encaixado num buraco quadrado da mó de cima, o efeito pretendido segue-se infalivelmente. E, por conseguinte, o seu raciocínio não foi apenas uma combinação de palavras segundo uma convenção que teria dependido inteiramente da fantasia dos homens, mas um juízo sólido e efectivo sobre a natureza das coisas pela consideração das ideias que nós temos no espírito, que aprouve aos homens, marcar com certos nomes.

Pode, portanto, ver-se de modo suficiente aquilo que entendemos pela palavra “ideia”. Resta, agora, dizer qualquer coisa sobre a sua origem.

Todo o problema consiste agora em saber se todas as nossas ideias nos vêm dos nossos sentidos e se devemos tomar como verdadeira a seguinte máxima comum: “*Nihil est in intellectu quod non prius fuerit in sensu*”¹³.

Esta é a opinião de um filósofo que é estimado no mundo e que começa a sua Lógica com esta proposição: “*Omnia idea orsum [sic¹⁴] ducit a sensibus*”. “Toda a ideia tira a sua origem dos sentidos¹⁵”. Ele confessa, contudo, que nem todas as ideias vieram dos sentidos tais quais estão no nosso espírito. Pretende, no entanto, que elas foram, pelo menos, formadas a partir daquelas que passaram pelos sentidos: ou por composição, como quando, a partir de imagens separadas do ouro ou de uma montanha, pensamos numa montanha de ouro; ou por ampliação ou diminui-

¹³ «Nada há no intelecto que não tenha previamente estado nos sentidos» é uma famosa máxima atribuída à doutrina empirista. Neste caso, Arnauld tinha em mente o pensamento de Pierre Gassendi, que efectivamente a citou e repetiu [«Huc proinde spectat celebre effatum, Nihil in Intellectu est, quod prius non fuerit in Sensu» em *Institutionis logicae* pars prima, «De simplici rerum imaginatione», Canon II, «Omnis, quae in mente habetur, idea ortum ducit a sensibus», incluído em *Opera Omnia* (Lyon: Anisson et Devenet, 1658), Vol. I, p. 82, citado no artigo “On the Origin of the Phrase Nihil est in intellectu quod prius non fuerit in sensu”, in *Journal of the History of Medicine*, 25(1970), pp. 77-80], mas cuja origem se atribuía na época a Aristóteles, nomeadamente a propósito das suas considerações sobre a impossibilidade do conhecimento por indução que não tivesse origem na sensação (cf. *Analytica Posteriora*, Liv. I, Cap. 18, 81b9), princípio que haveria de ser retomado pela escolástica.

¹⁴ Segundo nos informam Pierre Clair, François Girbal e Dominique Descotes, na primeira edição da *Lógica* de 1662, os autores teriam escrito correctamente «*ortum*». Cf. Clair & Girbal 1965, p. 44 e Descotes 2011, p. 167.

¹⁵ Arnauld continua a referir-se a Gassendi e às suas *Institutiones Logicae* (1658). Os exemplos seguintes, sobre a montanha de ouro, do gigante e do pigmeu e até mesmo do “venerável ancião” vêm também do próprio Gassendi.

ção¹⁶, como quando, da imagem de um homem de estatura normal, formamos mentalmente a ideia de um gigante ou de um pigmeu; ou, ainda, por acomodação ou proporção, como quando, a partir da ideia de uma casa que observá-mos, formamos a ideia de uma casa que nunca vimos. E assim, diz ele, nós concebemos Deus, que não podemos captar pelos sentidos, sob a imagem de um venerável ancião.

Segundo esse pensamento, ainda que nem todas as nossas ideias fossem semelhantes a algum corpo particular que tivéssemos previamente visto ou que tivesse afectado os nossos sentidos, elas seriam, apesar disso, todas corpóreas. Nós poderíamos apenas representar algo se isso tivesse chegado a nós pelos sentidos, mesmo que fosse por partes. Assim sendo, não conceberemos nada senão mediante imagens semelhantes àquelas que se formam no cérebro quando vemos ou quando imaginamos um corpo.

¹⁶ No âmbito da filosofia escolástica existia uma doutrina semântica dos termos, conhecida por “doutrina da suposição”, onde se estudava, *grasso modo*, a relação semântica dos termos com a sua significação, denotação, extensão e referência – ainda que alguns destes termos não fossem usados, pelo menos no mesmo sentido, e sejam apenas uma reformulação moderna daquelas noções. No contexto desta teoria, considerava-se que algumas palavras tinham o efeito de estender ou restringir a *suppositio* de outros termos numa mesma proposição. Por exemplo, ao qualificar-se com o adjectivo “branco” um “homem”, restringe-se a *suposição* (poderíamos talvez hoje dizer “extensão”) do termo “homem” na proposição “Um homem branco está a correr”, enquanto, usando um certo tempo verbal, se pode aumentar a suposição de um termo, como na proposição “Alguma coisa branca já foi preta”. Pedro Hispano que, no século XIII, desenvolveu bastante esta “doutrina da suposição” referia-se especificamente a esta “ampliação e diminuição”, referida por Arnauld, mas usando os termos “*ampliatio*” e “*restrictio*”. Cf. Pedro Hispano, *Summulae logicales* (Veneza: Sansovinum, 1572), Tr. VII, “Parvorum logicalium tractatus tertius, De ampliationis, restrictionis natura ac multiplicitate”, pp. 222 e ss.

Todavia, ainda que esta opinião seja comum a muitos outros filósofos escolásticos, não temerei de modo algum dizer que ela é bastante absurda e tão contrária à religião quanto à verdadeira filosofia. Pois, para dizer simplesmente o que é mais claro, nada há que possamos conceber mais distintamente do que o próprio pensamento, nem proposição que nos pareça tão clara quanto esta: “*eu penso, logo, existo*”¹⁷. Ora não poderíamos ter nenhuma certeza desta proposição se não concebêssemos distintamente o que é *ser* e o que é *pensar*. E nem é preciso que nos peçam para explicar estes termos, pois eles são daqueles que são tão bem compreendidos por toda a gente que só conseguiríamos obscurecê-los ao pretender explicá-los. Se, então, ninguém pode negar que temos em nós as ideias do ser e do pensamento, pergunto através de que sentidos elas nos chegaram? São elas luminosas ou coloridas, que possam ter chegado pela vista? Têm elas uma altura grave ou aguda que nos pudesse ter chegado pelo ouvido? Cheiram elas bem ou têm um mau odor, que nos pudesse ter chegado pelo olfacto? São saborosas ou insípidas que pudessem ter chegado pelo gosto? Frias ou quentes, duras ou moles, que pudséssemos sentir pelo tacto? Pois se dissermos que elas foram formadas a partir de outras imagens sensíveis, têm de dizer-nos quais são essas outras imagens sensíveis que alegadamente serviram para formar as ideias do ser e do pensamento e também como é que, por composição, ampliação, diminuição ou proporção, elas puderam ser formadas. Pois que se nada puder ser respondido a tudo isto que

¹⁷ Trata-se, obviamente, da sobejamente conhecida intuição de Descartes «Je pense, donc je suis» que escreve pela primeira vez no seu *Discours de la Méthode* (1637) e que repete, em latim, «ego cogito, ergo sum», nos seus *Principia Philosophiae* (1644), depois de a ela se ter referido, mas numa formulação um pouco diferente, «ego sum, ego existo», nas *Meditationes in Prima Philosophia* (1641). Cf. AT VI, 32, AT VII, 25 e AT VIII, 7.

não seja irrazoável, então é preciso confessar que as ideias do ser e do pensamento não têm, de modo algum, origem nos sentidos, mas antes que a nossa alma tem a faculdade de as formar por si mesma. Ainda que aconteça frequentemente que ela seja levada a formar ideias a partir de qualquer coisa que afecta os sentidos, mas apenas do mesmo modo que um pintor pode ser levado a pintar um quadro devido ao dinheiro que lhe prometem, sem que isso signifique que o quadro teve a sua origem no próprio dinheiro.

Mas o que acrescentam estes mesmos autores é que a ideia que nós temos de Deus tem a sua origem nos sentidos, na medida em que o concebemos sob a ideia de um venerável ancião. Mas este pensamento é digno apenas dos antropomorfistas¹⁸; ou daquele que confunda as verdadeiras ideias que temos das coisas espirituais com as falsas imaginações que nós formamos por um mau hábito de querer tudo imaginar. Pelo contrário, é tão absurdo querer imaginar aquilo que nada tem de corpóreo como querer ouvir cores ou ver sons.

Para refutar esta posição, basta considerar que se não tivéssemos outra ideia de Deus que não fosse a de um venerável ancião, todos os juízos que faríamos de Deus deveriam parecer-nos falsos sempre que fossem contrários a essa ideia. Pois somos levados naturalmente a acreditar que os nossos juízos são falsos quando vemos claramente que eles são contrários às ideias que nós temos das coisas. E assim não poderíamos julgar com certeza que Deus não tem partes, que não é corpóreo, que está em todo o lado ou que é invisível, na medida em que nada disso é conforme à ideia de um ancião venerável. Ainda que Deus tenha sido repre-

¹⁸ Eram heréticos dos séculos IV-X que acreditavam que, pelo facto de no livro do Génesis se dizer que o homem foi criado à sua imagem, ela tinha uma forma humana, com mãos, pés, orelhas, olhos, etc.

sentado por vezes sob essa forma, isso não faz com que seja essa a ideia que dele devamos ter, já que seria também necessário que não tivéssemos nenhuma outra do Espírito Santo que não fosse a ideia de uma pomba¹⁹. Ou ainda que concebêssemos Deus como um som, porque o som do nome de Deus nos serve para despertar em nós a sua ideia.

É, portanto, falso que todas as nossas ideias nos cheguem pelos sentidos. Podemos dizer, antes pelo contrário, que nenhuma ideia que esteja no nosso espírito tem a sua origem nos sentidos, a não ser ocasionalmente, na medida em que os movimentos que se fazem no nosso cérebro, que é tudo o que pode ser causado pelos nossos sentidos, dá ocasião à alma para formar diversas ideias que não formaria sem isso, embora quase nunca essas ideias tenham algo de semelhante ao que é produzido nos sentidos e no cérebro. Para além disso, existe um grande número de ideias que, não tendo nenhuma correspondência a qualquer imagem corpórea, não podem, de modo que não seja completamente absurdo, ter alguma relação com os nossos sentidos.

E se se objectar que, ao mesmo tempo que temos ideias de coisas espirituais – como por exemplo do pensamento –, não deixamos de formar uma qualquer imagem corpórea, pelo menos, do som que a significa, não se estará a dizer nada de contrário àquilo que acabámos de provar. Pois essa imagem do som do pensamento que, então, imaginamos não é, de maneira nenhuma, a imagem do próprio pensamento, mas somente a de um som. E essa imagem só pode servir-nos para o conceber na medida em que – tendo-se a alma acostumado, sempre que concebe esse som, a conceber também o pensamento – se forma ao mesmo tempo uma ideia absolutamente espiritual do pensamento,

¹⁹ Metáfora bíblica usada, por exemplo, em Mt. III, 16, Mc. I, 10, Lc. III, 22 ou Jo. I, 32.

a qual aliás não tem qualquer relação com a ideia daquele som, mas que simplesmente lhe aparece ligada pelo hábito. E isso confirma-se no facto de os surdos, que não têm imagens dos sons, não deixarem de ter ideias acerca dos seus próprios pensamentos, pelo menos, sempre que reflectam sobre aquilo que pensam.

CAPÍTULO II

Das ideias consideradas segundo os seus objectos.

Tudo aquilo que concebemos é representado no nosso espírito ou como coisa ou como maneira de uma coisa ou, ainda, como coisa modificada.

Chamo coisa àquilo que se concebe como subsistindo por si mesmo e como o sujeito de tudo aquilo que aí se concebe. É aquilo a que também se chama substância²⁰.

Chamo maneira de uma coisa ou, simplesmente, modo, atributo ou qualidade, àquilo que sendo concebido na coisa e como não podendo subsistir sem ela, a determina a ser de uma certa maneira e a ser denominada como tal.

Falo de coisa modificada, sempre que se considera a substância como determinada por uma certa maneira ou modo.

Isto compreender-se-á melhor através dos exemplos.

²⁰ Arnauld retoma aqui, neste capítulo, aquilo que escrevera antes – na primeira edição da chamada *Gramática de Port-Royal* datada de 1660 –, com Claude Lancelot, mais exactamente, no capítulo II da 2.ª parte da *Grammaire générale et raisonnée*, pp. 30-34, a propósito dos substantivos e dos adjectivos, que distinguiu a partir das diferenças entre substâncias e acidentes.

Como é sabido, a palavra substância indica que ela suporta (*substat*) os acidentes, os quais só podem existir com ela. Numa inspiração aristotélica, mas que seria ainda recuperada da herança escolástica por Descartes, a substância é aquilo que existe por si mesmo, sem precisar de se ligar a um outro sujeito que a suporte, para ela própria existir. Sujeito (*subjectum* ou *ὑποκείμενον*) aqui, num sentido que liga metafísica, lógica e gramática, deverá entender-se, então, como aquilo que suporta predicados, mas que não pode ser predicado de outras substâncias.

Quando considero um corpo, a ideia que dele tenho representa-o como uma coisa ou uma substância, porque eu o considero como uma coisa que subsiste por si mesma e que não precisa de nenhum sujeito para existir.

Mas quando considero que esse corpo é redondo, a ideia que tenho da redondez apenas representa uma maneira de ser ou um modo, que concebo como não podendo subsistir naturalmente sem o corpo que é dessa maneira redonda.

E, finalmente, quando juntando o modo à coisa, eu considero um corpo redondo, essa ideia representa, no meu espírito, uma coisa modificada.

Os nomes que servem para exprimir as coisas chamam-se substantivos²¹ ou absolutos, como terra, sol, espírito ou Deus.

²¹ A distinção que Arnauld aqui faz entre nomes substantivos e adjetivos retoma a que fora feita no capítulo II da 2.^a parte da *Gramática de Port-Royal*: «Os objectos dos nossos pensamentos são ou coisas, como a terra, o sol, a água, a madeira, aquilo a que chamamos de *substância*, ou a maneira das coisas, como ser *redondo*, ser *vermelho*, ser *duro*, ser *sábio*, etc., e a isso chamamos *acidente*. E há uma diferença entre as coisas ou substâncias e a maneira de ser das coisas ou acidentes, que consiste em as substâncias subsistirem por si mesmas, enquanto os acidentes só subsistem através das substâncias.

É isso que determina a principal diferença entre as palavras que designam os objectos dos pensamentos, visto que os que significam as substâncias foram denominados *nomes substantivos* e os que significam os acidentes, assinalando o sujeito ao qual esses acidentes convêm, *nomes adjetivos*.

Eis a primeira origem dos nomes *substantivos* e *adjectivos*. Mas não ficámos por aí: pois não nos detivemos tanto na significação como na maneira de significar. Já que porque a substância é aquilo que subsiste por si mesmo, chamámos nomes substantivos a todos aqueles que subsistem por si mesmos no discurso, sem ter a necessidade de um outro nome, mesmo quando significam acidentes. E, pelo contrário, chamámos adjectivos mesmo àqueles que significam substâncias quando, pela sua maneira de significar, eles precisam de estar ligados a outros nomes no discurso» (pp. 30-31).

Também aqueles que significam primeira e directamente os modos, na medida em que nisso têm uma relação com as substâncias, são chamados substantivos ou absolutos, como dureza, calor, justiça ou prudência.

Os nomes que significam as coisas como modificadas, referindo primeira e directamente a coisa, ainda que de forma mais confusa, e indirectamente o modo, embora mais distintamente, são chamados adjectivos, ou conotativos²², como redondo, duro, justo ou prudente.

Mas é preciso notar que, estando o nosso espírito habituado a conhecer a maior parte das coisas como modificadas, pois que quase só as conhece pelos seus acidentes ou pelas qualidades que afectam os nossos sentidos, ele divide frequentemente a própria substância na sua essência em duas ideias, considerando uma como o sujeito e a outra como o modo. Sendo assim, embora tudo aquilo que está em Deus seja o próprio Deus, não deixamos de o conceber como um ser infinito, nem de ver a infinitude como um atributo de Deus e o ser como sujeito desse atributo. Desse modo, considera-se muitas vezes o homem como sujeito da humanidade, *habens humanitatem*²³, e, por conseguinte, como uma coisa modificada.

E, neste caso, toma-se o atributo essencial, que é a própria coisa, como modo, porque o concebemos como estando num sujeito. E a isso chama-se, propriamente, uma

²² Como recorda Dominique Descotes, desde a escolástica que o verbo latino *connotare* significa designar uma coisa através de uma outra e não ter, portanto, significação própria, devendo reclamar o auxílio de um outro termo para adquirir significado. A palavra “conotativo” aplica-se, então, aos termos de atribuição na sua relação com os substantivos. Deste modo, “prudente” conota o sujeito “homem” ao qual esse atributo seja inerente. Cf. Descotes 2011, p. 173.

²³ Literalmente, “tendo humanidade”.

abstracção das substâncias, como humanidade, corporeidade ou razão.

É, no entanto, muito importante distinguir o que é realmente modo daquilo que apenas o é aparentemente, pois uma das principais causas dos nossos erros é confundir os modos com as substâncias e as substâncias com os modos. É, então, próprio da natureza do verdadeiro modo que se possa conceber, clara e distintamente, sem ele a substância de que ele é modo e, ao mesmo tempo, que não se possa, reciprocamente, conceber claramente esse modo sem conceber, simultaneamente, a relação que ele tem com a substância, sem a qual ele não pode naturalmente existir.

Não é que não se possa conceber o modo sem prestar uma atenção distinta e expressa ao seu sujeito, mas, precisamente, o que mostra que a relação com a substância está incluída, pelo menos confusamente, na ideia do modo é o facto de não poder negar-se essa relação de modo sem destruir a ideia que dele tivermos, ao passo que, quando concebemos duas coisas e duas substâncias, podemos negar uma relativamente à outra sem que isso destrua as ideias que temos de cada uma delas.

Por exemplo: eu posso muito bem negar a prudência sem prestar uma atenção particular a um homem que seja prudente, mas não posso conceber a prudência, negando a relação que ela tem com um homem ou com uma outra natureza inteligente que possua essa virtude.

Pelo contrário, sempre que considere tudo o que convém a uma substância extensa, a qual denominamos corpo, como seja a extensão, a figura, a mobilidade ou a divisibilidade e que, por outro lado, eu considere tudo aquilo que convém ao espírito e à substância que pensa, tal como seja pensar, duvidar, recordar, querer ou raciocinar, eu posso negar relativamente à substância extensa tudo aquilo que

concebo para a substância pensante, sem deixar por isso de conceber muito distintamente a substância extensa e todos os outros atributos que a ela ligo, ao mesmo tempo que posso, reciprocamente, negar da substância que pensa tudo aquilo que concebi da substância extensa, sem por isso deixar de conceber muito distintamente tudo aquilo que concebo na substância que pensa²⁴.

É isso que permite mostrar também que o pensamento não é, de maneira nenhuma, um modo da substância extensa, já que a extensão e todas as propriedades que dela derivam podem ser negadas do pensamento sem que com isso se deixe de poder conceber o pensamento.

Podemos ainda notar, a propósito dos modos, que existem aqueles aos quais podemos chamar interiores, porque os concebemos na substância, como seja redondo ou quadrado, e outros, aos quais podemos chamar exteriores, porque eles são tomados de qualquer coisa que não está na substância, como seja amado, visto ou desejado, isto é, nomes tomados da acção de outrem. É a isto que na escolástica se chama *denominação extrínseca*²⁵. E se essas palavras forem retiradas de uma certa maneira de conceber as coi-

²⁴ Este parágrafo convoca, evidentemente, o percurso cartesiano da *Sexta Meditação*.

²⁵ Enquanto a *denominatio intrínseca* se refere, na escolástica, às propriedades intrínsecas ou inerentes de uma coisa, a *denominatio extrínseca* refere-se às suas propriedades acidentais. Uma denominação extrínseca resultaria de uma determinação exterior dirigida a essa coisa, como por exemplo, “ser amado”. Cf. a entrada “Denominatio extrínseca” em Bunnin, N. & Yu, J. (eds.) (2004) *The Blackwell Dictionary of Western Philosophy*, Malden – Oxford – Victoria: Blackwell Publishing Ltd, p. 170. Acontece, porém, que o sentido técnico desta expressão foi um pouco instável durante a escolástica tardia, tendo sido inicialmente introduzida a propósito dos casos de predicação analógica. Depois de Descartes é, no entanto, habitual encontrar-se o uso desta expressão associada à discussão dos modos, como aparece aqui na *Lógica de Port-Royal*.

sas, chama-se-lhes segundas intenções²⁶. Deste modo, ser sujeito ou ser atributo são segundas intenções, já que são maneiras pelas quais concebemos as coisas que são tomadas da acção do espírito; espírito esse que pôs duas ideias em conjunto, afirmando uma em relação à outra.

Podemos, ainda, notar que há modos aos quais chamamos substanciais, porque representam verdadeiras substâncias aplicadas a outras substâncias, tal como os modos

²⁶ A distinção na escolástica medieval entre primeiras e segundas intenções deve-se à introdução no vocabulário filosófico, durante o século XII, da noção de “*intentio*”, que serviu para traduzir dois termos árabes, “*ma’na*” e “*ma’qul*”, usados previamente por Al-Farabi e Avicena para se referirem aos conceitos das coisas. A teoria da intencionalidade adquiriu elevados graus de complexidade, sobretudo a partir do século XIV, mas não foi consensual o modo de usar a palavra “*intentio*”, que tanto se poderia referir à operação mental de cognição como a algo (a coisa conhecida ou o conceito representando a coisa) distinto desse acto cognitivo, embora existindo subjectivamente, ou até, para alguns, objectivamente, no espírito do sujeito cognoscente. De forma algo grosseira, poderá dizer-se que “*intentio*” é quase equivalente a “conceito”, sendo as primeiras intenções conceitos de coisas fora da mente – os objectos, acontecimentos ou estados de coisas do mundo – e as segundas intenções conceitos de conceitos. Já Avicena considerava a lógica como a ciência que se ocupava das segundas intenções enquanto aplicadas às primeiras intenções. O conceito de “*homo*” seria um exemplo quase paradigmático de uma primeira intenção e o conceito de “*species*” um exemplo de uma segunda intenção. Foi sobretudo São Tomás de Aquino quem, na tradição escolástica, marcou a distinção, deixando para os filósofos posteriores a tarefa de a elaborar. Tal distinção haveria de se combinar com uma outra, entre *intenções concretas (materiais)* e *abstractas (formais)*. Cf. a entrada “Intention, Primary and Secondary” escrita por Fabrizio Amerini in Lagerlund, H. (ed.) (2011) *Encyclopaedia of Medieval Philosophy – Philosophy between 500 and 1500*, Dordrecht – Heidelberg – London – New York: Springer, pp. 555-558.

Arnauld parece ter herdado um entendimento da noção na qual as *intenções* coincidiam com os actos cognitivos, sendo a primeira intenção o acto pelo qual o pensamento representa os objectos tal como eles são em si mesmos e a segunda intenção como o acto reflexivo pelo qual o espírito representa os objectos tal como eles são formados no e pelo espírito. Cf. Descotes 2011, p. 176.

e as maneiras. Vestido e armado são, por exemplo, modos desta espécie.

Há outros aos quais chamamos simplesmente reais. Estes são verdadeiros modos que não são substâncias mas maneiras de ser da substância.

Há, finalmente, aqueles que denominamos de negativos, porque representam a substância com uma qualquer negação do modo real ou substancial.

Se, pois, os objectos representados por essas ideias, sejam elas substâncias ou modos, são, com efeito, tais quais eles nos aparecem representados, chamamos a essas ideias verdadeiras. E se eles assim não forem, então são falsas, da maneira que as ideias podem sê-lo. É a isto que na escolástica se chama seres de razão²⁷, que consistem normalmente na junção que o espírito faz de duas ideias reais em si, mas que não estão juntas na verdade, de modo a poder formar uma mesma ideia. Como, por exemplo, a ideia que se pode formar de uma montanha de ouro é um ser de razão, na medida em que ela é composta de duas ideias – montanha e ouro –, as quais aparecem representadas como estando unidas, ainda que elas não o estejam verdadeiramente.

²⁷ Alude-se neste parágrafo à noção de *entia rationis* (seres de razão), ou seja, seres que são produzidos pelo espírito e que, por isso, não têm existência independentemente dele, como acontece com as coisas que existem verdadeiramente, fora do espírito, na realidade (*entia realia*).

CAPÍTULO III

Das dez categorias de Aristóteles.

Podemos relacionar esta consideração das ideias, segundo os seus objectos, com as dez categorias de Aristóteles, na medida em que são simplesmente diferentes classes às quais este filósofo quis reduzir todos os objectos dos nossos pensamentos²⁸, compreendendo todas as substâncias sob a primeira e todos os acidentes sob as nove restantes categorias. Ei-las.

- I. A SUBSTÂNCIA, que pode ser espiritual ou corpórea, etc.
- II. A QUANTIDADE, que se denomina discreta, quando as partes não estão ligadas – como o número – ou contínua, quando elas estão ligadas, e, então, podemos falar de quantidade sucessiva – como o tempo ou o movimento – ou permanente – ou seja, aquilo a que chamamos espaço ou extensão, em comprimen-

²⁸ A tradução do grego *κατηγορία* é « predicado », pelo que podemos dizer que na primeira obra do *Organon* (conjunto constituído pelas suas seis obras de lógica: *Categorias*, *Da Interpretação*, *Primeiros e Segundos Analíticos*, *Tópicos* e *Refutações Sofísticas*), conhecida também na escolástica medieval por *Prædicamenta*, as categorias são um elenco dos dez tipos de predicados ou géneros mais gerais do ser: 1. *substância*, 2. *quantidade*, 3. *qualidade*, 4. *relativos*, 5. *algures* (onde), 6. *algum tempo* (quando), 7. *estar numa posição*, 8. *ter*, 9. *agir* e, finalmente, 10. *padecer* (*Categorias*, 1b25-2a4). A *Lógica* não segue, portanto, exactamente a mesma ordem do elenco aristotélico original, mas é-lhe razoavelmente fiel.

to, largura e profundidade. O comprimento, tomado isoladamente, produz linhas; o comprimento e a largura produzem superfícies; os três tomados em conjunto produzem os sólidos.

III. A QUALIDADE, que Aristóteles divide em quatro espécies.

A 1.^a compreende os *hábitos*²⁹, ou seja, as disposições do espírito ou do corpo que se adquirem mediante acções reiteradas, como as ciências, as virtudes, os vícios, mas também a destreza para pintar, para escrever ou para dançar.

A 2.^a, as *potências naturais*, tais como as faculdades da alma e do corpo, o entendimento, a vontade, a memória, os cinco sentidos ou a capacidade de caminhar.

A 3.^a, as *qualidades sensíveis*, como a dureza, a flacidez, o peso, o frio, o quente, as cores, os sons, os odores e os diversos gostos.

A 4.^a, a forma e a figura, ou seja, a determinação exterior da quantidade, como ser redondo, quadrado, esférico ou cúbico.

IV. A RELAÇÃO, ou a ligação de uma coisa com outra, como a do pai, do filho, do mestre, do criado, do rei ou do súbdito; da potência com o seu objecto, da vista com o que é visível; e tudo o que indique uma comparação, como o semelhante, o igual, o maior ou o menor.

²⁹ A *Lógica* transforma aqui um pouco a classificação tradicional, falando dos hábitos – aqui com o sentido clássico de uma maneira de ser geral e permanente e não tanto como “costumes” – no âmbito da qualidade, enquanto, por exemplo, Pedro Hispano, nas suas *Summulae Logicales*, incluía o *habitus* no elenco principal dos *prædicamenta*, no lugar em que os autores de Port-Royal falam do “ter [avoir]”. Cf. Descotes 2011, p. 179.

- V. O AGIR, seja em si mesmo, como caminhar, dançar, conhecer, amar, seja fora de si, como tocar, cortar, romper, iluminar ou aquecer.
- VI. O PADECER, como ser tocado, ser rompido, ser iluminado ou ser aquecido.
- VII. ONDE, isto é, aquilo que se responde às questões relacionadas com o lugar, como estar em Roma, em Paris, no seu gabinete, na sua cama, na sua cadeira.
- VIII. QUANDO, ou seja, aquilo que se responde às questões relacionadas com o tempo, como “quando é que ele viveu? Há cem anos” ou “quando é que isso aconteceu? Ontem”.
- IX. A SITUAÇÃO, como estar sentado, em pé, deitado, em frente, atrás, à direita ou à esquerda.
- X. TER, isto é, ter alguma coisa a cobrir-nos para nos servir de vestuário ou de ornamento ou armadura, como estar vestido, estar coroadado, estar calçado, estar armado.

Eis as dez categorias de Aristóteles, à volta das quais há tanto mistério, embora, para dizer a verdade, seja algo de pouco útil e que não somente quase não serve para formar o juízo – o que é verdadeiramente o objectivo da verdadeira lógica – mas que muitas vezes lhe traz prejuízo, por duas razões que é importante fazer notar.

A primeira é que se considera as categorias como algo estabelecido de forma racional e verdadeira, em vez de perceber que se trata de uma coisa totalmente arbitrária e que tem por único fundamento a imaginação de um homem, que não tinha legitimidade para prescrever uma lei aos outros, os quais têm tanto direito como ele para dispor de

outra maneira os objectos dos seus pensamentos, cada um segundo a sua maneira de filosofar. E, com efeito, alguns compreenderam, no seguinte dístico, tudo aquilo que seria possível considerar em todas as coisas do mundo, segundo uma nova filosofia:

Mens, mensura, quies, motus, positura, figura

*Sunt cum materia cunctarum exordia rerum*³⁰.

Ou seja, que algumas pessoas estão convictas de que podemos elucidar toda a natureza considerando apenas essas sete coisas ou modos: 1. *Mens*, o espírito ou a substância que pensa; 2. *Materia*, o corpo ou a substância extensa; 3. *Mensura*, a grandeza ou pequenez de cada parte da matéria; 4. *Positura*, a sua situação, de umas coisas em relação às outras; 5. *Figura*, a sua figura; 6. *Motus*, o seu movimento; 7. *Quies*, o seu repouso ou mínimo movimento.

A segunda razão que torna o estudo das categorias perigoso é o facto de ele habituar os homens a comprazerem-se com as palavras e a pensar que sabem todas as coisas, quando conhecem apenas nomes arbitrários, que não formam no espírito nenhuma ideia clara e distinta, como se demonstrará noutro lugar.

Poderíamos ainda falar aqui dos atributos dos lulistas, como bondade, potência, grandeza, etc., mas na verdade é algo tão ridículo que nem merece ser refutado, pois a imaginação com que aplicavam tais termos metafísicos a tudo o

³⁰ Henricus Regius [Hendrik de Roy] (1598-1679), o famoso amigo e defensor holandês de René Descartes, terá sido o autor deste dístico, construído segundo a técnica mnemónica escolástica mas, então, ao serviço da filosofia cartesiana. «Mente, medida, repouso, posição, figura são com a matéria o princípio de todas as coisas», in Regius, *Fundamenta Physices*, Amsterdam: L. Elzevier, 1646.

que se lhes apresentava permitia que eles explicassem todo e qualquer tipo de assunto³¹.

Um autor contemporâneo³² disse, com muita razão, que as regras da lógica de Aristóteles servem apenas para provar aquilo que já se sabe, mas que a arte de Lúlio servia simplesmente para discorrer sem justificação sobre aquilo que não se sabe. A ignorância é bem mais valiosa do que essa falsa ciência, a qual nos faz acreditar que sabemos aquilo que desconhecemos completamente. Pois como muito judiciosamente notou Santo Agostinho, no livro *Da utilidade da crença*, essa disposição do espírito é muito censurável por duas razões: por um lado, porque aquele que falsamente se persuadiu de conhecer a verdade, se torna por via disso incapaz de a aprender; por outro lado, porque essa presunção e essa temeridade é uma marca de um espírito mal formado: “*Opinari, duas ob res turpissimum est: quod discere non potest qui sibi jam se scire persuasit; et per se ipsa temeritas non bene affecti animi signum est*”³³. Pois a palavra “*opinar*”, na pureza da língua latina, significa a disposição de um

³¹ Arnauld refere-se aqui aos seguidores de Raimundo Lúlio [Lull] (ca. 1232-ca. 1315), polímato, mas sobretudo, filósofo e teólogo maior-quino que desenvolveu uma espécie de «máquina lógica», a que chamou de “*Art*” – tendo esta tido a sua primeira descrição numa obra de 1290, chamada “*Art Abrenjada d’Atrobar Veritat*” [Arte abreviada para descobrir a verdade] – e que consistia num conjunto reduzido de termos primitivos – *atributos* divinos ou estruturas constitutivas da realidade – e regras, de onde seria possível deduzir todo o saber acerca do mundo, resultando, desse modo, uma arte combinatória que reproduziria analogicamente a ordem divina reflectida em toda a realidade e que, por isso, apresentava uma vocação enciclopédica.

³² Descartes é a referência desta crítica que também havia sido feita no seu *Discurso do Método*, II, § 6 (AT VI, 17).

³³ Santo Agostinho, *De utilitate credendi*, XI, 25: «Ser opinioso é muito ignóbil por duas razões: primeiro, porque quem quer que se tenha persuadido de que já sabe não pode aprender; segundo, porque a própria temeridade é um sinal de que a alma não está bem formada.»

espírito que consente de forma demasiado ligeira perante coisas incertas e que crê, desse modo, saber aquilo que não sabe. É por isto que todos os filósofos defendiam: *sapientem nihil opinari*³⁴. E Cícero, acusando-se a si mesmo deste vício, confessa-se *magnus opinator*³⁵.

³⁴ Trata-se de uma sentença estoíca que diz que “uma pessoa sensata não tem opiniões”.

³⁵ Com efeito, em *Academicorum priorum*, II, cap. 20, Cícero confessa-se: «*Ego vero ipse et magnus quidem sum opinator* [Eu próprio, na verdade, sou um dos mais opiniosos.]» Cf. Clair & Girbal 1965, p. 378.

CAPÍTULO IV³⁶

*Das ideias de coisas e das ideias de sinais*³⁷

Quando consideramos um objecto em si mesmo e no seu próprio ser, sem dirigir a visão do espírito para aquilo que ele pode representar, a ideia que dele temos é uma ideia de coisa, como a ideia de terra ou do sol. Mas quando olhamos um certo objecto apenas enquanto representa um outro, a ideia que dele temos é uma ideia de sinal. A esse primeiro objecto chama-se sinal³⁸. É assim que, normalmente, olhamos para os mapas ou para os quadros. Assim o sinal encerra duas ideias, uma da coisa que representa, a outra da coisa representada. E a sua natureza consiste em excitar a segunda através da primeira.

³⁶ Este capítulo foi inserido na *Lógica* apenas na 5.ª edição de 1683.

³⁷ Ainda que noutra ocasião se tenha já optado pela tradução do termo *signe* por “signo”, optou-se agora pela palavra “sinal”, para evitar qualquer confusão com a noção moderna de “signo linguístico”, que tem um sentido mais restrito, e de acordo aliás com a tradução feita logo no século XVIII por Manuel de Azevedo Fortes na sua *Lógica Racional* – a adaptação portuguesa, já referida, da *Lógica* de Port-Royal – mas também, já no século XXI, por António Coxito, na recente tradução da *Lógica* de Luís António Verney que, à sua maneira, remete também para a obra francesa; ver Verney, *Lógica*, op. cit., pp. 197 e ss.

³⁸ Os editores críticos da *Lógica* (Clair & Girbal 1965, p. 378 e Descotes 2011, p. 648) recordam-nos que esta noção de sinal tem uma forte inspiração em Santo Agostinho, o qual, no *De doctrina christiana*, II, 1, definia “*signum*” do seguinte modo: «*Signum est enim res praeter speciem, quam ingerit sensibus, aliud aliquid ex se faciens in cogitationem venire*. [Sinal é efectivamente aquilo que, para além do objecto que se oferece aos sentidos, nos faz vir ao pensamento algo diferente de si.]»

Podemos fazer diferentes divisões de sinais, mas contentar-nos-emos aqui com três que são da maior utilidade.

Primeiro, há sinais certos que se chamam em grego *τεχνήρια*, como a respiração em relação à vida dos animais. E há os que são meramente prováveis, e que são chamados em grego *σημεῖα*, como a palidez que é apenas um sinal provável da gravidez nas mulheres³⁹.

A maior parte dos juízos temerários vêm do facto de se confundirem estas duas espécies de sinais, e de se atribuir um efeito a uma certa causa, ainda que ele pudesse nascer de outras causas, fazendo assim com que se trate apenas de um sinal provável dessa causa.

³⁹ Esta divisão entre índices (*τεχνήρια*) e sinais (*σημεῖα*) não é absolutamente original, mas inspirada – como aliás a referência explícita a estas expressões gregas e a escolha dos exemplos do parágrafo revelam – pelos *Primeiros Analíticos* [Liv. B, cap. 27, 70a3-70b38] e pela *Retórica* [Liv. I, cap. 2, §§ 16-17, 1357b2-12] de Aristóteles. No âmbito da sua silogística, e mais propriamente a propósito da argumentação dialéctica e retórica, Aristóteles distinguiu os entimemas ou silogismos retóricos deduzidos a partir de probabilidades (*εὐρών*) e a partir de sinais (*σημεῖα*), os quais podem ser necessários (*ἀναγκαῖον*), ou seja, provas irrefutáveis (*τεχνήρια*) ou meros sinais, isto é, não necessários. Nos *Primeiros Analíticos*, a explicação para a distinção entre três maneiras de tomar os sinais é dada pela sua posição num silogismo, isto é, conforme seja a sua posição como termo médio num silogismo da 1.ª, 2.ª ou 3.ª figura da silogística aristotélica. Na *Retórica*, a distinção entre as fontes dos entimemas, à qual Aristóteles acrescentava, ainda, um quarto tipo – o exemplo (*παράδειγμα*) – é feita em função do seu grau de refutabilidade. Contudo, em ambas as obras, o que está em questão é a força do argumento e, portanto, a virtude indiciária do sinal que é transmitida às premissas e, consequentemente, à conclusão. Por virtude indiciária entendo aqui a relação de necessidade causal entre o sinal e aquilo que ele representa, ou seja, neste contexto, entre um efeito e uma causa. Quanto mais o sinal for um índice, uma prova irrefutável da existência de uma causa, mais forte é o argumento, pois maior é o grau de necessidade entre as premissas e uma conclusão. Parece-me ser este o aspecto que terá sido determinante para que os lógicos de Port-Royal “importassem”, *mutatis mutandis*, aquela distinção aristotélica dos sinais.

Segundo, há sinais juntos às coisas, como o ar do rosto, que é sinal dos movimentos da alma, está junto a esses movimentos que ele significa; também os sintomas são sinais das doenças, porque estão juntos a essas doenças. E para me servir de exemplos mais elevados: como a arca, sinal da Igreja, que estava junta a Noé e aos seus filhos, os quais eram a verdadeira Igreja daquele tempo; também os nossos templos materiais, sinais dos fiéis, estão frequentemente juntos aos fiéis; tal como, a pomba, figura do Espírito Santo, está junta ao Espírito Santo; e assim, ainda, a ablução do batismo, figura da geração espiritual, está junta a essa regeneração⁴⁰.

Há também sinais separados das coisas, como os sacramentos da antiga lei, sinais de Jesus Cristo imolado, que estavam separados daquilo que eles representavam.

Esta divisão dos sinais dá o ensejo de estabelecer as seguintes máximas:

1. Que se não pode nunca concluir precisamente nem da presença do sinal pela presença da coisa significada, porque há sinais de coisas ausentes; nem da presença do sinal, a ausência da coisa significada, porque há sinais de coisas presentes. É, portanto, pela natureza particular do sinal que é preciso julgar.
2. Que, ainda que uma coisa num estado não possa ser sinal de si mesma nesse mesmo estado, porque todo o sinal requer uma distinção entre a coisa que representa e a que é representada. No entanto, é bem pos-

⁴⁰ Arnould retoma aqui, tal como nos parágrafos seguintes, a argumentação que desenvolveu em *La Perpétuité de la foi de l'Église catholique touchant l'eucharistie* (Paris: Charles Savreux, 1669-74, em 3 volumes), um livro escrito, também com a colaboração de Pierre Nicole, no contexto de uma polémica com os calvinistas.

sível que uma coisa num certo estado se represente num outro estado, como é bem possível que um homem no seu quarto se represente a pregar; bastando assim a distinção de estado entre a coisa figurante e a coisa figurada: ou seja, que uma mesma coisa pode ser num certo estado coisa figurante, e noutro, coisa figurada.

3. Que é bem possível que uma mesma coisa esconda e desvele uma outra coisa, ao mesmo tempo; e que, desse modo, aqueles que disseram que “*nada é mostrado por aquilo que o esconde*”⁴¹ avançaram uma máxima bem pouco sólida. Pois a mesma coisa, podendo ser ao mesmo tempo coisa e sinal, pode esconder como coisa aquilo que desvela como sinal. Assim a cinza quente esconde o fogo como coisa e desvela-o como sinal. Assim as formas tomadas pelos anjos escondiam-nos enquanto coisas e desvelavam-nos como sinais. Assim, também, os símbolos eucarísticos escondem o corpo de Jesus Cristo enquanto coisa e desvelam-no como símbolo.
4. Pode concluir-se que, consistindo a natureza do sinal em excitar nos sentidos, pela ideia da coisa figurante, a da coisa figurada, enquanto esse efeito subsistir, isto é, enquanto essa dupla ideia for excitada, o sinal subsiste, ainda que essa coisa fosse destruída na sua própria natureza. Assim, não importa se as cores do

⁴¹ Esta citação é do ministro calvinista J. Claude que, na *Réponse aux deus traités intitulés La Perpétuité de la foi de l'Église catholique touchant l'eucharistie*, 1.^a parte, cap. II, p. 38, diz: «Pois [Arnauld] sabe bem que embora as doutrinas celestes revelem dificuldades, não é contudo daí que se retiram as marcas da sua verdade: nada é mostrado por aquilo que o esconde; e ele próprio acaba de dizer-nos que aquilo que obscurece a verdade não é adequado para a fazer reconhecer». Cf. Descotes 2011, p. 650.

arco-íris – que Deus deu como sinal de que nunca mais destruiria o género humano através de um dilúvio⁴² – sejam reais e verdadeiras, desde que os nossos sentidos fiquem sempre com a mesma impressão e que eles se sirvam desta impressão para conceber a promessa de Deus.

E, de igual modo, não importa que o pão da Eucaristia subsista na sua própria natureza, desde que ele excite sempre nos sentidos a imagem de um pão que nos serve para conceber de que maneira o corpo de Jesus Cristo é o alimento das nossas almas e como os fiéis estão unidos entre si.

A terceira divisão dos sinais é: que há os *naturais*, que não dependem da fantasia dos homens, como uma imagem num espelho é um sinal natural daquele que ela representa; e que há outros que são apenas *de instituição* ou de convenção, quer tenham alguma relação afastada com a coisa figurada, quer não tenham nenhuma. Assim, as palavras são

⁴² Trata-se de uma alusão ao episódio veterotestamentário do “dilúvio” narrado no livro do *Génese* IX, 11-17: «¹¹Estabeleço convosco esta aliança: não mais criatura alguma será exterminada pelas águas do dilúvio e não haverá jamais outro dilúvio para destruir a Terra.»¹² *E Deus acrescentou*: «Este é o sinal da aliança que faço convosco, com todos os seres vivos que vos rodeiam e com as demais gerações futuras: ¹³coloquei o meu arco nas nuvens, para que seja o sinal da aliança entre mim e a Terra. ¹⁴Quando cobrir a Terra de nuvens e aparecer o arco nas nuvens, ¹⁵recordar-me-ei da aliança que firmei convosco e com todos os seres vivos da Terra, e as águas do dilúvio não voltarão mais a destruir todas as criaturas. ¹⁶Estando o arco nas nuvens, Eu, ao vê-lo, recordar-me-ei da aliança perpétua concluída entre Deus e todos os seres vivos de toda a espécie que há na Terra.»
¹⁷ *Dirigindo-se a Noé, Deus disse*: «Esse é o sinal da aliança que estabeleci entre mim e todas as criaturas existentes na Terra.» Tradução portuguesa pelos Frades Menores Capuchinhos, disponível em http://www.capuchinhos.org/biblia/index.php?title=Gn_9.

sinais convencionais dos pensamentos e os caracteres, das palavras. Explicaremos, ao tratar das proposições, uma verdade importante sobre estes tipos de sinais, ou seja, que deles podemos em certas ocasiões afirmar as coisas significadas.

CAPÍTULO V

Das ideias consideradas segundo a sua composição ou simplicidade.

Onde se fala da maneira de conhecer por abstracção ou precisão.

Aquilo a que nos referimos de passagem no capítulo 2, ou seja, que podemos considerar um modo sem fazer uma reflexão distinta sobre a substância da qual ele é modo, dá-nos agora a oportunidade de explicar aquilo a que chamamos *abstracção do espírito*.

A parca extensão do nosso espírito faz com que ele apenas possa compreender de forma perfeita as coisas com algum grau de composição se as considerar por partes e segundo os diversos aspectos que elas possam assumir. É a isso que em geral se pode chamar conhecer por abstracção.

Mas como as coisas são compostas de maneira diferente umas das outras e tendo em conta que as há que o são de partes realmente distintas, às quais chamamos integran-tes, como seja o corpo humano ou as diversas partes de um número, é, então, muito fácil conceber que o nosso espírito possa empenhar-se em considerar uma parte sem conside-rar a outra, porque estas partes são realmente distintas. Mas não é a isto que chamamos *abstracção*.

Ora, nestes casos, é tão útil considerar as partes de modo separado em vez do todo que, sem isso, quase não poderíamos ter deles qualquer conhecimento distinto. Como, por exemplo, poderíamos conhecer o corpo huma-

no sem o dividir em todas as suas partes similares e dissimilares, dando-lhes diferentes nomes? Toda a aritmética se funda também nisto. Tendo em conta que não precisamos de nenhuma capacidade especial para contar os números pequenos, já que o espírito pode facilmente compreendê-los na sua integralidade, toda a arte consiste em contar por partes aquilo que não poderíamos contar pelo todo. Seria, por exemplo, impossível, qualquer que fosse a extensão do espírito, multiplicar dois números de oito ou nove dígitos cada, se os tomássemos como todos inteiros.

O segundo tipo de conhecimento por partes acontece quando consideramos um modo sem prestar atenção à substância ou a dois modos que estão conjuntamente ligados numa mesma substância, olhando para cada um deles em separado. Foi isso o que fizeram os geómetras, que tomaram por objecto da sua ciência o corpo extenso em comprimento, largura e profundidade. Pois, para melhor o conhecerem, eles primeiro tomaram-no em consideração apenas segundo uma dimensão, o comprimento, dando-lhe o nome de linha. Consideraram-no, em seguida, segundo duas dimensões, o comprimento e a largura, denominando-o superfície. E depois, considerando todas as suas três dimensões simultaneamente, comprimento, largura e profundidade, chamaram-lhe sólido ou corpo⁴³.

⁴³ Antoine Arnauld escreveu também uma importante obra de geometria, chamada *Nouveaux éléments de géométrie*, editada numa primeira versão em 1667 e numa segunda versão, com importantes modificações, em 1683, ano desta 5.ª edição da *Lógica* que aqui se traduz. Dominique Descotes, que fez também recentemente uma edição crítica destas versões da obra de Arnauld e outros textos de Pascal e de François de Nonancourt, em *Géométries de Port-Royal* (Paris: Honoré Champion, 2009), recorda como, naquela sua obra de geometria, Arnauld havia definido os termos primeiros na ordem inversa, descendo do sólido para o ponto, abstraindo-se em cada elemento uma dimensão às do anterior. Cf. Descotes 2011, p. 185.

Vemos deste modo quão ridículo é o argumento de alguns cépticos que querem duvidar da certeza dos géometras, porque esta supõe linhas e superfícies, as quais não se encontram na natureza⁴⁴. Mas os géometras não supõem de maneira nenhuma que haja linhas sem largura ou superfícies sem profundidade, tão-somente acreditam que se pode considerar o comprimento sem prestar atenção à largura e isso é indubitável. Tal como, quando se mede a distância de uma cidade em relação a outra, se mede apenas o comprimento dos caminhos, sem cuidar de saber qual é a sua largura.

Ora, quanto mais separamos as coisas em modos diversos, mais o espírito se torna capaz de melhor as conhecer. E, assim, constatamos que enquanto não se distinguir no movimento a determinação para uma qualquer direcção, a partir do próprio movimento, ou mesmo diversas partes numa mesma determinação, não poderemos descrever claramente os fenómenos da reflexão e da refacção. O que se fez facilmente, com recurso a essa distinção, como se pode ver no capítulo segundo da *Dióptrica* do senhor Descartes⁴⁵.

A terceira maneira de conceber as coisas por abstracção ocorre quando, perante uma mesma coisa que tem diferentes atributos, pensamos num deles sem pensar nos outros, ainda que haja entre eles tão-só uma distinção de razão. E eis como isto é feito: se eu reflecto, por exemplo, sobre o facto de estar a pensar e, portanto, sou eu aquele

⁴⁴ O céptico grego Sextus Empiricus (ca. 160-210 a.c.), na sua obra *Πρός γεωμέτρως* (*Contra os géometras*) terá posto em dúvida a existência do ponto, da linha e de outras grandezas geométricas, dúvida que fora refutada, já no século XVII, pelo Père Mersenne (1588-1648) em *La Vérité des sciences contre les septiques* [sic] ou Pyrrhoniens (Paris: Toussaint du Bray, 1625), Liv. I, cap. III, obra também editada e anotada por Dominique Descotes (Paris: Honoré Champion, 2003).

⁴⁵ Cf. Descartes, *La Dioptrique*, II, AT VI, 93-105.

que pensa, na ideia que eu tenho do “eu que pensa”, posso aplicar-me na consideração de uma coisa que pensa sem prestar atenção ao facto de ser eu, ainda que em mim, eu e aquele que pensa sejam a mesma coisa. E, assim, a ideia que eu conceberia de uma pessoa que pensa poderia representar-me, não somente a mim, mas a todas as outras pessoas que pensam. De igual modo, se, tendo eu desenhado sobre o papel um triângulo equilátero, eu me concentrar na consideração desse triângulo no lugar onde ele aparece com todos os acidentes que o determinam, eu ficarei apenas com a ideia de um só triângulo. Mas se afastar o meu espírito da consideração de todas estas circunstâncias particulares e me aplicar a pensar que se trata de uma figura limitada por três linhas iguais, a ideia que eu dele formo representará, por um lado, mais nitidamente essa igualdade das linhas e, por outro, será capaz de representar todos os triângulos equiláteros. Mas se eu for mais longe e não me detiver já na consideração dessa igualdade das linhas, considerando somente que se trata de uma figura determinada por três linhas rectas, posso formar uma ideia que pode representar todas as espécies de triângulos. Se, em seguida, em vez de me deter na consideração do número de linhas, eu considerar somente que se trata de uma superfície plana, limitada por linhas rectas, a ideia que eu formo poderá representar todas as figuras rectilíneas. Assim, posso subir grau a grau até à pura extensão. Ora, nestas abstracções vemos sempre que o degrau inferior compreende o superior com uma qualquer determinação particular, como *eu* compreende aquele que pensa e o triângulo equilátero compreende o triângulo e o triângulo a figura rectilínea; mas que o grau superior, sendo menos determinado, pode representar um maior número de coisas.

Finalmente, é evidente que através deste tipo de abstracções as ideias singulares se tornam comuns e as comuns ainda mais comuns, o que permite passar para aquilo que temos de dizer sobre as ideias consideradas segundo a sua universalidade ou particularidade.

CAPÍTULO VI

*Das ideias consideradas segundo a sua generalidade,
particularidade e singularidade.*

Embora todas as coisas que existem sejam singulares, nós não deixamos, por meio de abstracções – como acabámos de explicar –, de ter, todos, uma grande variedade de ideias, umas que representam uma única coisa, como a ideia que cada um tem de si mesmo, e outras ideias que podem igualmente representar muitas coisas, como quando alguém concebe um triângulo sem nele considerar outra coisa senão o facto de ser uma figura de três lados e três ângulos. Tal ideia poderá servir-lhe para conceber todos os outros triângulos.

Às ideias que representam uma única coisa chamamos singulares ou individuais e ao que elas representam, *indivíduos*. Às que representam várias coisas, chamamos universais, comuns ou gerais.

Os nomes que servem para designar as primeiras chamam-se próprios, como “*Sócrates*”, “*Roma*” ou “*Bucéfalo*”⁴⁶. Os que servem para designar as últimas denominam-se comuns ou apelativos, como “*homem*”, “*cidade*” ou “*cavalo*”. Tanto as ideias universais como os nomes comuns podem receber a designação de termos gerais⁴⁷.

⁴⁶ Nome dado ao cavalo de Alexandre, o Grande (356-323 a. C.), rei da Macedónia.

⁴⁷ Ver *Grammaire Générale et Raisonnée*, II, cap. III, pp. 35-6.

Mas é preciso notar que as palavras são gerais de duas maneiras. Uma, a que chamamos *unívoca*, ocorre quando elas estão ligadas a ideias gerais, de modo que a mesma palavra pode convir a muitas ideias, seja em termos de som, seja em termos de uma mesma ideia que lhe esteja ligada. Tais são as palavras de que acabámos de falar, como “homem”, “cidade” ou “cavalo”.

A outra, à qual chamamos *equívoca*, ocorre quando um mesmo som foi ligado pelos homens a ideias diferentes, de modo que o mesmo som convém a várias coisas, já não segundo uma mesma ideia, mas segundo diferentes ideias às quais se encontra ligado pelo uso. Assim, a palavra francesa “*canon*” significa, ao mesmo tempo, uma máquina de guerra, um decreto de um concílio e uma espécie de adorno⁴⁸, ainda que as signifique segundo ideias todas elas diferentes umas das outras.

Contudo, esta universalidade equívoca é de dois tipos⁴⁹. Já que ideias diferentes ligadas a um mesmo som, ou

⁴⁸ Traduz-se aqui o termo arcaico “ajustement”, usado pelos senhores de Port-Royal que designava um adorno ou um enfeite, referindo-se, neste caso à palavra « canon », que designava ainda no francês do século XVII uma (ou duas) peça(s) de vestuário ornamental, muito usada(s) na corte de Luís XIV. Cf. o *Dictionnaire Universel* (La Hayer et Rotterdam: Arnout & Reinier Leers, 1690) de Antoine Furetière, as entradas « canon » que se referem a este sentido. Na verdade, podemos contar, neste dicionário, 19 sentidos da palavra « canon »!

⁴⁹ Arnauld tem aqui, com certeza, em mente a distinção escolástica entre termos equívocos *a casu* e *a consilio*, tratando-se os primeiros de termos equívocos por acaso, ou seja, que são usados em sentidos diferentes sem que haja qualquer tipo de relação entre esses vários sentidos, nem qualquer tipo de razão única para que essa palavra signifique dessas várias maneiras, e os segundos, termos equívocos por deliberação, isto é, quando esses termos signifiquem de um determinada maneira porque existe uma razão ou explicação para que determinado termo esteja subordinado a dois ou mais conceitos. Cf., por exemplo, as *Summulae logicae* de Pedro Hispano, Tr. III, “*Quae dicantur aequivoca*”, p. 70.

não têm qualquer relação natural entre si, como no caso da palavra “*canon*”, ou têm-na, como quando uma palavra, que está ligada principalmente a uma ideia, se vê ligada a uma outra ideia, por ter uma relação de causa, de efeito, de sinal ou de semelhança com a primeira. Neste caso, as palavras equívocas denominam-se *análogas*, como quando a palavra “são” se atribui ao animal, ao ar e à carne. Pois a ideia ligada a esta palavra é sobretudo a saúde, a qual convém propriamente apenas ao animal, mas à qual se liga uma ideia próxima daquela, por ser a causa da saúde – por isso se diz que um certo ar é *são* – ou que uma carne é *sã*, porque ela serve para nos manter saudáveis.

Mas quando falamos aqui de termos gerais, compreendemos os unívocos que estão ligados a ideias universais e gerais.

Ora, nessas ideias universais há duas coisas que é muito importante distinguir convenientemente: a *compreensão* e a *extensão*⁵⁰.

Chamo *compreensão* da ideia aos atributos que ela encerra em si mesma e que lhe podem ser retirados sem destruir essa ideia, como, por exemplo, a compreensão da ideia de triângulo engloba extensão, figura, três lados, três ângulos e a igualdade desses três ângulos a dois rectos, etc.

Chamo *extensão* da ideia aos sujeitos aos quais essa ideia convém, ou seja, aquilo a que também se chama os inferiores do termo geral, o qual, relativamente a eles, se designa por superior. Assim, a ideia do triângulo em geral estende-se a todas as diversas espécies de triângulos.

⁵⁰ Esta distinção foi, como é geralmente reconhecido, um dos mais importantes e influentes contributos de Port-Royal para a semântica dos termos, para a lógica e para a filosofia da linguagem em geral. Contudo, ela inspira-se, de uma certa maneira, em noções preexistentes, como sejam o *ambitus*, para o que passou a ser entendido como a extensão do termo, e *complexus*, para a compreensão. Cf. Descotes 2011, pp. 190-1.

Mas, embora a ideia geral se estenda indistintamente a todos os sujeitos aos quais ela convém, isto é, a todos os seus inferiores, e que o mesmo nome comum os designe a todos, há, todavia, uma diferença entre os atributos que ela compreende e os sujeitos a que ela se estende. É que não podemos retirar-lhe nenhum dos seus atributos sem destruir a ideia, como aliás já dissemos, ao passo que é possível restringir a sua extensão, aplicando a ideia somente a alguns dos sujeitos aos quais ela convém, sem que por isso ela fique destruída.

Ora, esta restrição ou limitação da ideia geral quanto à sua extensão pode fazer-se de duas maneiras.

A primeira ocorre através da ligação a uma outra ideia distinta e determinada, como quando se liga à ideia geral de um triângulo a característica de ter um ângulo recto. Isto resulta na limitação desta ideia a um único tipo de triângulo, que é o triângulo rectângulo.

A outra ocorre quando se lhe liga simplesmente uma ideia indistinta e indeterminada de parte, como quando eu digo “algum triângulo”. Diz-se, então, que o termo comum se torna particular, porque ele se estende apenas a uma parte do número de sujeitos aos quais ele se estendia antes, sem que, no entanto, se tenha determinado qual é a parte à qual ele foi limitado.

CAPÍTULO VII

Das cinco espécies de ideias universais:

Gêneros, Espécies, Diferenças, Próprios, Acidentes.

Aquilo que dissemos, nos capítulos precedentes, dá-nos agora os meios para esclarecer em poucas palavras os cinco universais⁵¹ que por via de regra são ensinados na filosofia escolástica.

Pois, sempre que as ideias gerais representam os seus objectos como coisas e que elas são assinaladas por termos denominados substantivos ou absolutos, nós chamamos-lhes *gêneros* ou *espécies*.

Do Gênero.

Chamamos-lhes gêneros, quando as ideias são de tal modo comuns que elas se estendem a outras ideias que são também elas universais, como o quadrilátero é gênero relativamente ao paralelogramo ou ao trapézio. A substância

⁵¹ Depois de, no capítulo III, terem feito referência às “categorias” de Aristóteles, os autores da *Lógica* detêm-se, neste capítulo VII, numa tradição que emana da introdução, *Εἰσαγωγή*, aos livros lógicos de Aristóteles, escrita por Porfírio de Tiro (234-305), onde este considera existirem cinco tipos básicos de predicacões universais, os “predicáveis”, conhecidos na escolástica latina sob as designações de *genus*, *species*, *differentia*, *proprium* e *accidens*. Cf., por exemplo, a doutrina dos universais como foi ensinada desde o século XIII nas *Summulae logicae* de Pedro Hispano, Tr. II, “*De quinque universalibus, seu praedicabilibus*”, pp. 46 e ss.

é o género em relação à substância extensa denominada corpo e à substância que pensa denominada espírito.

Da Espécie.

E essas ideias comuns que estão sob uma ideia ainda mais comum e mais geral chamam-se espécies, como o paralelogramo ou o trapézio o são do quadrilátero. Tal como o corpo e o espírito são as espécies da substância.

E assim, a mesma ideia pode ser género, ao ser comparada com as ideias às quais ela se estende, e espécie, ao ser comparada com uma outra ideia que seja mais geral. Como o corpo, que é um género relativamente a um corpo animado ou a um corpo inanimado, é uma espécie relativamente à substância. Ou o quadrilátero, que é um género relativamente ao paralelogramo e ao trapézio, e que é uma espécie relativamente à figura.

Mas há um outro sentido da palavra “espécie” que convém tão-só às ideias que não podem ser géneros. Isso acontece quando uma ideia tem sob si apenas indivíduos e singulares, como o círculo que tem sob si apenas círculos singulares que são todos da mesma espécie. A isto chama-se espécie última⁵², *species infima*.

E há um género que não é, de modo algum, espécie, a saber, o mais alto de todos os géneros, o supremo⁵³. Se esse

⁵² Traduz-se aqui “espèce dernière” que foi, por sua vez, a tradução francesa escolhida pelos autores da *Lógica* para *species infima*, a expressão pela qual ficou conhecida, mesmo durante o período moderno, esta figura ontológica. Contudo, Pedro Hispano preferira a expressão *species specialissima* que definiu como «*sub qua non est alia inferior species* [sob a qual não há outra espécie inferior]». Cf. *Op. cit.*, p. 54.

⁵³ O “género supremo” é precisamente a instância mais alta, o extremo oposto da *species infima*, no esquema hierárquico da “árvore de Porfírio” (ou *scala prædicamentalis*), o *summum genus*. Também aqui, Pedro

género é o ser ou se é a substância, pouca importância tem, e é uma questão mais metafísica do que lógica.

Eu disse que as ideias gerais que representam os seus objectos como coisas são denominadas géneros ou espécies. Pois não é necessário que os objectos dessas ideias sejam efectivamente coisas ou substâncias, basta que nós os consideremos como coisas, na medida em que, mesmo quando são modos, nós não os referimos às suas substâncias, mas a outras ideias de modos menos ou mais gerais. Por exemplo, a figura, que é apenas um modo relativamente ao corpo figurado, é um género relativamente às figuras curvilíneas e rectilíneas, etc.

Pelo contrário, se as ideias que representam os seus objectos como coisas modificadas e que são assinaladas por termos adjectivos ou conotativos, forem comparadas com as substâncias que esses termos significam de modo confuso, ainda que directamente, então elas não são chamadas géneros ou espécies, mas antes *diferenças*, *próprios* ou *acidentes*. E isto acontece, na verdade, seja quando esses termos conotativos signifiquem atributos essenciais, que mais não são que a própria coisa, seja quando eles signifiquem verdadeiros modos.

Chama-se-lhes *diferenças* quando o objecto dessas ideias é um atributo essencial que distingue uma espécie de outra, como, por exemplo, extenso, pesado ou racional.

Chama-se-lhes *próprios* quando o seu objecto é um atributo que pertence, efectivamente, à essência da coisa, mas que não é o primeiro que tomamos em consideração nessa essência, sendo apenas uma dependência do primeiro, como seja divisível, imortal ou dócil.

Hispano havia preferido uma outra expressão para o designar, o "*genus generalissimum*". Cf. *Op. cit.*, p. 52.

Chama-se-lhes, ainda, *acidentes comuns* quando o seu objecto é um verdadeiro modo que pode ser separado, pelo menos em espírito, da coisa de que é chamada acidente, sem que a ideia dessa coisa seja destruída no nosso espírito, como redondo, duro, justo ou prudente. Mas isto precisa de ser explicado mais detalhadamente.

Da Diferença.

Quando um género tem duas espécies, é necessário que a ideia de cada espécie compreenda qualquer coisa que não esteja compreendida na ideia do género. De outro modo, se alguma compreendesse apenas aquilo que no género está compreendido, coincidiria com o género. Como o género se aplica a cada espécie, cada espécie aplicar-se-ia à outra. Assim, o primeiro atributo essencial que cada espécie compreende a mais do que o género é denominado diferença. A ideia que temos dela é uma ideia universal, já que uma só e mesma ideia pode representar essa diferença seja onde for que ela se encontre, ou seja, em todos os inferiores da espécie.

Exemplo: O corpo e o espírito são as duas espécies da substância. É preciso, então, que haja na ideia de corpo alguma coisa mais do que existe na de substância, tal como na ideia de espírito. Ora, a primeira coisa que vemos a mais no corpo é a extensão e a primeira coisa que vemos no espírito é o pensamento. Deste modo, a diferença do corpo será a extensão e a diferença do espírito será o pensamento, ou seja, o corpo é uma substância extensa e o espírito é uma substância que pensa.

Daqui podemos ver: 1. Que a diferença tem duas relações⁵⁴, uma que diz respeito ao género que ela divide e partilha, a outra que diz respeito à espécie que ela constitui e forma, constituindo a parte principal do que está contido na ideia de espécie segundo a sua compreensão. De onde se segue que toda a espécie pode ser expressa por um único nome, tal como “espírito” ou “corpo”, ou por duas palavras conjugadas, a saber, pela palavra do género e pela da sua diferença, ou seja, aquilo a que chamamos definição, como, por exemplo, “substância pensante” ou “substância extensa”.

2. Tendo em conta que a diferença constitui a espécie e que a distingue das outras espécies, podemos ver, em segundo lugar, que ela deve ter a mesma extensão que a espécie e, portanto, que é necessário que elas possam dizer-se reciprocamente uma da outra, como por exemplo, que tudo o que pensa é espírito e tudo o que é espírito pensa.

Todavia, acontece muito frequentemente que se não se vê, em determinadas coisas, qualquer atributo que seja de tal modo que convenha a toda uma espécie e que convenha apenas a essa espécie. E, por isso, acrescentam-se diversos atributos cuja reunião constitui precisamente a sua diferença, na medida em que se encontre apenas nessa espécie. Foi por isso que os platónicos, tomando os demónios [*daimones*] por animais dotados de razão, tal como o homem, não achavam que a diferença racional fosse recíproca do

⁵⁴ O original diz «*la différence a deux respects*» e Dominique Descotes recorda que a palavra “*respect*”, no *Dictionnaire de l'académie* (1694) conservava ainda como sentido “*consideration*”, “*esgard*” (*considération* e *égard*, respectivamente, na grafia moderna), que pode ser traduzido por “relação”. Podemos ver que, em português, é ainda usada a palavra “respeito” neste sentido quando se diz “a respeito de”, isto é, “relativamente a”. A expressão tem aí, contudo, um uso adverbial, pelo que se optou pela tradução “a diferença tem duas relações”. Cf. Descotes 2011, p. 196.

homem. Eis porque eles lhe juntaram uma outra, como mortal, que nem sequer é recíproca do homem, visto que também as bestas [animais irracionais] são mortais. Mas as duas conjugadas [racional e mortal] apenas se aplicam ao homem. E é isto que fazemos na ideia que formamos da maior parte dos animais.

Finalmente, é preciso notar que nem sempre é necessário que as duas diferenças que partilham um género sejam ambas positivas, já que basta que uma o seja, como no caso em que dois homens se distinguem um do outro pelo facto de um ter um cargo que o outro não tem, embora esse, que não tem o cargo, não tenha nada que o outro não tenha. É deste modo que o homem se distingue em geral das bestas, pelo facto de o homem ser um animal que tem espírito, *animal mente praeditum*, e de a besta ser um puro animal, *animal merum*⁵⁵. Pois a ideia da besta em geral não contém nada de positivo que não esteja também no homem, porém, junta-se-lhe somente a negação daquilo que há no homem, a saber, o espírito. De modo que toda a diferença que há entre a ideia de animal e de besta é que a ideia de animal não encerra o pensamento na sua compreensão, mas também não a exclui. Contudo, inclui-a na sua própria extensão, pois que ela se aplica a um animal que pensa, enquanto a ideia de besta a exclui da sua compreensão e por isso não pode convir ao animal que pensa.

Do Próprio.

Se, quando encontramos a diferença que constitui uma espécie, ou seja, o seu principal atributo essencial, ou seja, aquele que a distingue de todas as outras espécies,

⁵⁵ As expressões latinas traduzem-se, respectivamente por «animal que possui espírito [*animal mente praeditum*]» e «mero animal [*animal merum*]».

considerarmos mais particularmente a sua natureza e aí encontrarmos ainda algum atributo que esteja necessariamente ligado a esse primeiro atributo e que, por conseguinte, convenha a toda essa espécie e exclusivamente a ela, *omni et soli*, então chamamos-lhe propriedade. E se for assinalado por um termo conotativo, então nós atribuímo-lo à espécie como o seu próprio. Também porque ele se aplica a todos os inferiores da espécie e porque a mera ideia que dele temos, uma vez formada, pode representar essa propriedade seja onde for que se encontre, tomamo-lo como o quarto dos termos comuns e universais.

Exemplo: Ter um ângulo recto é a diferença essencial do triângulo rectângulo. E porque se trata de uma dependência necessária do ângulo recto, que o quadrado do lado que o suporta seja igual ao quadrado dos dois lados que o compreendem⁵⁶, a igualdade desses quadrados é considerada como a propriedade do triângulo rectângulo, que convém a todos os triângulos rectângulos e que só a eles convém.

Contudo acontece que, por vezes, se alargou esse nome, “próprio”, criando quatro espécies.

A primeira é aquela que acabámos de explicar, *quod convenit omni soli, et semper*⁵⁷. Tal como é o próprio de todo o círculo, e apenas do círculo, sempre que as linhas que vão do centro para a circunferência são iguais.

⁵⁶ Trata-se da proposição I-47 dos *Elementos* de Euclides, vulgarmente conhecida como o Teorema de Pitágoras: «*Em todo o triangulo rectangulo o quadrado feito sobre o lado opposto ao angulo recto, é igual aos quadrados formados sobre os outros lados, que fazem o mesmo angulo recto*» na tradução do latim para português, feita por Frederico Commandino e publicada em 1855 na Imprensa da Universidade de Coimbra, disponível em <http://www.mat.uc.pt/~jaimecs/euclid/6parte.html>.

⁵⁷ «Que se aplica a todos, exclusivamente e para sempre.»

A segunda, *quod convenit omni, sed non soli*⁵⁸, quando se diz que é próprio da extensão ser divisível, porque toda a extensão pode ser dividida, embora a duração, o número e a força também o possam ser.

A terceira é *quod convenit soli, sed non omni*⁵⁹, tal como convém unicamente ao homem o facto de ser médico ou filósofo, embora nem todos os homens o sejam.

A quarta, *quod convenit omni et soli, sed non semper*⁶⁰, a propósito da qual, se refere, por exemplo, a mudança da cor do cabelo para branco, *canescere*, algo que convém a todos os homens e somente aos homens, mas apenas na sua velhice.

Do Acidente.

Já dissemos no capítulo segundo que chamamos modo àquilo que não pode existir naturalmente por si só, mas apenas através da substância, e àquilo que não está necessariamente ligado à ideia de uma coisa. De maneira que podemos muito bem conceber a coisa sem conceber o modo, tal como se pode conceber um homem sem o conceber como prudente, mas não podemos conceber a prudência sem conceber ou um homem ou outra natureza inteligente que seja prudente.

Ora, quando ligamos uma ideia confusa e indeterminada de substância com uma ideia distinta de qualquer modo, essa ideia é capaz de representar todas as coisas onde se encontre esse modo, como a ideia de prudente é capaz de representar todos os homens prudentes e a ideia de redondo, todos os corpos redondos. E então esta ideia expressa

⁵⁸ «Que se aplica a todos, mas não exclusivamente.»

⁵⁹ «Que se aplica exclusivamente, mas não a todos.»

⁶⁰ «Que se aplica a todos, exclusivamente mas não para sempre.»

por um termo conotativo, *prudente* e *redondo*, é aquilo que constitui o quinto universal, ao qual chamamos “acidente”, na medida em que ele não é essencial à coisa à qual ele é atribuído. Pois se o fosse, ele seria diferença ou próprio.

Mas é preciso notar aqui, como aliás já o dissemos, que, quando consideramos juntamente duas substâncias, podemos considerar uma como modo da outra. Assim, um homem vestido pode ser considerado como um todo composto desse homem e do seu traje. Porém, estar vestido, relativamente a esse homem, é somente um modo, uma maneira de ser, segundo a qual nós o consideramos, não obstante o seu traje ser constituído também por substâncias. E é por isto que estar vestido é apenas um quinto universal.

Eis mais do que seria necessário dizer sobre os cinco universais, que normalmente são tratados na filosofia escolástica tão prolixamente. Serve de bem pouco, saber que há gêneros, espécies, diferenças, próprios e acidentes, pois a importância está em reconhecer os verdadeiros gêneros das coisas, as verdadeiras espécies de cada gênero, as verdadeiras diferenças, as suas verdadeiras propriedades e os acidentes que lhes convêm. É a isso que poderemos trazer alguma luz nos capítulos seguintes, mas não sem antes dizer alguma coisa sobre os termos complexos.

CAPÍTULO VIII

Dos termos complexos e da sua universalidade ou particularidade.

Ligamos, por vezes, a um termo diferente outros termos que compõem, no nosso espírito, uma ideia total, da qual acontece frequentemente poder afirmar-se ou negar-se aquilo que não poderíamos afirmar ou negar de cada um dos termos, se estes estivessem separados. Por exemplo, são termos complexos⁶¹ “um homem prudente”, “um corpo transparente” ou “Alexandre, filho de Filipe”.

Este suplemento faz-se por vezes através do uso do pronome relativo, como quando digo “um corpo que é transparente”, “Alexandre que é o filho de Filipe” ou “o Papa que é o vigário de Jesus Cristo”.

E podemos até dizer que, se este relativo não é sempre expresso, ele está sempre, de alguma maneira, subentendido, porque pode ser expresso se o quisermos, sem ter de mudar a proposição. Com efeito, é a mesma coisa dizer “um corpo transparente” ou “um corpo que é transparente”.

O que há de mais notável nestes termos complexos é que o suplemento que se adiciona a um termo é de dois tipos: um, a que podemos chamar *explicação*, e ao outro, *determinação*.

⁶¹ Sobre a distinção medieval entre termos complexos e incomplexos, ver Pedro Hispano, *Summulae Logicales*, *op. cit.*, Tract. Primus, p. 8 v.

Chama-se-lhe *explicação*⁶² apenas quando esse suplemento mais não faz do que desenvolver aquilo que estava incluído na compreensão da ideia do primeiro termo ou, pelo menos, aquilo que lhe convém como um dos seus acidentes, desde que isso lhe convenha em geral e em toda a sua extensão. Como quando eu digo: “o homem que é um animal dotado de razão” ou “o homem que deseja naturalmente ser feliz” ou ainda “o homem que é mortal”. Estes suplementos são somente explicações, porque eles não mudam nada a ideia do termo “homem”, nem a restringem, de maneira alguma, a significar meramente uma parte dos homens, assinalando apenas aquilo que convém a todos os homens.

Todos os suplementos acrescentados aos nomes, que assinalam distintamente um indivíduo, são então deste tipo, como quando dizemos: “Paris que é a maior cidade da Europa”, “Júlio César que foi o maior capitão do mundo”, “Aristóteles, príncipe dos filósofos” ou “Luís XIV, rei de França”. Pois os termos individuais expressos distintamente, por estarem tão determinados quanto podem sê-lo, tomam-se sempre em toda a sua extensão.

A outra espécie de suplemento, a que podemos chamar *determinação*⁶³, ocorre quando aquilo que se acrescen-

⁶² Em Descotes 2011, p. 201, recorda-se uma definição dada no *Petit Traité de Monsieur Nicole* a propósito da assinatura do formulário, que podemos traduzir assim: «*Explicar* é desenvolver aquilo que convém a uma ideia e designar os seus atributos, sem mudar a sua extensão ou a sua suposição [no sentido medieval], ou seja, a sua significação precisa, e sem fazer com que esse termo seja tomado por uma coisa diferente daquela que tomaria numa outra proposição onde não estivesse ligado a esse atributo.»

⁶³ Também no *Petit Traité de Monsieur Nicole*, Pierre Nicole define-a assim: «*Determinar* um certo termo é fazer com que esse termo tenha uma significação menos extensa e que, podendo anteriormente significar muitas coisas, unívoca ou equivocadamente, ele passe a significar apenas uma.» Cf. *Ibid.*, p. 202.

ta a um termo geral restringe a sua significação e faz com que deixe de ser tomado como um termo geral em toda a sua extensão, mas somente para uma parte dessa extensão, como quando digo: “os corpos transparentes”, “os homens sábios” ou “um animal racional”. Estes suplementos não são simples explicações, mas determinações, já que restringem a extensão do primeiro termo, fazendo com que o termo “corpo” passe a significar apenas uma parte de todos os corpos; o termo “homem” como uma parte dos homens; ou o termo “animal” como uma parte dos animais.

E estes suplementos são por vezes tais que tornam individual um termo geral, quando se lhe acrescentam condições individuais, como quando digo “o Papa que existe hoje”, isso determina que o termo geral “Papa” designe a pessoa única e singular de Alexandre VII.

Podemos, além disso, distinguir dois tipos de termos complexos, uns na expressão e os outros apenas no sentido.

Os primeiros são aqueles em que o suplemento está expresso, tais como todos os exemplos que referimos até agora.

Os últimos são aqueles em que um dos termos não está expresso, mas somente subentendido, como quando dizemos, estando em França, “o Rei”. Trata-se de um termo complexo no sentido, porque, ao pronunciarmos esta palavra “Rei”, não temos no espírito a ideia geral que corresponde a este termo, antes lhe ligamos mentalmente a ideia de Luís XIV, que é agora o rei de França. Há uma infinidade de termos, nos discursos quotidianos dos homens, que são complexos desta maneira, como a palavra “Senhor”⁶⁴, em cada família, etc.

⁶⁴ Arnauld retoma aqui os exemplos, “Rei” e “Senhor”, que utilizara, a propósito da condenação pelo papa, em 1656, das cinco proposições de Jansénius, no seu opúsculo «Si on a droit de supposer que les mots de sens

Existem até palavras que são complexas na expressão, por uma razão, e que o são também no sentido, por outras razões. Como quando se diz “o príncipe dos filósofos”, que é um termo complexo na expressão, visto que a palavra “príncipe” é determinada pela palavra “filósofo”, porém, quando ela é usada relativamente a Aristóteles, como é frequentemente o caso na escolástica, ela é apenas complexa no sentido, já que a ideia de Aristóteles fica apenas no espírito, sem ser expressa por nenhum som que o distinga em particular.

Todos os termos conotativos ou adjectivos são, ou partes de um termo complexo, quando o seu substantivo está expresso; ou complexos no sentido, quando ele está subentendido. Pois, como foi dito no capítulo II, estes termos conotativos indicam directamente um sujeito, ainda que de forma mais confusa, e, indirectamente, uma forma ou modo, ainda que de forma mais distinta. E, por isso, este sujeito é apenas uma ideia muito geral e muito confusa, por vezes de um ser, outras de um corpo, que está normalmente determinada pela ideia distinta de uma forma que lhe está ligada. Como “*album*” significa uma coisa que tem a cor branca, o que determina a ideia confusa da coisa a representar apenas as coisas que tenham essa qualidade.

Mas o que é mais notável nestes termos complexos é o facto de existirem alguns que são determinados, na verdade, para um único indivíduo e que não deixam de conservar uma certa universalidade equívoca que podemos denominar equívoco pelo erro, na medida em que os homens, ainda que se ponham de acordo relativamente ao facto de esse termo designar uma coisa única, não obstante não discerni-

de Jansénius dans la bulle d’Alexandre VII signifient plus naturellement la grâce efficace que tout autre chose», in Pascal, *Œuvres complètes*, ed. Jean Mesnard, Tomo IV, Paris: Desclée de Brouwer, p. 1346.

rem verdadeiramente que coisa seja, o aplicam, uns, a uma coisa e, outros, a outra. O que implica, portanto, que esse termo tenha de ser determinado ou por várias circunstâncias ou pelo seguimento do discurso, a fim de que se saiba precisamente qual o seu significado.

Assim, a expressão “verdadeira religião” significa apenas uma única religião, que é, na verdade, a católica, pois não há outra que seja a verdadeira. Todavia, porque cada povo, ou cada seita, acredita que a sua religião é a verdadeira, aquela expressão é bastante equívoca na boca dos homens, ainda que por erro. E se lermos, num historiador, que um príncipe foi muito dedicado à verdadeira religião, nunca poderemos saber o que essa expressão significa se não soubermos a que religião pertencia esse historiador, visto que, se for um protestante, ela designará a religião protestante, se for um árabe maometano que esteja a falar do seu príncipe, então ele estará a pensar na religião maometana. Por isso, não poderemos realmente julgar que se trate da religião católica, excepto se soubermos que esse historiador era católico.

Os termos complexos que são, assim, equívocos pelo erro são principalmente aqueles que incluem qualidades acerca das quais os sentidos não podem julgar, mas somente o espírito, sobre os quais, aliás, é fácil que os homens tenham diferentes opiniões.

Se eu disser, por exemplo: “somente os homens com seis pés podiam ser recrutados para o exército de Mário”, esse termo complexo, “homem com seis pés”⁶⁵, não se

⁶⁵ A referência é ao general romano Caius Marius (c. 157 a. C.-86 a. C.) responsável por uma das mais importantes reformas no exército da República Romana. A inspiração dos autores pode ter vindo de Montaigne, *Essais, op. cit.*, II, xvii, “De la présomption”, p. 450, que, por sua vez, teria tido conhecimento deste facto através de Justus Lipsius (1547-1606), *Poli-*

arrisca a ser equívoco por erro, pois podemos facilmente medir os homens, a fim de julgar se eles têm seis pés de altura. Mas se dissermos que apenas se podiam recrutar homens valentes, o termo “homens valentes” arriscar-se-ia a ser equívoco por erro, isto é, a ser atribuído a homens que acreditássemos serem valentes mas que não o fossem realmente.

Os termos de comparação arriscam-se também, com forte probabilidade, a ser equívocos por erro, como sejam: “o maior geómetra de Paris”, “o mais sábio dos homens”, “o mais hábil” ou “o mais rico”. Pois, ainda que estes termos sejam determinados por condições individuais, não podendo haver senão um único homem que seja o maior geómetra de Paris, a verdade é que esse termo pode facilmente ser atribuído a vários homens, porque, embora a expressão só se aplique realmente a um deles, é muito fácil os homens estarem divididos nas suas opiniões a propósito desse assunto. E muitos darão esse título àquele que cada um acredita merecê-lo mais do que qualquer um dos outros.

As expressões “sentido de um autor” ou “doutrina de um autor sobre tal assunto” encontram-se também naquele caso, sobretudo quando um autor não foi de tal modo claro que ainda se discute qual foi a sua posição, como ainda hoje vemos os filósofos disputarem relativamente às opiniões de Aristóteles, cada um tentando puxá-lo para o seu lado. Pois, apesar de Aristóteles ter um único sentido sobre determinado assunto, pelo facto de ele ser compreendido de maneira diferente, a expressão “opinião de Aristóteles” é equívoca por erro, na medida em que cada um chama “opi-

ticorum libri sive civilis doctrinae, VI, V, xii, citando Vegécio (séc. iv), *Compêndio da Arte Militar* [*Epitoma Rei Militaris*], Liv. I, Cap. V, traduzido em português por José Eduardo Braga e João Gouveia Monteiro, Coimbra: Imprensa da Universidade de Coimbra, 2009.

nião de Aristóteles” àquilo que entendeu ser a sua verdadeira opinião. Portanto, compreendendo, um, uma coisa e, outro, outra, aquelas palavras, “opinião de Aristóteles sobre determinado assunto”, por mais individualizadas que sejam em si mesmas, poderão convir a várias perspectivas, a saber, a todas as diferentes opiniões que lhe são atribuídas, significando na boca de cada pessoa aquilo que ela terá concebido ser a opinião deste filósofo.

Mas, para melhor compreender em que consiste o equívoco desses termos, aos quais chamámos equívocos por erro, é preciso notar que essas palavras são conotativas, ou na expressão ou no sentido. Ora, como já dissemos, deve considerar-se nos termos conotativos o sujeito que está, directa mas confusamente, expresso e a forma ou modo que está, distinta mas indirectamente, expresso. Assim, o “branco” significa, confusamente, um corpo e, distintamente, a brancura; a “opinião de Aristóteles” significa, confusamente, qualquer opinião, qualquer pensamento, qualquer doutrina, e, distintamente, a relação desse pensamento com Aristóteles, ao qual ele é atribuído.

Ora, quando ocorre um equívoco nesses termos, não é propriamente por causa dessa forma ou modo que, sendo distinto, é invariável. Também não é por causa do sujeito confuso, quando ele permanece nessa confusão. Por exemplo, a expressão “príncipe dos filósofos” não pode nunca ser equívoca, enquanto se aplicar essa ideia de “príncipe dos filósofos” a qualquer indivíduo que seja conhecido distintamente. Mas o equívoco ocorre unicamente porque o espírito, no lugar do sujeito confuso, coloca frequentemente um sujeito distinto e determinado, ao qual atribui a forma e o modo. Pois, como os homens têm diferentes opiniões sobre um mesmo assunto, eles podem atribuir essa qualidade a diferentes pessoas e assinalá-las, depois, com essa ex-

pressão que eles acreditam convir-lhes, tal como outrora se designava Platão com o nome de “príncipe dos filósofos” e agora se designa, com a mesma expressão, Aristóteles.

A expressão “verdadeira religião”, se não estiver ligada com a ideia distinta de uma qualquer religião particular e se permanecer numa ideia confusa, não pode ser equívoca, na medida em que designa somente aquilo que é efectivamente a religião verdadeira. Mas quando o espírito liga essa ideia de verdadeira religião a uma ideia distinta de um certo culto particular, conhecido distintamente, tal expressão torna-se muito equívoca e significa, na boca de cada povo, o culto que ele toma por verdadeiro.

O mesmo se pode dizer das palavras “opinião de tal filósofo sobre tal matéria”. Pois, permanecendo na sua ideia geral, elas significam simplesmente e em geral, a doutrina que esse filósofo ensinou sobre aquela matéria, como, por exemplo, aquilo que ensinou Aristóteles sobre a natureza da alma, *id quod sensit talis scriptor*⁶⁶. Neste *id*, ou seja, nesta doutrina, se permanecer na sua ideia confusa, sem ser aplicada a uma ideia distinta, tais palavras não são, de maneira nenhuma, equívocas. Mas quando, no lugar desse *id* confuso, dessa doutrina confusamente concebida, o espírito coloca uma doutrina e um sujeito distintos, então, consoante as diferentes ideias distintas que aí possam ser colocadas, tal termo tornar-se-á equívoco. Desse modo, a opinião de Aristóteles relativamente à natureza da nossa alma tornou-se uma expressão equívoca na boca de Pomponazzi⁶⁷, que pretendeu que ele a tinha concebido mortal, ou na de

⁶⁶ «Aquele que um tal autor queria dizer.»

⁶⁷ Trata-se do filósofo italiano Pietro Pomponazzi (1462-1525), que escreveu o *Tractatus de immortalitate animae* em 1516, onde se opõe a Aristóteles (e a outros intérpretes deste autor), em cujo pensamento, segundo ele, não se encontra, antes pelo contrário, uma prova racional da imortalidade da alma.

muitos outros intérpretes daquele filósofo que, pelo contrário, pretendem que ele acreditava, tal como os seus mestres Platão e Sócrates, que a alma era imortal. E por este motivo acontece que tais tipos de expressões possam frequentemente significar uma coisa à qual a forma expressa indirectamente não convém. Supondo, por exemplo, que Filipe não foi verdadeiramente o pai de Alexandre, como o próprio Alexandre quis fazer crer, a expressão “filho de Filipe”, que designa geralmente aquele que foi gerado por Filipe, ao ser aplicada por erro a Alexandre, designará uma pessoa que não era verdadeiramente o filho de Filipe⁶⁸.

A expressão “sentido das Escrituras”, ao ser aplicada por um herético a um erro contrário às escrituras, significará, na sua boca, esse erro, que ele acreditava ser o sentido das Escrituras e que, no seu pensamento, denominou “sentido das Escrituras”. Eis porque os calvinistas já não são católicos, pois garantem que seguem a palavra de Deus. Com efeito, esta expressão “palavra de Deus” designa, na sua boca, todos os erros que eles tomam falsamente como sendo a palavra de Deus.

⁶⁸ Alude-se aqui a uma dúvida, levantada pelos seus inimigos, acerca da verdadeira paternidade de Alexandre Magno (356 a. C.-323 a. C.) para lhe vedar o acesso ao trono macedónio. Plutarco, na sua biografia do imperador, refere também a disputa, ainda que num sentido um pouco diferente.

CAPÍTULO IX

*Da clareza e distinção das ideias,
da sua obscuridade e confusão.*

Podemos distinguir, numa ideia, entre a clareza e a distinção e entre a obscuridade e a confusão. Pois, podemos dizer que uma ideia é para nós clara quando nos impressiona vivamente, ainda que não seja distinta. Tal é o caso da ideia de dor, a qual nos afecta muito vivamente e nessa conformidade é chamada clara, embora seja muito confusa, pois representa a dor como estando situada na nossa mão ferida, quando ela está somente no nosso espírito⁶⁹.

Contudo, pode dizer-se que toda a ideia é distinta, na medida em que for clara e que a sua obscuridade derive tão-só da sua confusão, tal como na dor, na qual, a única sensação que nos afecta é clara mas também distinta; porém, aquilo que aí é confuso, ou seja, que essa sensação se dê na nossa mão, não é nada claro para nós.

Tomando, pois, por uma mesma coisa a clareza e a distinção das ideias, é muito importante examinar o porquê de umas serem claras e outras obscuras.

Mas isto aprende-se melhor por meio de exemplos do que por qualquer outro meio e, por isso, vamos enumerar as principais, de entre as nossas ideias, que são claras e distintas e aquelas que são confusas e obscuras.

⁶⁹ Cf. Descartes, *Principia Philosophia*, I, 45 e 46, AT VIII, 21-22.

A ideia que cada um tem de si mesmo como uma coisa que pensa é bastante clara. O mesmo se pode dizer da ideia de tudo aquilo que depende do nosso pensamento, como julgar, raciocinar, duvidar, querer, desejar, sentir ou imaginar.

Temos também ideias muito claras da substância extensa e daquilo que lhe convém, como a figura, o movimento ou o repouso. Pois, ainda que possamos congeminar que não há nenhum corpo, nem qualquer figura, não poderemos congeminar que haja uma substância que pensa enquanto pensamos, mas também não poderemos iludir-nos sobre o facto de concebermos claramente a extensão e a figura.

Nós concebemos também claramente o ser, a existência, a duração, a ordem ou o número, desde que pensemos que a duração de cada coisa é um modo ou uma maneira através da qual consideramos essa coisa enquanto ela continua a sê-lo e que, do mesmo modo, a ordem e o número não diferem, na verdade, das coisas ordenadas e numeradas.

Todas essas ideias são tão claras que frequentemente, ao querermos esclarecê-las melhor e ao não nos contentarmos com as que formamos naturalmente, acabamos por obscurecê-las.

Podemos ainda dizer que a ideia que temos de Deus nesta vida é, num certo sentido, clara, embora, num outro sentido, seja obscura e muito imperfeita.

Ela é clara, na medida em que nos permite conhecer um grande número de atributos em Deus, os quais estamos certos de poder encontrar apenas em Deus. Mas é obscura, se a compararmos à que têm os bem-aventurados no céu. E ela é imperfeita, pelo facto de o nosso espírito ser finito e, por isso, apenas poder conceber de modo muito

imperfeito um objecto infinito. Mas ser perfeita ou ser clara são diferentes condições numa ideia. Porque ela é perfeita quando representa tudo aquilo que está no seu objecto, e é clara quando ela no-lo representa suficientemente para o conceber clara e distintamente.

As ideias confusas e obscuras são as que nós temos das qualidades sensíveis, como as cores, os sons, os odores, os sabores, o frio, o calor, o peso, etc. como também os nossos apetites, a fome, a sede, a dor corpórea, etc. E eis o que faz com que essas ideias sejam confusas.

Porque antes de sermos homens fomos crianças e porque as coisas exteriores agiram sobre nós, causando diversas sensações na nossa alma pelas impressões que elas causaram no nosso corpo, a alma, notando que não era pela sua vontade que tais sensações nela eram excitadas, mas que elas surgiam apenas por ocasião de certos corpos – como, por exemplo, que sentia calor ao aproximar-se do fogo –, não se contentou em julgar que havia qualquer coisa fora dela que fosse a causa de ela ter tais sensações – no que não se teria enganado – mas foi ainda mais além, acreditando que aquilo que se encontrava nos objectos era inteiramente semelhante às sensações ou às ideias que lhe surgiam por sua ocasião. E destes juízos ela formou ideias, transportando essas sensações de calor, de cor, etc., para as próprias coisas que estão fora dela. E eis essas ideias obscuras e confusas que temos das qualidades sensíveis, tendo a alma acrescentado os seus falsos juízos àquilo que a natureza lhe dava a conhecer.

E como essas ideias não são nada naturais, mas arbitrárias, nós acabámos por aí nos comportar de um modo bem bizarro. Pois, embora o calor e a queimadura sejam apenas duas sensações, uma, mais fraca e, a outra, mais forte, acabámos por colocar o calor no fogo e dizer que o fogo

tem calor, contudo, não colocámos nele a queimadura ou a dor que sentimos quando nos aproximamos demasiadamente do fogo, nem dizemos que o fogo tem dor.

Mas, ainda que os homens tenham visto bem que a dor não está no fogo que queima a mão, talvez eles se tenham enganado ainda ao crerem que a dor está na mão que o fogo queima, em vez de, como deveria ser, a situarem no espírito, embora por ocasião de algo que ocorre na mão, já que a dor do corpo não é outra coisa para além de um sentimento de aversão que a alma concebe a partir de um qualquer movimento contrário à constituição natural do corpo.

Foi isso que reconheceram não apenas alguns filósofos antigos, como os cirenaicos, mas também Santo Agostinho, em diversos lugares. As dores (diz ele no Livro 14 da *Cidade de Deus*, cap. 15), a que chamamos corpóreas, não são do corpo, mas da alma que está no corpo e por causa do corpo. “*Dolores qui dicuntur carnis, animae sunt in carne, et ex carne*”. Pois a dor do corpo, acrescenta ele ainda, não é outra coisa senão uma aflição da alma, causada pelo seu corpo e pela oposição que ela oferece ao que se passa no corpo, como a dor da alma, a que chamamos tristeza, é a oposição que a nossa alma faz às coisas que acontecem contra a nossa vontade. “*Dolor carnis tantummodo offensio est animae ex carne, et quaedam ab ejus passione dissensio; sicuti animae dolor, quae tristitia nuncupatur, dissensio est ab his rebus, quae nobis nolentibus acciderunt.*”

E, no Livro 7 do seu *Comentário literal ao Génesis*, cap. 19, chama dor à repugnância que a alma sente ao ver que a acção, pela qual governa o corpo, é impedida por uma desordem que ocorre no seu temperamento. “*Cum afflictiones corporis moleste sentit (anima) actionem suam qua illi regendo adest*

turbato ejus temperamento impediri offenditur, et haec offensio dolor vocatur.”⁷⁰

Com efeito, o que mostra que a dor, a que chamamos corpórea, está na alma e não no corpo é o facto de as mesmas coisas que nos causam dor, quando nelas pensamos, nenhuma dor nos causam, quando o nosso espírito está completamente ocupado com outra coisa, como aquele padre de Calama, em África⁷¹, de quem fala Santo Agostinho no Livro 14 da Cidade de Deus, cap. 24, o qual, sempre que quisesse, se alienava de tal modo dos sentidos que se mantinha como se estivesse morto e que nada sentia quando o picavam ou beliscavam, nem sequer quando o queimavam. “*Qui quando ei placebat ad imitatas quasi lamentantis hominis voces, ita se auferebat a sensibus, et jacebat simillimus mortuo, ut non solum vellicantes atque pungentes minime sentiret, sed aliquando etiam igne ureretur admoto, sine ullo doloris sensu, nisi postmodum ex vulnere.*”⁷²

Além disso, é preciso notar que não é propriamente a má disposição da mão ou o movimento que a queimadura lhe causa, aquilo que faz com que a alma sinta dor. Antes é necessário que esse movimento se comunique ao cérebro, por meio de pequenos filamentos contidos nos nervos, como se estivessem dentro de tubos, e que se estendem

⁷⁰ «E quando a alma é afectada por causa de aflições corpóreas, descobre que a sua actividade de governo do corpo é impedida por um distúrbio no corpo, e a esta aflição se chama dor», in Santo Agostinho, *De Genesi ad litteram*, Liv. VII, cap. 19.

⁷¹ Calama é o antigo nome da cidade de Guelma na Argélia.

⁷² «Havia um homem que se alienava dos sentidos de tal modo, quando estava próximo de pessoas imitando a lamentação das vozes humanas, que se prostrava no chão como se de um homem morto se tratasse. Não só ele nada sentia quando lhe tocavam ou beliscavam, como mesmo, quando o queimavam com fogo, ele nenhuma dor sentia, excepto mais tarde, devido à ferida.» In Santo Agostinho, *De Civitate Dei*, Liv. XIV, cap. xxiv.

como finas cordas, desde o cérebro até à mão e às outras partes do corpo, sucedendo que não se poderá perturbar esses pequenos filamentos sem com isso perturbar também a parte do cérebro de onde retiram a sua origem⁷³. Eis porque, se alguma obstrução impedir que esses filamentos nervosos consigam comunicar o seu movimento ao cérebro, como acontece, por exemplo, na paralisia, isso pode fazer com que um homem veja cortada ou queimada a sua mão, sem que ele sinta dor. E, ao contrário, o que aliás parece ainda mais estranho, podemos sentir dor na mão sem que tenhamos mão, como acontece muito frequentemente àqueles que têm a mão cortada, porque os filamentos nervosos que se estendem desde a mão até ao cérebro, ao serem perturbados por qualquer congestão até ao cotovelo, onde os filamentos terminam quando se tem o braço aí cortado, podem estimular a parte do cérebro à qual estão ligados, da mesma maneira que o estimulariam se se estendessem até à mão, tal como a extremidade de uma corda pode ser perturbada do mesmo modo, seja quando é puxada pelo meio ou pela outra ponta. E é isso que causa que a alma sinta então a mesma dor que sentiria se tivesse mão, porque dirige a sua atenção para o lugar de onde costuma vir aquele movimento do cérebro, da mesma maneira que aquilo que vemos num espelho nos parece estar no lugar onde estaria se o estivéssemos a ver através de raios ópticos rectos [e não reflectidos], já que é a forma mais comum de ver os objectos.

E isso pode ajudar a compreender que é muito possível que uma alma separada de um corpo seja atormentada pelo fogo, ou do inferno ou do purgatório, e que ela sinta a mesma dor que se sente quando somos queimados, porque, mesmo quando estava no corpo, a dor da queimadura

⁷³ Cf. Descartes, *Le Monde*, Cap. XVIII *Traité de l'Homme*, AT XI, 142.

estava na alma e não propriamente no corpo, não sendo outra coisa senão um pensamento de tristeza que ela sentia por ocasião daquilo que se passava no corpo ao qual Deus a unira. Porque é que, então, não podemos conceber que a justiça de Deus possa ter disposto uma certa porção da matéria, relativamente a um espírito, de tal modo que o movimento dessa matéria seja a ocasião para esse espírito ter pensamentos aflitivos, isto é, aquilo que, na verdade, ocorre na nossa alma sempre que há dor corpórea?

Mas, regressando às ideias confusas, pensemos agora na ideia de peso que parece tão clara, mas não é menos confusa do que as outras a que acabámos de nos referir, pois as crianças, vendo as pedras e outras coisas semelhantes que caem assim que deixamos de as sustentar, daí formaram a ideia de uma coisa que cai, ideia natural e verdadeira, tal como de uma causa que provoca essa queda, o que também é verdadeiro. Mas como não viam nada senão a pedra, nem viam nada que a forçasse, concluíram mediante um juízo precipitado que aquilo que não podiam ver não existia e que, portanto, a pedra caía por si mesma, por um princípio interior que estava nela presente, sem que mais nada a puxasse para baixo. E foi a esta ideia confusa, nascida apenas do erro, que eles ligaram o nome de gravidade e de peso.

E aconteceu ainda que fizeram juízos muito diferentes a respeito de coisas que deveriam ter julgado da mesma maneira. Pois, tal como viram pedras que se movem para baixo em direcção à terra, viram palhas serem movidas em direcção ao âmbar e limalhas de ferro ou de aço moverem-se em direcção a ímanes. Elas teriam, portanto, tanta razão para colocar uma qualidade nas palhas ou no ferro para se dirigirem para o âmbar ou o íman, como colocaram nas pedras para justificar o seu movimento em relação ao chão

da terra. Contudo, preferiram não o fazer, antes colocaram uma qualidade no âmbar para atrair as palhas e outra no íman para atrair o ferro, às quais deram o nome de qualidades atractivas, como se não fosse também tão fácil colocar tais qualidades na terra para atrair os graves. Seja como for, essas qualidades atractivas nasceram simplesmente, tal como a gravidade, de um falso raciocínio que levou a acreditar ser necessário que o ferro atraísse o íman porque não se via nada que impelisse o íman para o ferro. Ainda que seja impossível conceber que um corpo possa atrair outro, se o corpo que o atrai não se mover e se o que é atraído não lhe estiver unido ou ligado por um qualquer elo.

Devemos ainda relacionar com estes juízos da nossa infância a ideia que representa as coisas duras ou pesadas como sendo mais materiais e mais sólidas do que as coisas ligeiras e menos densas, o que nos leva a crer que há mais matéria numa caixa cheia de ouro do que numa outra que estivesse apenas cheia de ar. Pois estas ideias derivam apenas do facto de termos julgado durante a nossa infância todas essas coisas exteriores por relação com as impressões que elas causaram nos nossos sentidos. Por isso, porque os corpos duros e pesados agiam mais vigorosamente sobre nós do que os corpos ligeiros e subtis, nós imaginámos que aqueles continham mais matéria, quando, na verdade, a razão que nos deveria permitir julgar sobre isso é a de que cada parte da matéria ocupa apenas o seu lugar e, portanto, um mesmo espaço será sempre preenchido por uma mesma quantidade de matéria.

De modo que um vaso com um pé cúbico não contém mais matéria quando está cheio de ouro do que quando está cheio de ar. E é mesmo verdade, num certo sentido, que es-

tando cheio de ar ele conterà mais matéria sólida, por uma razão cuja explicação seria aqui demasiado longa⁷⁴.

Podemos dizer que foi deste devaneio que nasceram todas as opiniões extravagantes daqueles que acreditaram que a nossa alma era, ou um ar muito subtil, composto de átomos, como disseram Demócrito e os epicuristas, ou um ar inflamado, como disseram os estóicos, ou ainda uma porção de luz celeste, segundo os antigos maniqueístas e mesmo Fludd⁷⁵, no nosso tempo, ou até um vento rarefeito como os socinianos⁷⁶. Pois todas estas pessoas não terão nunca acreditado que uma pedra, um pedaço de madeira ou lama fossem capazes de pensar e eis porque Cícero, ao mesmo tempo que pretendeu, como os estóicos, que a nossa alma fosse uma chama subtil, recusou, como um absurdo insuportável, imaginar que ela fosse feita de terra ou de um qualquer ar grosseiro: “*Quid enim, obsecro te, terra ne tibi aut hoc nebuloso aut caliginoso cælo, sata aut concreta esse videtur tanta*

⁷⁴ Dominique Descotes atribui esta reticência dos autores, em dar aqui uma explicação útil, a uma difícil compatibilidade entre as duas proposições, que convocam, por um lado, os *Princípios da Filosofia* de Descartes (I, 71 e II, 19), mas também, por outro, as experiências sobre o equilíbrio dos licores concebidas, na esteira de Huygens, por Pascal, em 1660-61. Para uma tentativa de explicação e mais detalhes, ver Descotes 2011, p. 218.

⁷⁵ Trata-se de uma referência ao filósofo e alquimista inglês Robert Fludd ou Robertus de Fluctibus (1574-1637), cujas posições esotéricas, mais mágicas que naturalistas, motivaram reacções críticas da parte de Marin Mersenne, nas suas *Quæstiones Celebres in Genesim* (1623), e de Pierre Gassendi, no seu *Examen Philosophiæ Fluddanæ* (1630).

⁷⁶ O socinianismo era um conjunto de crenças aceites pelos discípulos de Fausto Socino (1539-1604) e do seu tio, Lélío Socino (1525-1562), que propugnava uma doutrina antitrinitária, uma perspectiva heterodoxa sobre a predestinação e a onisciência divina e rejeitava, para além disso, a doutrina do pecado original.

vis memoria?”⁷⁷ Contudo, eles persuadiram-se que, ao subtlizar essa matéria, eles torná-la-iam menos material, menos grosseira e menos corpórea e que, finalmente, ela tornar-se-ia capaz de pensar, o que é também um devaneio ridículo da imaginação. Já que uma matéria não é mais subtil que uma outra senão quando dividida em mais partes pequenas e mais agitadas, ela torna-se, por um lado, menos resistente aos outros corpos e, por outro, insinua-se mais facilmente por entre os seus poros. Mas dividida ou não, agitada ou não, ela não é, nem menos material, nem menos corpórea, nem mais capaz de pensar. Sendo impossível imaginar que haja alguma relação do movimento ou da figura da matéria, subtil ou grosseira, com o pensamento e que uma matéria, que não poderia pensar enquanto estivesse em repouso, como a terra, ou num movimento moderado, como a água, possa conseguir conhecer-se a si mesma, se ela acabar por ser mais estimulada, ou por se ferver três ou quatro vezes mais.

Poderíamos alongar muito mais tudo isto, mas é suficiente para podermos perceber todas as outras ideias confusas que têm, quase todas, algumas causas similares àquelas que acabamos de apontar.

O único remédio para este inconveniente é desfazer-mo-nos dos preconceitos da nossa infância e de não acreditarmos em nada que não seja derivado da nossa razão, apenas porque assim pensámos outrora, mas antes porque assim julgamos agora. E, por isso, reconduzir-nos-emos às nossas ideias naturais, retendo das ideias confusas apenas aquilo que elas tiverem de claro, como, por exemplo, o facto de eu achar que o fogo é a causa da minha sensação de

⁷⁷ «Eu pergunto-te, pensas realmente que o poder da memória veio da terra ou que se condensou a partir do ar nebuloso e caliginoso?», in Cícero, *Tusculana*, I, xxv, 60.

calor ou que todas as coisas a que chamo pesadas são puxadas para baixo por uma qualquer causa, não determinando nada relativamente ao que possa estar no fogo que me causa aquela sensação, nem relativamente à causa que faz cair uma pedra em direcção à terra, senão quando tenha razões claras que me elucidem a esse respeito.

CAPÍTULO X

*Alguns exemplos dessas ideias confusas e obscuras,
retirados da moral.*

Relatámos no capítulo anterior vários exemplos dessas ideias confusas, as quais podemos também denominar falsas, pelas razões que já referimos; mas, porque todos eles foram retirados da física, não será inútil acrescentar-lhes mais alguns retirados da moral, sendo certo que as ideias falsas que se geram relativamente aos bens e aos males são infinitamente mais perigosas.

Que um homem tenha uma ideia falsa ou verdadeira, clara ou obscura, da gravidade, das qualidades sensíveis e das acções dos sentidos, ele não se torna por isso mais ou menos feliz. Que seja mais ou menos sábio, não se torna, nem mais homem de bem, nem mais malicioso. Seja qual for a opinião que tenhamos de todas essas coisas, elas não mudarão por nós. O seu ser é independente da nossa ciência e a conduta da nossa vida é independente do conhecimento do seu ser. Assim, é permitido a toda a gente remeter aquilo que delas possamos conhecer para a outra vida e confiar em geral a ordem do mundo à bondade e sapiência daquele que o governa.

Contudo, ninguém poderá abster-se de formar juízos sobre as coisas boas ou más, já que é por meio desses juízos que devemos conduzir a nossa vida, regular as nossas acções e tornar-nos felizes ou infelizes eternamente. E, como

as ideias falsas que fazemos acerca de todas as coisas são a fonte dos maus juízos que sobre elas recaem, seria infinitamente mais importante aplicarmo-nos a conhecê-las e a corrigi-las do que a reformar as falsas ideias que a precipitação dos nossos juízos ou os preconceitos da nossa infância nos fazem conceber acerca das coisas da natureza, e que são apenas o objecto de uma especulação estéril.

Para as descobrir todas, seria necessário escrever uma moral completa⁷⁸, mas temos aqui por único propósito o de apresentar alguns exemplos sobre a maneira como as formamos, associando ao mesmo tempo diferentes ideias, que não estão ligadas na verdade e a partir das quais compomos assim vãos fantasmas, atrás dos quais os homens correm e com os quais se alimentam miseravelmente ao longo de toda a sua vida.

O homem constata em si mesmo a ideia de felicidade e de infelicidade e esta ideia não é nem falsa nem confusa, enquanto permanecer geral. Ele tem também ideias de pequenez, de grandeza, de vileza e de excelência. Deseja a felicidade, foge da infelicidade, admira a excelência e despreza a vileza.

Mas a corrupção do pecado, que o separa de Deus, em quem unicamente poderá encontrar a sua verdadeira felicidade e, por conseguinte, a quem somente ele deveria ligar essa ideia, leva-o a ligá-la a uma infinidade de coisas, no amor das quais ele se precipitou para nelas encontrar a felicidade que havia perdido. Foi desse modo que formou uma infinidade de falsas e obscuras ideias, acreditando que todos os objectos do seu desejo seriam capazes de o tornar feliz e olhando para tudo aquilo que deles o privas-

⁷⁸ O que precisamente empreendera, com os *Essais de Morale* (1671-1678), Pierre Nicole que, assim parece, terá sido o autor deste capítulo. No mesmo sentido, Descotes 2011, p. 221.

sem como responsável pela sua infelicidade. Acabou mesmo por perder através do pecado a verdadeira grandeza e a verdadeira excelência, restando-lhe, para se poder amar, ver-se a si mesmo como um outro que ele, na verdade, não é, escondendo as suas misérias e a sua pobreza, contendo na sua ideia um grande número de coisas que dela estão inteiramente separadas e que servem para enfatuar e engrandecer essa ideia que dele se fez⁷⁹. Eis o resultado ordinário dessas ideias falsas.

A primeira e a principal inclinação da concupiscência está voltada para o prazer dos sentidos que nasce de certos objectos exteriores. E como a alma se apercebe que esse prazer tão desejado provém dessas coisas, ela imediatamente as associa à ideia de bem e à de mal, a tudo aquilo que delas a priva. Vendo depois que as riquezas e o poder humano são os meios comuns para se tornar senhora desses objectos da concupiscência, ela começa a olhá-los como grandes bens e, por conseguinte, julga felizes os ricos e poderosos que os possuem e infelizes, aqueles que deles são privados⁸⁰.

⁷⁹ Sobre o conteúdo e sentido desta passagem, comparar com o fragmento 138 (ed. Le Guern) das *Pensées* de Blaise Pascal in *Œuvres Complètes*, Tomo II, Édition présentée, établie et annotée par Michel Le Guern, «Bibliothèque de la Pléiade», Paris: NRF/ Gallimard, 2000, pp. 591-2.

⁸⁰ Este parágrafo parece ecoar o fragmento 474 (ed. Le Guern) das *Pensées* de Blaise Pascal, *op. cit.*, p. 751, que cita a *Primeira Epístola de S. João*, 2:16 «Tudo o que existe no mundo é concupiscência da carne ou concupiscência dos olhos ou soberba da vida' *Libido sentiendi, libido sciendi, libido dominandi*.» Segundo Clair & Girbal 1965, p. 383, ressoa ainda toda uma tradição augustinista que denuncia a condição humana depois do pecado original e que faz a condenação da concupiscência como uma das principais causas da miséria humana, que pode, por exemplo, ser encontrada na literatura dos pregadores franceses do século XVII, Jean-François Senault (*L'Homme criminel, ou la corruption de la nature par le péché*, 1644) ou Jacques-Bénigne Bossuet (*Traité de la Concupiscence*, publicado postumamente em 1731).

Ora, porque há uma certa excelência na felicidade, a alma nunca separa aquelas duas ideias e considera sempre como sendo grandes todos aqueles que ela considera serem felizes, e pequenos, os que ela estima pobres e infelizes. Eis a razão do desprezo que se tem pelos pobres e da estima que se tem pelos ricos. Estes juízos são tão injustos e falsos que São Tomás⁸¹ acredita que foi este olhar de estima e admiração relativamente aos ricos que foi tão severamente condenado pelo apóstolo Tiago, quando ele proibiu a atribuição de um lugar mais elevado aos ricos do que o dos pobres nas assembleias eclesiásticas. É que esta passagem, não podendo ser entendida à letra como uma proibição de atribuir certos deveres exteriores mais aos ricos do que aos pobres – na medida em que a ordem do mundo, que não é perturbada pela religião, permite estas preferências e que até mesmo os santos as praticaram –, parece dever entender-se como uma referência a essa preferência interior que nos faz ver os pobres como estando sob os pés dos ricos e os ricos como estando infinitamente acima dos pobres.

Mas, embora estas ideias e os juízos que daí nascem sejam falsos e insensatos, eles são contudo comuns a todos os homens que ainda não os corrigiram, na medida em que são produzidos pela concupiscência com que todos foram infectados. E decorre daí que não somente se formam essas ideias acerca dos ricos, mas é sabido que os outros têm para com eles os mesmos gestos de estima e admiração, de modo que consideramos o seu estado, não somente rodeado de toda a pompa e de todas as comodidades que se lhes associam, mas também de todos esses juízos favoráveis que se geram relativamente aos ricos, os quais são revelados

⁸¹ São Tomás de Aquino, *Summa Theologica*, II IIae, qu. LXIII, *De acceptione personarum*, art.ºs 2 e 3, que se refere à *Epístola de Tiago* 2: 1-9, onde se condena a “acepção de pessoas”.

pelos discursos quotidianos dos homens e pela sua própria experiência.

É precisamente esta visão, composta por todos os admiradores dos ricos e poderosos, que imaginamos rodearem o seu trono e considerá-los com íntimos sentimentos de temor, respeito e rebaixamento, que os ambiciosos idolatram, e para a qual trabalham toda a sua vida, expondo-se a tantos perigos.

E, para mostrar que é isso que eles buscam e adoram, basta considerar que, se não houvesse no mundo senão um homem que pensasse e que todos os outros com figura humana fossem apenas autómatos e que, para além disso, esse único homem dotado de razão, sabendo perfeitamente que todos esses autómatos, que lhe eram exteriormente semelhantes, eram inteiramente privados de razão e de pensamento, conhecesse contudo o segredo para os fazer mover por meio de uma certa engrenagem e para, assim, deles obter os serviços que normalmente conseguimos dos homens, podemos, então, perfeitamente acreditar que ele se divertiria algumas vezes com os vários movimentos que ele provocaria nesses autómatos. Mas certamente o seu prazer e a sua glória nunca ficariam dependentes do respeito exterior que ele os obrigaria a prestar-lhe; nem se deixaria nunca sentir adulado pelas suas reverências, fartando-se deles como quem se farta de marionetas. De modo que ele se contentaria em obter deles os serviços que fossem necessários, sem se preocupar em acumular um número de autómatos superior àquele que precisasse para o seu uso habitual.

Não são pois os simples efeitos exteriores da obediência dos homens, separados da intuição dos seus pensamentos, que são os objectos do desejo dos ambiciosos. Eles querem comandar homens e não autómatos, retirando o

seu prazer da percepção desses movimentos de medo, de estima e de admiração que despertam nos outros.

Isso permite ver que a ideia que os ocupa é também ela vã e tão pouco sólida como a daqueles a quem chamamos propriamente homens vãos, ou seja, aqueles que se alimentam dos louvores, aclamações, elogios, títulos e outras coisas dessa natureza. A única coisa que os distingue deles é a diferença dos movimentos e dos juízos que eles se comprazem em excitar. Pois, enquanto os homens vãos têm como fim excitar movimentos de amor e de estima pela sua sagesa, pela sua eloquência, seu espírito, seu talento, sua bondade, os ambiciosos querem excitar movimentos de terror, de respeito e de humilhação relativamente à sua grandiosidade e ideias conformes a esses juízos, pelos quais eles são vistos como terríveis, elevados e poderosos. Assim, tanto uns como outros colocam a sua felicidade nos pensamentos de outrem, embora uns escolham certos pensamentos e os outros pensamentos diferentes.

Não há nada tão vulgar como ver esses vãos fantasmas, compostos pelos falsos juízos dos homens, motivarem as maiores empresas e servirem de principal objecto a toda a conduta na vida dos homens.

Esse valor, tão estimado no mundo, que faz com que alguns que se fazem passar por bravos se precipitem sem medo contra os maiores perigos, é muitas vezes apenas um efeito da aplicação do seu espírito a essas imagens vazias e ocas que o preenchem. Poucas pessoas desprezam seriamente a vida e aqueles que parecem defrontar a morte com tanto arrojo num fosso ou numa batalha, tremem como os outros, e por vezes até mais do que os outros, quando ela os ataca no seu leito⁸². Mas o que produz a magnanimidade

⁸² Descotes 2011, p. 225, sugere que esta passagem se inspire numa outra de Montaigne. Cf. *Essais, op. cit.*, Tomo II, cap. I, «De l'inconstance de nos actions», p. 19.

que eles transparecem em algumas ocasiões é, por um lado, a chacota que eles observam ser votada aos cobardes e, por outro, os louvores que eles vêem serem prestados aos valerosos. É esse duplo fantasma que lhes ocupa o espírito e os desvia da consideração dos perigos e da morte.

É por esta razão que os que estão mais sujeitos a crer que os outros homens os observam, e portanto mais preocupados com a visão de tais juízos, são mais valentes e mais generosos. É por isso que os capitães têm normalmente mais coragem do que os soldados, e os cavalheiros mais do que aqueles que o não são, pois que, tendo mais honras a perder e a adquirir, são mais vivamente tocados por elas. Os mesmos trabalhos, dizia um grande capitão, não são igualmente penosos para um general do exército e para um soldado, pois um general está sustentado nos juízos de todo o exército que nele tem os olhos postos, enquanto um soldado não tem nada que o sustente, para além da esperança numa pequena recompensa e numa baixa reputação de bom soldado, a qual não se estende, muitas vezes, para além da sua companhia.

A que se propõem essas pessoas que edificam casas soberbas muito acima da sua condição e da sua fortuna? Não será meramente o conforto que eles aí procuram. Essa magnificência excessiva até o prejudica mais do que lhe serve. É também evidente que não se dariam a tal trabalho se estivessem sós no mundo, não mais do que fariam se acreditassem que todos os que vissem as suas casas tivessem para com eles apenas sentimentos de desprezo. É portanto para os outros homens que eles trabalham e para os homens que lhes dão aprovação. Eles imaginam que todos aqueles que verão o seu palácio terão sentimentos de respeito e admiração para o senhor dessa casa. E assim eles

concebem-se a si mesmos no centro do seu palácio rodeados de um grupo de pessoas que os observam de baixo para cima e os julgam grandes, poderosos, felizes e magníficos. E é para essa ideia, que os preenche, que eles fazem todas essas despesas e se dão a esses trabalhos.

Porque se acha que os coches são carregados com tantos lacaios? Não é pelo serviço que daí se possa retirar, sendo certo que incomodam mais do que servem, mas para excitar, ao passarem por aqueles que os observam, a ideia que se trata de alguém de grande condição que está a passar. E a especulação dessa ideia, que eles imaginam que nelas será formada com a visão dos coches, satisfaz a vaidade daqueles a quem estes pertencem⁸³.

O que torna, pelo contrário, a solidão entediante para a maior parte das pessoas é que, ao separá-las da vista dos homens, ela os separa também dos seus juízos e dos seus pensamentos. Assim, o seu coração permanece vazio e esfomeado, privado que está do alimento ordinário e não encontrando em si mesmo nada que o preencha. E é por isso que os filósofos pagãos julgaram a vida dos solitários tão insuportável que não receram dizer que o seu sábio não queria possuir todos os bens do corpo e do espírito, na condição de viver sempre só e de não comunicar a sua felicidade a ninguém. Apenas a religião cristã conseguiu tornar a solidão agradável, porque, ao conseguir levar os homens a desprezar essas vãs ideias, ela dá-lhes ao mesmo tempo outros objectos, mais capazes de ocupar o espírito e mais dignos de preencher o coração em relação aos quais não necessitam da perspectiva nem do comércio dos homens.

Mas é preciso notar que o amor dos homens não visa propriamente conhecer os pensamentos e os sentimentos

⁸³ Cf. frag. 82 (ed. Le Guern) das *Pensées* de Pascal, pp. 567-8.

dos outros, antes se serve deles somente para engrandecer e enaltecer a ideia que os homens têm de si mesmos, juntando-lhes e incorporando neles todas essas ideias estranhas e imaginando, através de uma grosseira ilusão, que são realmente maiores por estarem a viver numa grande casa e por haver mais gente a admirá-los, apesar de todas essas coisas estarem fora deles. Sendo todos esses pensamentos dos outros homens e nada preenchendo em si mesmos, deixam os homens tão pobres e miseráveis quanto eram anteriormente.

Podemos descobrir a partir daí o que torna para os homens agradáveis muitas coisas que, em si mesmas, parecem não ter nada que seja capaz de os divertir ou de os satisfazer. Pois a razão do prazer que ali colhem está no facto de representarem para si mesmos a ideia dessas coisas como sendo maiores do que são normalmente, por uma qualquer vã circunstância que se lhes associa.

Apraz-nos falar dos perigos em que incorremos, porque se forma, sobre tais acidentes, uma ideia que nos representa, ou como prudentes, ou como particularmente favorecidos por Deus. Gostamos de falar das doenças das quais ficámos curados, porque criamos para nós a ideia de que temos muita força para resistir aos grandes males.

Queremos levar vantagem em todas as coisas e até mesmo nos jogos de sorte, onde não pode haver qualquer particular talento, mesmo quando não se joga para obter qualquer ganho, porque se liga a nós mesmos a ideia de sermos felizes. Parece que a fortuna nos escolheu e que ela nos favoreceu como se premiasse algum mérito nosso. Concebemos mesmo essa pretensa felicidade como uma qualidade permanente que dá direito a esperar o mesmo sucesso no futuro. E eis por que há aqueles que os jogadores escolhem e com os quais preferem ligar-se em detrimento

de outros. O que é completamente ridículo, visto que é bem possível dizer que um homem foi feliz até um determinado momento e que, no momento seguinte, não existe nenhuma maior probabilidade de ele o ser relativamente aos que foram mais infelizes.

Assim, o espírito daqueles que amam apenas o mundo não tem por objecto senão esses vãos fantasmas que o divertem e o ocupam miseravelmente. E aqueles que passam por ser os mais sábios também se alimentam, tal como os outros, de ilusões e de sonhos. Apenas aqueles que apostam a sua vida e as suas acções nas coisas eternas podem considerar-se como tendo um objecto sólido, real e subsistente, sendo verdade, relativamente aos demais, que amam a vaidade e o nada e que correm atrás da falsidade e da mentira.

CAPÍTULO XI

Sobre uma outra causa que gera confusão nos nossos pensamentos e nos nossos discursos, que é o facto de os ligarmos a palavras.

Já dissemos que a necessidade que temos de usar sinais exteriores para nos fazermos entender faz com que associemos de tal modo as nossas ideias às palavras que, muitas vezes, tomamos mais em consideração as palavras do que as próprias coisas. Ora, esta é uma das causas mais usuais da confusão nos nossos pensamentos e discursos.

Pois é preciso notar que, apesar de os homens terem muitas vezes ideias diferentes sobre as mesmas coisas, eles recorrem, contudo, às mesmas palavras para as exprimir, tal como a ideia que um filósofo pagão tem da virtude é diferente da que um teólogo tem e, não obstante, cada um exprime a sua ideia com essa mesma palavra: virtude.

Além disso, os mesmos homens em diferentes idades consideram as mesmas coisas de maneiras muito diferentes e, todavia, sempre reuniram todas essas ideias sob um mesmo nome. O que faz com que, ao pronunciarmos essa palavra, ou ao ouvir pronunciá-la, nos baralheemos facilmente, tomando-a, ora segundo uma ideia, ora segundo outra. Por exemplo, tendo o homem reconhecido que tinha em si alguma coisa, fosse ela qual fosse, que faz com que se nutra e que cresça, chamou a isso “alma”. E estendeu esta ideia àquilo que há de semelhante, não só nos animais, mas até mesmo nas plantas. E tendo visto ainda que pensava,

denominou também, com esse nome de “alma”, aquilo que nele era o princípio do pensamento⁸⁴. Daí tendo decorrido que, através dessa semelhança de nome, ele tomou como sendo a mesma coisa aquilo que pensava e aquilo que faz com que o corpo se nutra e cresça. Da mesma forma, se estendeu igualmente a palavra “vida” àquilo que é a causa das operações dos animais e àquilo que nos faz pensar, que, na realidade, são coisas completamente diferentes.

Há, também, muitos equívocos relativamente às palavras “sentidos” e “sensações”, mesmo quando são apenas tomadas por qualquer um dos cinco sentidos corpóreos. Pois passa-se normalmente, em nós, três coisas quando usamos os nossos sentidos, como por exemplo quando vemos alguma coisa. A primeira: é que ocorrem certos movimentos nos órgãos corpóreos, nomeadamente, o olho e o cérebro. A segunda: é que esses movimentos dão ocasião à nossa alma para conceber alguma coisa, tal como quando, no seguimento do movimento que se produz no nosso olho, pela reflexão da luz nas gotas de chuva diante do sol, ela forma as ideias de vermelho, azul e alaranjado. A terceira: é o juízo que fazemos sobre aquilo que vemos, como sobre o arco-íris, ao qual atribuímos aquelas cores e que concebemos como tendo um certo tamanho, uma certa figura e estar a uma certa distância. A primeira destas coisas situa-se unicamente no nosso corpo. As outras duas estão somente na nossa alma, ainda que por ocasião daquilo que se passa no nosso corpo. E, no entanto, compreendemos as três, ainda que sejam tão diferentes, sob os mesmos nomes, “sentido” e “sensação”, ou como “vista”, “ouvido”, etc. Pois, quando dizemos que o olho vê, que a orelha ouve,

⁸⁴ Os autores da *Lógica* parecem criticar aqui a confusão entre alma vegetativa e alma intelectual, inspirando-se, provavelmente, das “Quintas respostas” de Descartes às Objecções feitas por Gassendi às *Meditações de Filosofia Primeira*. Cf. AT VII, 356.

isto apenas pode entender-se consoante o movimento do órgão corpóreo, sendo, porém, claro que o olho não tem qualquer percepção dos objectos que o afectam e que não é ele que julga a seu respeito. Dizemos, pelo contrário, que não vimos alguém que apareceu à nossa frente e que, não obstante ter estado ali mesmo diante dos nossos olhos, não lhe prestámos atenção⁸⁵. Tomamos então a palavra “ver” como o pensamento que se forma na nossa alma de seguida ao que se passa no nosso olho e no nosso cérebro. E segundo esta significação da palavra “ver”, é a alma e não o corpo que vê, como, aliás, o defende Platão e, inspirando-se nele, Cícero também, que o afirma nestas palavras: “*Nos enim ne nunc quidem oculis cernimus ea quæ videmus. Neque enim est ullus sensus in corpore. Viæ quasi quædam sunt ad oculos, ad aures, ad nares a sede animi perforatæ, itaque integris et oculis et auribus, nec videmus, nec audimus; ut facile intelligi possit, animum et videre et audire, non eas partes quæ quasi fenestræ sunt animi.*”⁸⁶ Tomamos, então, as palavras, “sentido”, “vista”, “ouvido”, etc., como a última daquelas três coisas, ou seja, como os juízos que a nossa alma faz no seguimento das

⁸⁵ Na edição de 1683, a fórmula francesa usada foi “... n’y avons pas fait reflexion”, porém, na primeira edição de 1662 estava escrito “... n’y avons pas fait attention”, o que permite a tradução mais natural por “... não lhe prestámos atenção”. Cf. também Clair & Girbal 1965, p. 84.

⁸⁶ Trata-se de uma citação (não exacta) das *Discussões Tuscúlanas*, Livro I, XX, 46: «*Nem sequer distinguimos agora as coisas que vemos com os nossos olhos. Pois não há percepção no corpo, mas antes, como ensinam não só os filósofos naturais mas também os peritos médicos que obtiveram disso provas claras, existem, digamos assim, como que aberturas que fazem a passagem entre a sede da alma e o olho, o ouvido e o nariz. Contudo, frequentemente, sentimo-nos como que impedidos devido a uma absorção no pensamento ou até a uma qualquer força mórbida, e apesar de os nossos olhos e ouvidos estarem abertos e ílesos, nós não vemos nem ouvimos. Por isso é fácil de entender que é a alma que vê e que ouve e não as partes em nós que servem de janelas para a alma.*» A referência platónica a que aludem os autores da *Lógica* parece ser o diálogo platónico *Teeteto*, 184b-187b, no momento em que Sócrates e Teodoro discutem sobre a percepção sensível.

percepções que ela teve por ocasião daquilo que se passou nos órgãos corpóreos, sempre que dizemos que os nossos sentidos se enganam. Como, por exemplo, quando eles vêem na água uma vara curvada ou quando o sol nos parece ter apenas dois pés de diâmetro. Pois, é certo que não pode haver qualquer erro nem falsidade, nem em todas as coisas que se passam no órgão corpóreo, nem na simples percepção da nossa alma, que é apenas uma mera apreensão. Pelo contrário, todo o erro procede apenas do facto de julgarmos mal, concluindo, por exemplo, que o sol tem apenas dois pés de diâmetro, na medida em que a enorme distância relativamente a nós faz com que se forme no fundo do olho uma imagem que tem o mesmo tamanho que teria a de um objecto realmente com dois pés e que se situasse a uma distância mais proporcional relativamente à nossa maneira de ver normalmente. Mas como, desde a infância nos habituámos a fazer tal juízo, este produz-se imediatamente no momento em que vemos o sol, sem recurso a qualquer reflexão, atribuindo-o assim à vista e dizendo que vemos os objectos pequenos e grandes, consoante estejam mais próximos ou mais afastados relativamente a nós, embora, na verdade, seja o espírito e não o nosso olho que julga sobre a pequenez ou grandeza dos objectos.

Todas as línguas estão cheias de uma infinidade de palavras semelhantes que, não obstante terem um mesmo som, são sinais de ideias inteiramente diferentes.

Mas é preciso notar que quando um nome equívoco significa duas coisas, que não têm qualquer relação entre si e relativamente às quais os homens nunca se confundiram nos seus pensamentos, é quase impossível haver algum engano e que tais nomes sejam causa de qualquer erro. Tal como não nos enganaremos, se tivermos um pouco de senso comum, pelo equívoco da palavra “carneiro”, que sig-

nifica uma animal e um signo do zodíaco. Pelo contrário, quando o equívoco provém do próprio erro dos homens, torna-se mais difícil o desengano, como, por exemplo, relativamente à palavra “alma”, pois supõe-se que aqueles que se serviram dessas palavras previamente entenderam bem o seu sentido. Por esse motivo, contentamo-nos frequentemente em pronunciar tais palavras, sem nunca inquirir se a ideia que delas temos é clara e distinta. E até atribuímos àquilo que nomeamos com a mesma palavra o que se aplica apenas a ideias de coisas incompatíveis, sem nos apercebermos que isso decorre do facto de termos confundido duas coisas diferentes sob a mesma denominação.

CAPÍTULO XII

*Do remédio para a confusão que nasce nos nossos pensamentos
e nos nossos discursos da confusão das palavras;
onde se fala da necessidade e da utilidade de definir os nomes de que
nos servimos
e da diferença entre a definição das coisas e a definição dos nomes.*

A melhor maneira de evitar a confusão nas palavras que podemos encontrar nas línguas vulgares é criar uma língua nova e novas palavras, que estejam ligadas apenas às ideias que pretendemos representar⁸⁷. Mas para isso não é necessário fazer novos sons, visto que podemos servir-nos dos que estão já em uso, considerando-os como se eles não tivessem qualquer significação, de modo a dar-lhes a que pretendemos que tenham, designando, com outras palavras simples e que não sejam equívocas, a ideia à qual pretendemos aplicá-las. Porque, se eu quiser provar que a nossa alma é imortal, a palavra alma, sendo equívoca, como aliás já o mostrámos, fará surgir facilmente alguma confusão naquilo que tenho para dizer. De modo que, para o evitar, tomarei a palavra alma como se fosse um som que não tivesse ainda um sentido e aplicá-la-ei unicamente àquilo que em nós é

⁸⁷ Segundo Dominique Descotes (2011, p. 232), poderá haver aqui, implícita, uma referência a um projecto de língua universal por um certo Des Vallées, a quem o escritor Charles Sorel (1602?-1674), na sua obra *De La Perfection de l'Homme* (Paris: R. de Nain, p. 346), atribuiu a invenção de uma “língua matriz”.

o princípio do pensamento, dizendo: “chamo alma àquilo que em nós é o princípio do pensamento”.

É aquilo a que se chama definição do nome, *definitio nominis*, de que os geómetras se servem⁸⁸ tão utilmente e que é preciso distinguir devidamente da definição da coisa, *definitio rei*⁸⁹.

Pois, na definição da coisa, como por exemplo na seguinte, “O homem é um animal racional”, ou nesta, “o tempo é a medida do movimento”, mantemos no termo definido, como “homem” ou “tempo”, a sua ideia normal, na qual pretendemos estarem contidas outras ideias, tal como “animal racional” ou “medida do movimento”. Enquanto, na definição do nome, como já dissemos, se considera apenas o som para depois o determinar como sinal de uma ideia que designamos com outras palavras.

É preciso também ter o cuidado de não confundir a definição de nome, de que falamos aqui, com uma outra de que falam alguns filósofos, que entendem, com essa mesma expressão, a explicação sobre o que significa uma palavra no seu uso corrente, numa determinada língua, ou segundo a sua etimologia. Sobre isso poderemos falar noutro lugar. Mas aqui consideramos, pelo contrário, apenas o uso particular no qual deve ser tomada, segundo aquele que define essa palavra, com o objectivo de melhor conceber o seu pensamento, sem que tenha necessidade de indagar se os outros tomam tal palavra nesse mesmo sentido⁹⁰.

⁸⁸ Nomeadamente, Blaise Pascal que, logo na primeira secção de *De l'esprit géométrique*, se refere explicitamente a estas “definições de nome”. Cf. Pascal, *Œuvres complètes*, Tome II, *op. cit.*, pp. 155-157.

⁸⁹ Sobre a definição, ver Aristóteles, *Analytica Posteriora*, Liv. II, cap. VII, 92b26-34 e cap. IX, 93b22-28.

⁹⁰ A inspiração de Arnauld, que terá tido acesso ao opúsculo *De l'esprit géométrique*, continua neste parágrafo a ser pascaliana. É que segundo a distinção clássica, decorrente de Aristóteles, a “definição de nome” não

E daí se segue: 1. Que as definições de nomes são arbitrárias e que as definições das coisas não o são. Pois é-me permitido, para cada som – sendo este indiferente, por natureza e em si mesmo, para significar todo o tipo de ideias –, fazer um uso particular, desde que advirta os outros e determine que esse som significa precisamente uma determinada coisa, sem mistura de nenhuma outra. Mas tudo se passa de forma diferente no que diz respeito à definição das coisas. Pois não depende da vontade dos homens que as ideias compreendam aquilo que eles desejariam que elas compreendessem. De modo que, se, ao querer defini-las, atribuímos a essas ideias alguma coisa que elas não contêm, cairemos necessariamente no erro.

Assim, para dar um exemplo de uma e da outra: se, privando a palavra “paralelogramo” de toda a significação, eu estipular que ele significa triângulo, não cometerei nenhum erro, desde que o tome apenas nesse sentido. Poderei, então, dizer que um paralelogramo tem três ângulos iguais a dois ângulos rectos. Mas se mantiver a sua significação normal e a sua ideia, que corresponde a uma figura cujos lados são paralelos, e continuar a dizer que o paralelogramo é uma figura de três linhas, ela será falsa, na medida em que se trata de uma definição de coisa e que é impossível que uma figura de três linhas tenha os seus lados paralelos.

se limita a designar – como na posição de Pascal – mas também a explicar o carácter do *definiendum*. Veja-se, por exemplo, a posição do filósofo português Pedro da Fonseca nas suas *Institutionum dialecticarum libri octo*, Lib. V, cap. i. “Quid sit definitio” e cap. ii. “De definitione, quæ vocatur Quid nominis”, Coimbra: João Barreiro, 1574, pp. 185 e ss.

Ver também a nota de Descotes 2011, pp. 234-5 que recorda ainda que Blaise Pascal havia já, de alguma maneira, feito a distinção entre “definição de nome” e “definição de coisa” numa carta escrita em 1648, a propósito da polémica do vácuo, a Le Pailleur. Cf. Pascal, *Œuvres complètes*, Tome I, *op. cit.*, pp. 399-400.

Segue-se, em segundo lugar, que as definições de nomes não podem ser contestadas, pelo simples facto de que são arbitrárias. Pois não podeis negar que um homem tenha dado, a um som, a significação que ele diz ter-lhe dado, nem que ele não tenha tal significado, no uso que dele faz esse homem, tendo-nos ele anteriormente advertido disso mesmo. Porém, para as definições de coisas, temos muitas vezes o direito de as contestar, já que elas podem ser falsas, como acabámos de mostrar.

Segue-se, em terceiro lugar, que toda a definição de nome, não podendo ser contestada, pode ser tomada por princípio, enquanto as definições de coisas não podem, de maneira nenhuma, ser tomadas como tal, sendo verdadeiras proposições que podem ser negadas por todos aqueles que nelas encontrem alguma obscuridade. Por conseguinte, elas precisam de ser demonstradas, tal como outras proposições, e não devem ser presumidas, a menos que sejam tão claras como os axiomas.

Contudo, aquilo que acabo de dizer sobre o facto de a definição de nome poder ser tomada como princípio precisa de uma explicação. Pois, isso apenas é verdade porque não devemos contestar que a ideia designada possa ser chamada pelo nome que lhe atribuíram. Mas também nada deve ser concluído a favor dessa ideia, nem acreditar que pelo facto de se lhe ter atribuído um nome ela signifique algo de real. Pois, por exemplo, eu posso definir a palavra “quimera”, dizendo que “Chamo quimera àquilo que implica contradição”. No entanto, daí não se seguirá que a quimera seja alguma coisa. Da mesma forma, se um filósofo me diz “Chamo gravidade ao princípio interior que faz com que uma pedra caia sem que nada a empurre”, eu não contestarei tal definição, pelo contrário, até a receberei de bom grado, porque ela permite-me entender aquilo que

esse filósofo quer dizer. Mas contestarei que aquilo que ele entende por gravidade seja alguma coisa de real, porque não existe tal princípio nas pedras.

Eu quis explicar isto de forma um pouco desenvolvida porque se cometem dois grandes abusos a este propósito na filosofia comum. O primeiro é confundir a definição de coisa com a definição de nome e atribuir à primeira aquilo que apenas convém à segunda. Pois, tendo criado imaginativamente cem definições, não de nome mas de coisa, sendo elas bem falsas e não explicando nada sobre a verdadeira natureza das coisas, eles querem depois que se considere tais definições como princípios que ninguém poderá contradizer. E, quando alguém os contesta, pois elas são muito contestáveis, eles sustentam que não têm o mérito de poder discutir com eles.

O segundo abuso acontece quando, não se servindo quase nunca de definições de nomes, para lhes retirar a obscuridade ou os ligar a certas ideias designadas claramente, eles os deixam ficar numa confusão. Daí decorre que a maior parte das suas discussões são somente discussões de palavras. E, para além disso, eles recorrem ao que é claro e verdadeiro nas ideias confusas para sustentar aquilo que elas têm de obscuro e de falso, o que se reconheceria facilmente se se tivessem definido os nomes. Assim, os filósofos crêem normalmente que a coisa mais clara do mundo é o fogo ser quente e uma pedra ser pesada e que, portanto, seria uma insanidade negá-lo. E, com efeito, persuadirão disso toda a gente, enquanto não se tiverem definido os nomes. Mas, ao defini-los, facilmente se descobrirá se é claro ou obscuro aquilo que lhes será contestado. Pois é preciso perguntar-lhes o que entendem com as palavras “quente” e “pesado”. Se eles responderem que, por “quente”, entendem somente aquilo que é próprio para causar em nós

a sensação de calor e, por “pesado”, aquilo que cai em direcção ao chão se não estiver sustentado por outra coisa, então terão toda a razão em dizer que é preciso ser insensato para negar que o fogo seja quente e que uma pedra seja pesada. Mas se entenderem por “quente” aquilo que em si tem uma qualidade semelhante àquela que imaginamos, quando sentimos o calor, e por “pesado” aquilo que tem em si um princípio interior que impele a coisa para o centro, sem ser atraído por o que quer que seja, então será fácil mostrar-lhes que não se lhes está a contestar uma coisa clara, mas bem obscura, para não dizer muito falsa, quando se lhes nega que, nesse sentido, o fogo seja quente ou que uma pedra seja pesada. Porque é suficientemente claro que o fogo nos provoca a sensação de calor pela impressão que ele exerce no nosso corpo. Mas não é nada claro que o fogo tenha algo nele que seja semelhante àquilo que sentimos quando estamos próximos do fogo. Do mesmo modo, é bastante claro que uma pedra desce para o chão quando a largamos, mas não o é, quando se diz que ela cai por si mesma, sem que nada a puxe para baixo.

Eis, pois, a grande utilidade da definição de nomes. Tornar compreensível, de forma clara, aquilo de que se trata, a fim de evitar uma discussão inútil sobre as palavras, que um entende de uma maneira e outro de outra, como acontece frequentemente, mesmo nas conversas comuns.

Mas para além desta utilidade, há ainda uma outra. É que, muitas vezes, só pode ter-se uma ideia distinta de uma coisa, empregando muitas palavras para a designar. Ora seria inoportuno, sobretudo nos livros científicos, repetir sempre essa grande sequência de palavras. Pelo que, depois de fazer compreender a coisa através dessas palavras todas, se ligue a uma única palavra a ideia que se concebeu, a qual, por esse meio, toma o lugar de todas as outras.

Assim, tendo compreendido que há números que são divisíveis em duas partes iguais, para evitar repetir muitas vezes esses termos, dá-se um nome a essa propriedade, dizendo “chamo número par a todo o número que seja divisível por duas partes iguais”⁹¹. Isto permite ver que, todas as vezes que nos servimos da palavra que definimos, é preciso substituir mentalmente a definição pelo definido e ter esta definição tão presente que, assim que se nomeia, por exemplo, o número par, se entenda precisamente que é o número que se divide por duas partes iguais. E, também, que estas duas coisas estão de tal modo ligadas e inseparáveis no pensamento que, assim que o pensamento exprime uma, o espírito lhe liga imediatamente a outra. Pois aqueles que definem os termos, como os geómetras que o fazem com tanto cuidado, apenas o fazem para abreviar o discurso, que se tornaria tão aborrecido com tão frequentes circunlocuções. “*Ne assidue circumloquendo moras faciamus*”⁹², como diz Santo Agostinho. Mas eles não o fazem para abreviar as ideias das coisas sobre as quais discorrem; porque, segundo pretendem, o espírito suprirá com a definição completa os termos curtos, que eles empregam apenas para evitar o embaraço que a multiplicidade de palavras provocaria.

⁹¹ Trata-se da Definição 6 do Livro VII dos *Elementos* de Euclides.

⁹² «Fazemos um trabalho enfadonho por circunlocução.» In Agostinho, *De Genesi ad litteram*, Liv. XII, 7, 16. Diga-se, contudo, que a citação foi completamente descontextualizada.

CAPÍTULO XIII

Observações importantes a propósito da definição dos nomes.

Depois de ter explicado o que são as definições dos nomes e quão úteis e necessárias elas são, é importante fazer algumas observações sobre a maneira de nos servirmos delas, sem disso abusar.

A primeira consiste em dizer que não se deve querer definir todas as palavras, porque isso muitas vezes seria inútil e porque isso é até impossível de fazer⁹³. Digo que será muitas vezes inútil definir certas palavras, pois, quando a ideia que os homens têm de qualquer coisa é distinta e quando todos aqueles que conhecem uma determinada língua concebem a mesma ideia sempre que ouvem uma palavra, então será inútil defini-la, visto que se atingiu o propósito da definição, ou seja, que a palavra fique ligada a uma ideia clara e distinta. É o que ocorre nas coisas muito simples, em relação às quais todos os homens têm naturalmente a mesma ideia, de maneira que as palavras pelas quais as referimos são compreendidas do mesmo modo por todos aqueles que delas se servem. Ou então, se lhes misturam por vezes alguma coisa de mais obscuro, aquilo que é o foco da sua atenção será, todavia, aquilo que elas tiverem de mais claro. Assim, aqueles que delas se servirem apenas para assinalar a ideia clara não terão motivo

⁹³ Cf. Pascal, *Œuvres Complètes*, *op. cit.*, Tomo II, *De l'Esprit Géométrique*, I, §9, pp. 161-2.

para reçar não serem compreendidos. Tais são as palavras “ser”, “pensamento”, “extensão”, “igualdade”, “duração”, “tempo” e outras semelhantes. Pois, ainda que alguns obscureçam a ideia de tempo com diversas proposições que sobre ela formam, e às quais chamam definições, como por exemplo que o tempo é a medida do movimento segundo a anterioridade e a posterioridade, a verdade é que eles próprios se não detêm nessa definição, quando decidem falar do tempo. E não concebem outra coisa para além daquilo que naturalmente já todos os outros concebem. E, assim, tanto os sábios como os ignorantes compreendem a mesma coisa, e até com a mesma facilidade, quando se diz que um cavalo leva menos tempo a percorrer uma légua do que uma tartaruga.

Acrescento ainda que seria impossível definir todas as palavras. Pois, para definir uma palavra, temos necessariamente de recorrer a outras que designem a ideia à qual queremos ligar essa palavra. E, se quiséssemos também definir as palavras das quais nos tínhamos servido para a explicação da outra palavra, teríamos ainda a necessidade de recorrer a outras e assim sucessivamente até ao infinito. É preciso então, necessariamente, parar em termos primitivos que não precisamos de definir⁹⁴. Seria, aliás, um tão grande defeito querer definir demasiado quanto o é não definir suficientemente, pois, de uma maneira ou de outra, cairemos na confusão que pretendemos evitar.

A segunda observação é: que não se deve mudar as definições já aceites quando se não tem qualquer motivo para as rever, pois é sempre mais fácil dar a entender uma palavra quando o uso, já aceite, pelo menos entre os homens de ciência, foi associado a uma ideia do que quando é preciso associar-lhe alguma nova e desligá-la de uma outra

⁹⁴ Cf. *ibid.*, pp. 162-3.

ideia qualquer, à qual nos habituámos a ligá-la. Eis por que seria um erro mudar as definições já aceites pelos matemáticos, a não ser que houvesse alguma que fosse confusa e cuja ideia não estivesse claramente designada, como talvez seja o caso do ângulo ou da proporção em Euclides.

A terceira observação é: que, quando se é obrigado a definir uma palavra, devemos, tanto quanto possível, conformar-nos com o seu uso, não dando às palavras sentidos totalmente afastados daqueles que eles já têm e que poderiam até ser contrários à sua etimologia. Como quem, por exemplo, chamasse ao paralelogramo uma figura limitada por três linhas. Mas devemos, em geral, contentar-nos com apenas um dos sentidos de uma palavra que tenha dois, privando-a do outro. É o caso do calor que significa, no uso ordinário, tanto a sensação que nós temos, como uma qualidade que imaginamos existir no fogo semelhante àquilo que sentimos. Para evitar esta ambiguidade, posso servir-me do termo “calor”, aplicando-o apenas a uma das ideias e desligando-o da outra, como quando digo que chamo calor à sensação que tenho quando me aproximo do fogo, dando à causa dessa sensação, ou um nome completamente diferente, como por exemplo, “ardor”, ou o mesmo termo mas com um qualquer suplemento que o determine e que o distinga do calor tomado como sensação, como por exemplo, “calor virtual”.

A razão desta observação é que, tendo os homens ligado uma vez uma ideia a uma palavra, dela não se desfazem facilmente. E, como a ideia antiga regressa sempre, isso faz com que esqueçam facilmente a nova ideia que quiserdes dar-lhe ao definir o termo. De modo que seria mais fácil habituá-los a uma palavra que não significasse nada, como quem dissesse “chamo ‘bara’ a uma figura limitada por três linhas”, do que habituá-los a privar a palavra “para-

lelogramo” da ideia de uma figura em que os lados opostos são paralelos, para fazer com que passasse a significar uma figura cujos lados não pudessem ser paralelos.

É um defeito no qual caíram todos os químicos [alquimistas], que se divertiram a mudar os nomes da maior parte das coisas de que falam, sem qualquer utilidade, e de lhes dar nomes que até já significam outras coisas, que não têm qualquer relação com as novas ideias às quais os ligam. O que dá inclusive oportunidade a alguns de elaborar raciocínios ridículos, como por exemplo, o de uma pessoa que, ao pensar que a peste era um mal saturnino, pretendia ter curado os pestíferos, pendurando-lhes ao pescoço um pedaço de chumbo, a que os químicos chamam Saturno, e sobre o qual gravou, num sábado, a que também se dá o nome de Saturno⁹⁵, a figura de que os astrólogos se servem para assinalar aquele planeta. Como se relações arbitrárias e sem razão entre o chumbo e o planeta Saturno ou entre este planeta e o dia de sábado e, ainda, o pequeno símbolo com o qual ele é designado, pudessem ter efeitos reais e curar efectivamente doenças.

Mas o que há de mais insuportável nesta linguagem dos químicos é a profanação que fazem dos mais sagrados mistérios da religião, para servir de véu aos seus pretensos segredos. Há mesmo quem tenha atingido um tal ponto de impiedade em que chegaram a aplicar aquilo que a Sagrada Escritura dizia dos verdadeiros cristãos – isto é, que eles são a raça escolhida, o sacerdócio real, a nação santa, o povo que Deus elegeu e que convocou das trevas para a sua

⁹⁵ Se em francês a palavra “samedi”, tal como o “sábado” português, está etimologicamente ligada à tradição hebraica do *shabat* (שבת), dia do descanso, noutras línguas (no inglês, por exemplo, com o seu “saturday”) a etimologia alude à tradição romana em que lhe chamavam “*dies saturni*”, o dia de Saturno.

admirável luz — à quimérica Confraria dos Rosacruzianos, que são, segundo eles próprios reclamam, sábios que atingiram a bem-aventurada imortalidade, por descobrirem o meio de fixar a alma no seu corpo através da pedra filosofal, do mesmo modo que, dizem eles, não há corpo mais fixo e mais incorruptível do que o ouro. Podemos ver estes devaneios e muitos outros semelhantes no exame que o Sr. Gasendi fez acerca da filosofia de Fludd, o qual mostra que não há pior carácter de espírito que o dos escritores enigmáticos. Estes crêem que os pensamentos menos sólidos, para não dizer os mais falsos e os mais ímpios, passarão por grandes mistérios, uma vez encobertos por maneiras de falar ininteligíveis para o comum dos mortais.

CAPÍTULO XIV

*De uma outra espécie de definições de nomes,
pelas quais se assinala o que eles significam no uso corrente.*

Tudo aquilo que dissemos sobre as definições de nomes deve apenas entender-se daquelas em que se definem as palavras das quais nos servimos em particular. É isso que as torna livres e arbitrárias, na medida em que é permitido a cada um servir-se de um determinado som que lhe agrade para exprimir as suas ideias, desde que nos advirta acerca disso. Mas, como os homens são apenas mestres da sua própria língua e não das dos outros, cada um tem o direito de fazer um dicionário para si. Contudo, não temos o direito de o fazer para os outros, nem de explicar as suas palavras através de significações particulares que se tenham eventualmente ligado àquelas palavras. Eis por que, quando não temos a intenção de evidenciar de forma simples em que sentido tomamos uma palavra e, em vez disso, temos a pretensão de explicar aquele em que ela é habitualmente tomada, as definições que dela damos não são, de maneira nenhuma, arbitrárias. Elas estão antes ligadas e limitadas à representação, não tanto da verdade das coisas, mas da verdade do uso, devendo nós considerá-las falsas, se não exprimirem realmente esse uso, ou seja, se elas não ligarem aos sons as mesmas ideias que lhes associam, no seu uso ordinário, aqueles que delas se servem. E é isso que permite mostrar também que as definições não estão, de todo o

modo, isentas de contestação, já que, quotidianamente, se disputa o significado que o uso atribui aos termos.

Ora, ainda que este tipo de definições de palavras pareça pertencer ao domínio dos gramáticos, já que são elas que compõem os dicionários, os quais não são outra coisa senão a explicação das ideias que os homens convencionaram ligar a certos sons, é, no entanto, possível fazer, sobre o assunto, algumas reflexões muito importantes relativas à exactidão dos nossos juízos.

A primeira, que serve de fundamento às restantes, é que os homens não consideram muitas vezes a significação das palavras, isto é, que as palavras significam frequentemente mais do que parece e que, quando queremos explicar o seu significado, não representamos toda a impressão que eles provocam no espírito.

Pois, significar com um som proferido ou escrito não é outra coisa senão excitar, no nosso espírito, uma ideia, ligada a esse som, através de uma impressão causada nos ouvidos ou nos olhos. Ora, acontece muitas vezes que uma palavra excita, para além da ideia principal que encaramos como o significado próprio dessa palavra, muitas outras ideias, a que podemos chamar acessórias, em relação às quais não prestamos atenção, não obstante o espírito receber as suas impressões.

Por exemplo, se dissermos a uma pessoa “Mentistes!” e tomarmos em consideração apenas o significado principal dessa expressão, então, é equivalente a dizer-lhe “Sabeis o contrário daquilo que estais a dizer”. Contudo, para além deste significado principal, aquela expressão carrega, no seu uso ordinário, uma ideia de desprezo e de afronta. E ela faz-nos crer que aquele que a profere não se importa de nos ofender, o que faz dela uma expressão injuriosa e ofensiva.

Por vezes, estas ideias acessórias não estão ligadas às palavras por um uso ordinário, mas são-lhe adicionadas por quem delas se serve. São, propriamente, as que são excitadas pelo tom de voz, pela expressão do rosto, pelos gestos e por outros sinais naturais que associam às nossas palavras uma infinidade de ideias que diversificam, modificam, diminuem ou aumentam a significação, juntando-lhes a imagem dos movimentos, dos juízos e das opiniões daquele que fala.

Eis por que, se aquele que, dizendo que seria preciso ter em conta o tom da sua voz e os ouvidos daquele que escuta, pretendesse dizer que bastaria falar suficientemente alto para se fazer entender, estaria a ignorar uma boa parte do uso da voz, sendo certo que o tom significa muitas vezes tanto como as próprias palavras. Há um tom de voz para instruir, outro para lisonjear e outro para repreender. Com frequência, não se quer apenas que a voz chegue aos ouvidos daquele a quem se fala, mas antes se pretende que ela o atinja e atravesse. E ninguém achará bem se um laçao, que se está a repreender com veemência, responder “Senhor, falai um pouco mais baixo, pois ouço-vos bem”⁹⁶, porque o tom faz parte da repreensão e é necessário para formar no espírito a ideia que nele se quer imprimir.

Todavia, por vezes essas ideias acessórias estão ligadas às próprias palavras, já que elas se excitam normalmente por todos aqueles que as proferem. E eis aquilo que faz com que, entre expressões que parecem significar a mesma coisa, umas são injuriosas e outras doces, outras modestas, outras impúdicas, umas honestas e outras desonestas. Porque, para além da ideia principal que eles partilham, os

⁹⁶ Esta anedota, relativa ao filósofo grego Carnéades, é normalmente retirada das *Obras Morais* [*Ἠθικά*] de Plutarco, Liv. VI, cap. 38, “Da verborreia [Περὶ ἀδολεσχίας]”, mas a fonte dos autores da *Lógica* foi provavelmente o ensaio XIII, “De l’expérience”, de Montaigne, em *Essais* III, *op. cit.*, pp. 437-8.

homens associaram outras ideias que são a causa dessa diversidade.

Esta nota pode servir para revelar uma injustiça bastante comum àqueles que se queixam das críticas que lhes fizemos e que consiste em transformar os substantivos em adjetivos, de modo que, quando os acusámos de ignorância e de impostura, eles dizem que lhes chamámos ignorantes e impostores. Mas isto não é razoável, pois tais palavras não significam as mesmas coisas. Visto que os adjetivos “ignorante” e “impostor”, para além de significarem os defeitos que designam, encerram ainda a ideia de desprezo, enquanto [os substantivos] “ignorância” e “impostura” assinalam a coisa tal qual ela é, sem a agravar nem amaciar. E poderíamos encontrar outras que significariam a mesma coisa de uma maneira que incluisse ainda uma ideia suavizante e que testemunhasse o nosso desejo de poupar aquele a quem se fazem essas críticas. São, aliás, estas as maneiras escolhidas pelas pessoas sábias e moderadas, a menos que tenham alguma particular razão para agir com mais força.

É ainda por via disso que podemos reconhecer a diferença entre o estilo simples e o estilo figurado e porque é que os mesmos pensamentos nos parecem muito mais vivos quando são expressos por uma figura do que quando eles estão encerrados em expressões muito simples. É que isso vem do facto de as expressões figuradas significarem algo mais do que o principal, ou seja, revelam o movimento e a paixão daquele que fala e imprimem no espírito tanto a ideia principal como as acessórias, enquanto a expressão simples assinala somente a verdade nua e crua.

Por exemplo, este meio verso de Virgílio, “*Usque adeone mori miserum est!*”⁹⁷, seria expresso, simplesmente e sem figu-

⁹⁷ Virgílio, *Eneida*, XII, v. 646: «Será morrer, apesar de tudo, assim tão miserável?»

ra, da seguinte maneira: "*Non est usque adeo mori miserum*"⁹⁸. Mas sem dúvida que teria muito menos força. E a razão é que a primeira expressão significa muito mais do que a segunda. Pois ela não exprime apenas este pensamento, isto é, que a morte não é um mal tão grande quanto se julga, mas representa, para além disso, a ideia de um homem que se obstina perante a morte e a encara sem pavor: imagem muito mais viva do que o próprio pensamento ao qual se associou. Assim, não é de espantar que ela seja mais impressionante, porque a alma aprende com as imagens da verdade mas apenas se comove com a imagem das emoções.

Si vis me flere, dolendum est

*Primum ipse tibi.*⁹⁹

Mas, como o estilo figurado significa normalmente, juntamente com as coisas, as emoções que ressentimos ao concebê-las e ao falar delas, daí podemos julgar acerca do uso que dele devemos fazer e quais os assuntos para os quais ele é mais adequado. É notório que é ridículo servir-mo-nos do estilo figurado nas matérias puramente especulativas, que vemos normalmente com um olho tranquilo, e que não despertam qualquer emoção no nosso espírito. Pois, visto que as figuras exprimem os movimentos da nossa alma, as que misturarmos em assuntos a propósito dos quais a alma não se comove serão emoções contrárias à natureza e como que convulsões. Eis por que não há nada de menos agradável do que certos pregadores que vociferam indiferentemente sobre tudo e mais alguma coisa e que se agitam, tanto ou mais relativamente a argumentos filosóficos, como relativamente às verdades mais espantosas e mais necessárias para a salvação.

⁹⁸ «Morrer não é assim tão miserável.»

⁹⁹ «Se quiseses fazer-me chorar, terás primeiro de sentir tu próprio a dor», in Horácio, *Ars Poetica*, vv 102-3.

E, pelo contrário, quando o assunto tratado é tal que é racional esperar que nos comova, será um erro falar dele de forma seca, fria e sem emoção, pois é um defeito não nos comovermos com aquilo que é suposto afectar-nos.

Não sendo, então, as verdades divinas propostas simplesmente para serem conhecidas mas muito mais para serem amadas, respeitadas e adoradas pelos homens, não há dúvida de que a maneira nobre, elevada e figurada, tal como os santos Padres as trataram, é bem mais adequada do que um estilo simples e sem figuras, como o dos escolásticos, na medida em que ela não nos ensina apenas essas verdades mas também nos mostra os sentimentos de amor e de reverência por meio dos quais os Padres da Igreja delas falaram. E, levando assim ao nosso espírito a imagem dessa santa disposição, ela pode contribuir muito mais, imprimindo-lhe uma imagem semelhante, enquanto o estilo escolástico, sendo simples e não contendo senão as ideias da verdade completamente nua, será menos capaz de produzir na alma as emoções de respeito e de amor que devemos nutrir em relação às verdades cristãs. Isso torna-o, neste ponto, não somente menos útil como também menos agradável, sendo certo que o prazer da alma consiste mais em sentir as emoções do que em adquirir conhecimentos.

Finalmente, é com esta mesma observação que podemos resolver a célebre questão que ocupou os filósofos antigos, ou seja, se há palavras indecentes e se podemos refutar as razões dos estóicos, os quais defenderam que podíamos servir-nos indiferentemente das expressões que são normalmente consideradas infames e impúdicas.

Eles pretendem, diz Cícero numa carta que escreveu a este propósito¹⁰⁰, que não há quaisquer palavras obscenas

¹⁰⁰ Os autores têm em mente a carta que Cícero escreveu a Papius Pætus, onde trata do dilema da obscenidade: ela não pode estar nas

ou vergonhosas. Pois (dizem eles), ou a infâmia provém das coisas ou reside nas palavras. Ela não provém apenas das coisas, já que é permitido exprimi-las com palavras diferentes, que não passam por indecentes. Mas também não está nas palavras, quando consideradas como sons, visto que, muitas vezes, como o demonstra Cícero, um mesmo som significa coisas diversas e, podendo ser considerado indecente num sentido, não o é noutro.

Mas tudo isto não passa de uma vã subtilidade, que nasce apenas de os filósofos não terem considerado convenientemente essas ideias acessórias que o espírito associa às ideias principais das coisas. Pois acontece que uma mesma coisa possa ser expressa, decentemente por um som e indecentemente por um outro, bastando que um desses sons lhe acrescente uma qualquer outra ideia que encubra a infâmia ou que, pelo contrário, a apresente ao espírito de uma maneira impudente. Assim, as palavras “adultério”, “incesto” ou “pecado abominável” não são infames, embora representem acções muito infames, na medida em que as representam cobertas por um véu de horror que faz com que sejam consideradas enquanto crimes. De modo que estas palavras significam mais o crime que essas acções representam do que as próprias acções. Por outro lado, há certas palavras que as exprimem sem transmitir o horror que elas representam e, pelo contrário, as exprimem mais como apazíveis do que como criminosas, juntando-lhes até uma ideia de impudência e atrevimento. São estas as palavras a que chamamos infames ou indecentes.

palavras pois, se aquilo sobre que se fala não é vergonhoso, a expressão verbal disso também não pode ser indecente; mas também não pode estar nas coisas, pois podemos exprimir-nos sobre coisas decentes com palavras impertinentes. Cf. Cícero, *Epistulae ad familiares*, Liv. IX, Epist. xxii.

O mesmo acontece com certos ditos, pelos quais se exprimem decentemente acções que, embora legítimas, contêm algo da corrupção da natureza. Pois estes ditos são com efeito decentes, já que não exprimem simplesmente as coisas, mas também a disposição daquele que assim a elas se refere e que testemunha, pela sua contenção, encará-las com desgosto, encobrimdo-as, por isso, tanto quanto pode, para os outros e para si mesmo. Enquanto outros que delas falassem de outro modo, passariam a ideia de estarem a retirar prazer da consideração desses tipos de objectos. E, sendo esse prazer infame, não é de estranhar que as palavras que imprimem tais ideias sejam também consideradas como contrárias à decência.

Eis por que também acontece por vezes que uma mesma palavra seja considerada decente num momento e vergonhosa noutro. Isso forçou os doutores hebreus a substituir, na margem de certas passagens bíblicas, alguns termos hebraicos, de modo a serem pronunciados por aqueles que a lessem no lugar dos termos que as Escrituras escolheram. Pois isso provém do facto de essas palavras, quando os profetas delas se serviram, não serem indecentes, já que estavam ligadas a uma qualquer ideia que obrigava a considerar esses objectos com contenção e pudor. Contudo, depois disso, tendo essa ideia sido separada e tendo o seu uso sido associado a uma qualquer insolência ou atrevimento, tais palavras tornaram-se vergonhosas. Foi, pois, com razão que, para não ferir o espírito com essa ideia imprópria, os rabinos quiseram que se pronunciasse outras palavras ao ler a Bíblia, embora não tivessem, por isso, alterado o texto.

Eis por que um autor, cuja profissão religiosa obrigava a uma rigorosa modéstia e a quem se censurara, com razão, o facto de ter usado uma palavra pouco decente para referir um lugar infame, apresentou uma má defesa, ao alegar

que os Padres da Igreja não tinham hesitado em servir-se da palavra “*lupanar*” e que frequentemente podíamos encontrar nos seus escritos palavras como “*meretrix*”, “*leno*” e outras que agora hesitaríamos em usar na nossa língua. Pois a liberdade de que usaram os Padres para se servir dessas palavras deveria ter-lhe feito perceber que elas não eram consideradas indecentes no seu tempo, ou seja, que o seu uso não lhes associava a ideia de atrevimento que as torna agora infames. E ele fez mal em concluir dali que lhe seria permitido servir-se de palavras consideradas na nossa língua indecentes, já que estas palavras não significam exactamente a mesma coisa que aquelas que foram usadas pelos Padres, pois, para além da ideia principal, que elas partilham, estas encerram também a imagem de uma má disposição do espírito e que relevam alguma coisa da libertinagem e da falta de vergonha.

Sendo, portanto, essas ideias acessórias tão consideráveis e diversificando tão veementemente as suas significações principais, seria útil que os responsáveis pela feitura dos dicionários as assinalassem e que advertissem, por exemplo, em relação às palavras que são injuriosas, civilizadas, desagradáveis, decentes e indecentes; ou que, em alternativa, subtraíssem liminarmente estas últimas, sendo sempre mais útil ignorá-las do que conhecê-las.

CAPÍTULO XV¹⁰¹

*Das ideias que o espírito acrescenta àquelas
que são precisamente significadas pelas palavras.*

Podemos ainda incluir, sob a expressão “ideias acessórias”, uma outra espécie de ideia que o espírito acrescenta à significação precisa dos termos por uma razão particular. Acontece com frequência que, tendo concebido essa significação precisa que corresponde à palavra, o espírito aí não se detém, quando ela é demasiado confusa ou demasiado geral. Antes, levando a sua visão mais longe, o espírito aproveita a oportunidade para considerar ainda, no objecto que lhe é apresentado, outros atributos e outras ideias, concebendo-o assim através de ideias distintas.

É o que acontece, em particular, nos pronomes demonstrativos, quando, em vez do nome próprio, nos servimos do neutro “*hoc*”, “isto”, pois é evidente que “isto” significa “esta coisa” e que “*hoc*” significa “*hæc res*”, “*hoc negotium*”. Ora a palavra “coisa”, “*res*”, designa um atributo muito geral e muito confuso de todo e qualquer objecto, restando apenas o nada ao qual não podemos aplicar a palavra “coisa”.

Mas como o pronome demonstrativo “*hoc*” não designa simplesmente a coisa em si mesma e porque a faz con-

¹⁰¹ Capítulo acrescentado apenas na 5.^a edição de 1683.

ceber como presente, o espírito não se detém nesse único atributo “coisa”. Ele associa-lhe normalmente alguns outros atributos distintos. Por exemplo, quando nos servimos da palavra “isto” para mostrar um diamante, o espírito não se contenta em concebê-lo como uma coisa presente, mas acrescenta-lhe as ideias de corpo duro e brilhante que tem uma determinada forma.

Todas estas ideias, tanto a primeira e principal como as que o espírito lhe acrescenta, são suscitadas pela palavra “*hoc*”, aplicada a um diamante. Mas elas não são suscitadas da mesma maneira, pois a ideia de atributo de coisa presente é provocada pela própria significação da palavra e as outras são provocadas enquanto ideias que o espírito concebe como ligadas e identificadas com aquela primeira e principal ideia, mas que não são, contudo, precisamente designadas pelo pronome “*hoc*”. Daí que, consoante os assuntos diversos em que se empregue o termo “*hoc*”, serão diferentes os suplementos. Se eu digo “*hoc*”, indicando um diamante, então esse termo significará sempre “esta coisa”, mas o espírito suprirá e acrescentará que se trata de um diamante, que é um corpo duro e brilhante, etc. Se for vinho, o espírito acrescentar-lhe-á as ideias da liquidez, do gosto e da cor do vinho, assim como muitas outras coisas.

É, portanto, preciso distinguir, convenientemente, entre essas ideias acrescentadas e as ideias significadas, pois, embora umas e outras se encontrem num mesmo espírito, elas não estão aí do mesmo modo. E o espírito que acrescenta essas outras ideias mais distintas não deixa de conceber que o termo “*hoc*” não significa por si mesmo senão uma ideia confusa, a qual, embora ligada a ideias mais distintas, permanecerá sempre confusa.

É precisamente por aí que deve destrinçar-se uma inoportuna chicana, que os ministros protestantes¹⁰² tornaram famosa e sobre a qual fundam o seu principal argumento para estabelecer o seu sentido de figura na Eucaristia. Não deveis espantar-vos por recorrermos aqui desta nota para esclarecer esse argumento, já que ele diz mais respeito à lógica do que à teologia.

Pretendem eles que, na seguinte proposição de Jesus Cristo, “Isto é o meu corpo”, a palavra “isto” signifique o Pão. Ora, dizem eles, o Pão não pode ser realmente o Corpo de Jesus Cristo, portanto a proposição de Jesus Cristo não significa de maneira nenhuma “*isto é realmente o meu Corpo*”.

Não se trata de examinar aqui a [premissa] menor e de demonstrar a sua falsidade, pois já o fizemos noutro lugar. Trata-se somente da [premissa] maior, pela qual sustentam que a palavra “isto” significa o Pão. Bastará, então, dizer-lhes que, segundo o princípio que enunciámos, a palavra “Pão”, designando uma ideia distinta, não é precisamente aquilo que corresponde ao termo “*hoc*”, o qual designa somente a ideia confusa de coisa presente, e, portanto, que é

¹⁰² Entre os protestantes havia diversas posições sobre a eucaristia. Para os calvinistas, por exemplo, contra quem polemizaram abundantemente os jansenistas, o pão e o vinho não se tornavam realmente no corpo e no vinho de Jesus Cristo, pois eles eram apenas os instrumentos simbólicos através dos quais os fiéis comungavam a substância de Cristo, embora Calvino (1509-1564) tenha mantido a crença numa presença real durante a eucaristia, mas acreditando que essa presença (real e substancial) era demasiado misteriosa para ser compreendida pelo espírito dos homens. Lutero (1483-1546), por outro lado, recusava a transubstanciação mas admitia a consubstanciação, ou seja, uma união local das substâncias do pão e do vinho com as do corpo e sangue de Cristo, mas sem que estas modificassem aquelas. Karlstadt (1486-1541) e Zwingli (1484-1531) também consideravam a eucaristia uma mera cerimónia simbólica e comemorativa. O Concílio de Trento (1545-1563) confirmou a doutrina católica da transubstanciação.

bem verdade que Jesus Cristo, ao pronunciar esta palavra e tendo focado a atenção dos apóstolos no Pão que ostentava entre as suas mãos, fez com que, verosimilmente, crescessem, à ideia confusa de “coisa presente”, significada pelo termo “*hoc*”, a ideia distinta de Pão, que foi somente excitada e não precisamente significada por aquele termo.

É tão-somente a falta de atenção relativa a esta distinção necessária entre as ideias excitadas e as ideias precisamente significadas que provoca todo esse embaraço aos ministros protestantes. Eles fazem mil esforços inúteis para demonstrar que, quando Jesus Cristo mostrou o Pão, quando os apóstolos o viram e para ele foi dirigida a sua atenção através do termo “*hoc*”, eles não poderiam deixar de conceber o Pão. Concede-se-lhes que eles apenas conceberam aparentemente o Pão e que tinham até motivos para o conceber, mas não era preciso fazer tanto esforço para isso. O problema não é se eles conceberam o Pão, mas como é que o conceberam.

E é a esse propósito que lhes dizemos que, se eles o tivessem concebido, ou seja, se eles tivessem no espírito a ideia distinta de Pão, não a teriam aí como ideia significada pela palavra “*hoc*”, o que até seria impossível, visto que esse termo nunca significaria nada mais para além de uma ideia confusa, mas que a teriam como ideia acrescentada a essa ideia confusa e excitada pelas circunstâncias.

Veremos de seguida a importância desta nota. Mas será bom acrescentar aqui que esta distinção é de tal modo indubitável que, mesmo quando eles quiserem provar que o termo “isto” significa Pão, não farão outra coisa senão reforçá-la. “Isto”, diz um ministro¹⁰³ que falou mais recen-

¹⁰³ Segundo Clair & Girbal 1965, p. 390, trata-se do teólogo huguenote André Lortie (1637-1720?) que escrevera o *Traité de la sainte cène divisé en trois parties où sont examinées les nouvelles subtilités de Monsieur Arnauld sur les paroles*

temente sobre este assunto, “não significa somente esta coisa presente, mas esta coisa presente que sabeis ser Pão”. Quem não vê que, nesta proposição, estes termos, “que sabeis ser pão”, são acrescentados à expressão “*coisa presente*” por uma proposição incidente, mas não são precisamente significados pela expressão “coisa presente”, sendo certo que o sujeito de uma proposição não designa toda a proposição? Por conseguinte, nesta proposição que tem o mesmo sentido, “isto que sabeis ser pão”, a palavra “pão” é acrescentada à palavra “isto”, mas não é significada por este pronome.

Ora que importa, dirão os ministros, que a palavra “isto” signifique precisamente o Pão, desde que seja verdade que os apóstolos tenham concebido que aquilo que Jesus Cristo denominou “isto” fosse Pão?

Eis por que importa: é que não significando, por si mesmo, o termo “isto” senão a ideia precisa de “coisa presente”, ainda que determinada relativamente ao pão pelas ideias distintas que os apóstolos lhe acrescentaram, esse termo será sempre capaz de uma outra qualquer determinação e de ser associado a outras ideias, sem que o espírito se aperceba dessa transformação do objecto. E, assim, quando Jesus Cristo disse que “isto” era o seu Corpo, os apóstolos tiveram apenas de subtrair as ideias distintas de Pão que haviam acrescentado, para, retendo a mesma ideia de “coisa presente”, conceberem, segundo o final da proposição de Jesus Cristo, que essa coisa presente era, agora, o corpo de Jesus Cristo. Desse modo, puderam associar a palavra “*hoc*”, “isto”, que haviam associado ao Pão por uma proposição incidente, ao atributo “Corpo de Jesus Cristo”. Este atri-

«*Ceci est mon corps*», Saumur: René Pean, 1675. E a referência não é exacta, mas muito próxima da 3.^a parte, cap. vi, §IX, p. 428, como assinala Descotes 2011, pp. 655-6.

buto obrigou-os a subtrair as ideias acrescentadas, mas não lhes fez, de maneira nenhuma, mudar a ideia precisamente assinalada pela palavra “*hoc*”. E conceberam simplesmente que se tratava do Corpo de Jesus Cristo. Eis o mistério dessa proposição, que não nasce da obscuridade dos termos, mas da transformação operada por Jesus Cristo, que fez com que esse sujeito “*hoc*” tenha tido duas determinações diferentes, uma, no começo e, outra, no fim da proposição, como explicaremos no segundo livro, ao tratarmos da unidade gerada pela confusão relativamente aos sujeitos.

SEGUNDA PARTE
DA
LÓGICA

*Contendo as reflexões feitas pelos homens
a propósito dos seus juízos*

CAPÍTULO I

Das palavras relativamente às proposições¹

Como temos o propósito de explicar aqui as diferentes observações que os homens fizeram sobre os seus juízos e na medida em que esses juízos são proposições compostas por diversas partes, é preciso começar por explicar essas partes, que são, principalmente, os nomes, os pronomes e os verbos.

Pouco importa estar a examinar se cabe à gramática ou à lógica tratar deste assunto. Será talvez mais conciso dizer que tudo aquilo que seja útil para o propósito de cada arte lhe pertence, trate-se de um conhecimento que lhe seja específico ou que haja também outras artes ou ciências que dele se sirvam².

Ora, com certeza que é de alguma utilidade para o propósito da lógica, que é a arte de bem pensar, compreender os diversos usos dos sons destinados a significar as ideias, sendo certo que o espírito tem por hábito de aí se ligar tão estreitamente que não se concebe em geral uma sem a outra, de modo que a ideia da coisa excita a ideia do som e a ideia do som, a da coisa.

¹ Tanto este capítulo I como o seguinte foram introduzidos apenas nesta 5.^a edição de 1683, retomando ideias apresentadas anteriormente na 2.^a parte da *Grammaire générale* de 1660.

² Este comentário ecoa aquilo que já havia sido dito sobre as relações entre lógica e gramática na *Grammaire Générale*, p. 26. Veja-se, contudo, a interpretação de Jean-Claude Pariente sobre este tópico no seu estudo de 1984 “Grammaire et logique à Port-Royal”, in *Histoire, épistémologie, langage*, VI, 1, pp. 57-75.

Podemos dizer, em geral, sobre este assunto que as palavras são sons distintos e articulados que os homens tornaram sinais para designar aquilo que se passa no seu espírito.

E como tudo aquilo que se passa se reduz, tal como já dissemos, a conceber, julgar, raciocinar e ordenar, as palavras servem para assinalar todas essas operações. Para isso inventaram-se principalmente três espécies que lhe são essenciais, sobre as quais nos contentaremos em falar, a saber os nomes, os pronomes e os verbos, que tomam o lugar dos nomes, mas de uma maneira diferente. É isso que importa explicar aqui em pormenor.

DOS NOMES³

Sendo os objectos dos nossos pensamentos, como já dissemos, ou coisas ou modos de coisas, as palavras cujo propósito é significar tanto as coisas como os seus modos denominam-se *nomes*.

Os que significam as coisas chamam-se *nomes substantivos*, como “terra” ou “sol”. Os que significam os modos, assinando ao mesmo tempo o sujeito ao qual se aplicam, denominam-se *nomes adjetivos*, como “bom”, “justo” ou “redondo”.

Eis por que quando, por uma abstracção do espírito, concebemos esses modos sem os relacionar com um determinado sujeito, pois que subsistem de certa maneira, por si mesmos, no espírito, então eles exprimem-se com um substantivo, tal como “sabedoria”, “brancura” ou “cor”.

Pelo contrário, quando aquilo que, por si mesmo, é substância e coisa acaba por ser concebido por relação com um qualquer sujeito, as palavras que o significam dessa ma-

³ O estudo dos nomes segue, aqui, aquilo que Arnauld havia dito nos capítulos II e III da *Grammaire Générale*, *op. cit.*, pp. 30 e ss.

neira tornam-se adjectivos, tal como “humano” ou “carnal”. E quando despimos esses adjectivos, formados a partir dos nomes de substância, daquela relação, transformamo-los de novo em substantivos. É assim que, depois de ter formado, a partir de “homem”, o adjectivo “humano”, formamos, a partir do adjectivo “humano”, o substantivo “humanidade”.

Há nomes que passam por substantivos na gramática e que são verdadeiros adjectivos, tal como “rei”, “filósofo” ou “médico”, na medida em que assinalam uma maneira de ser ou modo de um sujeito. Mas a razão pela qual eles passam por substantivos é que, por se applicarem apenas a um único sujeito, subentende-se sempre este sujeito único, sem ser necessário expressá-lo.

Pela mesma razão, as palavras “o vermelho”, “o branco”, etc., são verdadeiros adjectivos, dado que a relação está assinalada. Mas a razão pela qual não se expressa o substantivo com o qual estão relacionados é que se trata de um substantivo geral que compreende todos os sujeitos desses modos e que é assim único nessa sua generalidade. Deste modo, “o vermelho” é toda a coisa vermelha, “o branco”, toda a coisa branca, ou, como se diz em geometria, é uma coisa vermelha *qualquer*.

Os adjectivos têm, portanto, essencialmente duas significações: uma, distinta, que é a do modo ou maneira; a outra, confusa, que é a do sujeito. Mas, ainda que a significação do modo seja mais distinta, ela é, não obstante, directa. A palavra “branco”, “*candidum*”, significa directa, mas confusamente, o sujeito; e, indirecta, embora distintamente, “a brancura”.

DOS PRONOMES

O uso dos pronomes consiste em tomar o lugar dos nomes e assim evitar a sua repetição, que é enfadonha⁴. Não deve, no entanto, pensar-se que, ao tomarem o lugar dos nomes, eles produzam o mesmo efeito no espírito. Isso não é verdade, antes pelo contrário, eles apenas remedeiam o desgosto da repetição pelo facto de representarem os nomes de uma maneira confusa. Os nomes revelam, de certa maneira, as coisas ao espírito e os pronomes apresentam-nas como veladas, embora o espírito sinta que se trata da mesma coisa que é referida pelos nomes. Daí que não haja qualquer inconveniente em que o nome e o pronome apareçam em conjunto: “*Tu Phaedria*”, “*Ecce ego Joannes*”⁵.

DAS DIVERSAS ESPÉCIES DE PRONOMES

Dado que os homens reconheceram que era muitas vezes inútil e feito a contragosto, nomear-se a si mesmo, introduziram o pronome da primeira pessoa para o colocar no lugar daquele que fala, “*Ego*”, “*moi*”, “*je*”. Para não se ser obrigado a nomear aquele a quem se fala, acharam por bem assinalá-lo com uma palavra que denominaram pronome da segunda pessoa, “*tu*” ou “*vós*”.

E para não serem obrigados a repetir os nomes das outras pessoas ou das outras coisas das quais se fala, inventaram os pronomes da terceira pessoa, “*ille*” [ele], “*illa*” [ela], “*illud*” [aquilo], entre os quais há aqueles que designam, como com

⁴ Cf. *Grammaire générale*, op. cit., cap. VIII, pp. 59 e ss.

⁵ Respectivamente, referências ao acto I da comédia *Eunuchus* de Terêncio – «...*tun* (var. *tu*) *hic eras, mi Phaedria* (v. 86)» – e ao cap. I, versículos 7-9 do *Apocalipse segundo São João* – «*Ecce venit...* [Jesus Cristo]... *Ego Joannes frater vester...*» Cf. as edições críticas da *Lógica*, que identificaram as referências: Clair & Girbal 1965, p. 392 e Descotes 2011, p. 660.

o dedo, a coisa de que se fala e que por isso se denominam demonstrativos, “*hic*”, “*iste*”, “este”, “aquele”.

Há ainda uma espécie de pronome a que chamamos reflexo⁶, porque assinala uma relação da coisa consigo mesma. Trata-se dos pronomes “*sui*”, “*sibi*”, “*se*”, como em “Catão matou-se”.

Todos os pronomes têm em comum, como já dissemos, o facto de designarem confusamente o nome cujo lugar ocupam. Contudo, há algo de específico no que respeita ao género neutro dos pronomes “*illud*” [aquilo] e “*hoc*” [isto], quando ele está de modo absoluto, ou seja, sem nome expresso. Enquanto os outros géneros, “*hic*” [este], “*haec*” [esta], “*ille*” [aquele] e “*illa*” [aquela] podem referir-se e referem-se quase sempre com ideias distintas que designam, todavia, apenas de forma confusa. Por exemplo, “*Illum expirantem flammam*”, ou seja, “*illum Ajaxem*”; “*His ego nec metas rerum, nec tempora ponam*”, ou seja, “*Romanis*”⁷. O neutro, pelo contrário, relaciona-se sempre com um nome geral e confuso: “*hoc erat in votis*”, ou seja, “*haec res, hoc negotium erat votis*”⁸; “*hoc erat alma parens*”⁹, etc. Há pois uma dupla confusão no neutro, a saber: a do pronome cuja significação é sempre confusa; e a da palavra “*negotium*”, “coisa”, que é, também ela, tão geral e tão confusa.

⁶ No original, “reciproque”.

⁷ Citações – uma aproximada e outra correcta – do primeiro livro da *Eneida* de Virgílio: a primeira, do verso 44 «*Illum expirantem transfixo pectore flammam* [Enquanto ele (ou seja, Ajax) expirava com o peito atravessado nas chamas]»; e a segunda, do verso 278 «*His ego nec metas rerum nec tempora pono* [E eu não ponho a estes (ou seja, aos romanos) nem limites à fortuna nem ao tempo]».

⁸ Segundo Descotes 2011, p. 661, trata-se de uma citação das *Sátiras* de Horácio, Livro II, sátira vi, 1: «*Hoc erat in votis*... [Isto foi aquilo que desejei]», a que se segue a explicação dos autores da *Lógica*: «*Esta coisa, este negócio, foi aquilo que desejei*».

⁹ De novo uma citação da *Eneida*, Liv. II, v. 664: «*Hoc erat, alma parens*... [Foi isto, mãe nutriz...]».

DO PRONOME RELATIVO

Há ainda outra espécie de pronome a que chamamos relativo, “*qui*”, “*quæ*”, “*quod*”, “que”, “o qual”, “a qual”¹⁰.

Este pronome relativo tem qualquer coisa de comum com os outros pronomes, mas também algo de próprio.

Aquilo que ele tem de comum é o facto de se colocar no lugar do nome, suscitando uma ideia confusa.

Aquilo que tem de próprio é o facto de a proposição, na qual ele entra, poder fazer parte do sujeito ou do atributo de uma proposição, formando assim uma dessas proposições relativas¹¹ ou incidentes – sobre as quais falaremos mais à frente com maior desenvolvimento – como, por exemplo, Deus “que é bom” ou o mundo, “que é visível”.

Pressuponho aqui que compreendemos estes termos, sujeito e atributo das proposições, embora não tenham ainda sido explicados expressamente, já que eles são tão comuns que os compreendemos normalmente antes de ter estudado a lógica. Àqueles que não os compreenderem, bastar-lhes-á procurar o lugar onde se indica o seu sentido.

Podemos assim resolver esta questão: qual é o sentido preciso da palavra “que”, quando vem a seguir a um verbo e parece não se referir a nada? “João respondeu que não era Cristo”. “Pilatos diz que não encontrou nenhum crime em Jesus Cristo”¹².

Há alguns que querem fazer dele um advérbio, tal como em relação à palavra “*quod*”, que os latinos tomam, algumas

¹⁰ Os autores indicam efectivamente “*laquelle*”, ainda que “*quod*” corresponda a um neutro.

¹¹ No original, os autores chamam-lhes “*propositions ajoutées*”.

¹² Referências bíblicas, respectivamente, do *Evangelho segundo São João*, I, 20 (mas também Lc III, 15-16) e do *Evangelho segundo São Lucas*, XXIII, 14 e 22 (mas também Jo XVIII, 38, Jo XIX, 6 e Mc XV, 14).

vezes, no mesmo sentido que o nosso “que” francês [e português], embora raramente: “*Non tibi objicio quod hominem spoliasti*”, diz Cícero¹³.

Mas a verdade é que as palavras “*que*” e “*quod*” não são outra coisa senão o pronome relativo, conservando, portanto, o mesmo sentido.

Assim, nesta proposição, “João respondeu que ele não era o Cristo”, aquele “que” conserva o uso de ligar uma outra proposição, a saber, “não era o Cristo”, com o atributo encerrado na palavra “respondeu”, que significa, em latim, “*fuit respondens*”.

O outro uso, que é o de tomar o lugar do nome e de se referir a ele, parece, na verdade, muito menos evidente. O que levou algumas pessoas habilidosas a dizer que esse “que” não funcionava como tal nestas ocasiões. Poderemos, no entanto, dizer que também aqui mantém esse sentido. Pois, ao dizer “João respondeu”, nós compreendemos “que ele deu uma resposta”. E é a esta ideia confusa “de resposta” que se refere esse “que”. Do mesmo modo, quando Cícero diz “*Non tibi objicio quod hominem spoliasti*”, o “*quod*” refere-se à ideia confusa de “coisa objectada”, formada pela palavra “*objicio*”. E esta “coisa objectada”, primeiro concebida confusamente, é depois particularizada pela proposição incidente, ligada pelo “*quod*”: “*quod hominem spoliasti*”.

Podemos notar a mesma coisa nestes casos: “Eu supponho que sereis sensatos”, “Eu digo-vos que estais enganados”. Esta expressão, “eu digo”, permite conceber primeiro confusamente uma “coisa dita” e é a esta “coisa dita” que se refere

¹³ «*Eu não objecto que tenhas roubado o homem*». Tratar-se-ia, segundo os editores críticos Jean Clair e Pierre Girbal (1965, p. 392), mas também Dominique Descotes (2011, p. 662), de uma citação, ainda que deturpada, dos seus *Discursos contra Caio Verres*, Livro IV (conhecido também por *De Signis*), § 17, 37.

o “que”. “Eu digo que”, ou seja, “Eu digo uma coisa que é”. E, do mesmo modo, quem diz “Eu suponho” dá a ideia confusa de uma “coisa suposta”. Pois “Eu suponho” quer dizer “Eu faço uma suposição”; e é a esta ideia de “coisa suposta” que se refere o “que”. “Eu suponho que”, ou seja, “Eu faço uma suposição que é”.

Podemos colocar na categoria dos pronomes os artigos gregos “ὁ”, “ἡ” e “τὸ” quando, em vez de estarem antes do nome, os colocamos depois. “Τοῦτό ἐστι τὸ σῶμά μου τὸ ὑπὲρ ὑμῶν διδόμενον”, diz São Lucas¹⁴. Pois este “τὸ”, “o [que]”, representa no espírito o corpo, “σῶμά”, de uma maneira confusa, desempenhando, assim, a função de pronome.

E a única diferença que há entre o artigo empregue para este fim e o pronome relativo é que, embora o artigo tome o lugar do nome, ele junta-lhe, apesar disso, o atributo, que vem a seguir ao nome que o precede, na mesma proposição. Mas o pronome relativo compõe com o atributo seguinte uma proposição à parte, embora ligada à primeira, “ὁ δίδεται”, “*quod datur*”, ou seja, “*quod est datum*”, “que é distribuído”.

Podemos concluir, por este uso do artigo, que há pouca solidez na observação que foi recentemente feita por um ministro¹⁵ sobre a maneira como devem traduzir-se estas palavras do Evangelho segundo São Lucas, que acabamos de referir, porque no texto grego há, não um pronome relativo, mas um artigo: “Ἔ ο meu corpo, o distribuído por vós” e não “que é distribuído por vós”; “τὸ ὑπὲρ ὑμῶν διδόμενον” e não “ὁ ὑπὲρ ὑμῶν δίδεται”. Ele defende que se trata de uma necessidade

¹⁴ Lc XXII, 19, quando, na última ceia, Cristo diz: «*Isto é o meu corpo, que vai ser entregue por vós*».

¹⁵ Segundo Dominique Descotes, estaria aqui em causa a polémica levantada pelo teólogo protestante André Lortie, a propósito da tradução do Novo Testamento feita pelos solitários (nomeadamente, Pascal, Arnauld d'Andilly, Nicole e Sacy) de Port-Royal, conhecida como *Nouveau Testament de Mons*, publicado em 1667. Cf. Descotes 2011, p. 664.

absoluta, para exprimir a força desse artigo, traduzir assim o texto: “Este é o meu corpo, o meu corpo distribuído por vós” ou “o corpo distribuído por vós”; e que não deve traduzir-se esta passagem da seguinte maneira: “Este é o meu corpo que é distribuído por vós”¹⁶.

Mas esta pretensão é simplesmente fundada no facto de este autor ter percebido apenas de forma imperfeita a verdadeira natureza do pronome relativo e do artigo. Pois não há dúvida que, tal como o pronome relativo “*qui*”, “*quæ*”, “*quod*”, ao tomar o lugar do nome, apenas o representa de forma confusa, do mesmo modo, o artigo “*ὁ*”, “*ἡ*” e “*τὸ*” representa confusamente o nome ao qual se refere. De maneira que, sendo esta representação confusa precisamente destinada a evitar a repetição distinta da mesma palavra, que é entediante, resulta como que numa anulação da finalidade do artigo traduzi-la através de uma repetição expressa de uma mesma palavra, “este é o meu corpo, o meu corpo distribuído por vós”, sendo o artigo colocado apenas para evitar tal repetição. Pelo contrário, ao traduzir com o pronome relativo, “Este é o meu corpo que é distribuído por vós”, conservamos essa condição essencial do artigo que é representar o nome apenas de uma maneira confusa e de não impressionar o espírito duas vezes com a mesma imagem, faltando apenas observar uma outra condição que poderia parecer menos essencial, isto é, que o artigo tome de tal modo o lugar do nome que o adjectivo que se lhe associa não forme uma nova proposição “*τὸ ὑπὲρ ὑμῶν διδόμενον*”. Pelo contrário, o pronome relativo “*qui*”, “*quæ*”, “*quod*” separa um pouco mais e torna-se o sujeito de uma nova proposição “*ὃ ὑπὲρ ὑμῶν δίδεται*”. Sendo assim, é verdade que nem uma nem outra das traduções – nem “Este é o meu corpo que é distribuído por vós” nem “Este é o meu

¹⁶ Cf. A. Lortie, *Traité de la sainte Cène divisé en trois parties où sont examinées les nouvelles subtilités de M. Arnauld sur les paroles: CECI EST MON CORPS*, op. cit., 1.^a Parte, Cap. II, ii, pp. 6 e ss.

corpo, o meu corpo distribuído por vós” – é plenamente satisfatória, porque uma transforma a significação confusa do artigo numa significação distinta, contra a natureza do artigo, e a outra conserva aquela significação confusa, mas separando em duas proposições, através do pronome relativo, aquilo que seria apenas uma proposição recorrendo ao artigo. No entanto, se somos necessariamente obrigados a servir-nos quer de uma quer de outra, não temos, por isso, o direito de escolher a primeira, condenando a segunda, como aquele autor pretendeu fazer com a sua observação.

CAPÍTULO II

Do verbo.

O que dissemos a propósito dos nomes e dos pronomes retirámo-lo de um pequeno livro impresso há algum tempo, sob o título de *Gramática Geral*, com excepção de alguns pontos que decidimos explicar de outra maneira. Contudo, no que diz respeito ao verbo, que ali foi tratado no capítulo 13¹⁷, limitar-me-ei a transcrever o que o seu autor disse, na medida em que me parece não poder acrescentar-se muito mais. “Os homens”, diz ele, “sentiram tanto a necessidade de inventar palavras que designassem os objectos dos pensamentos, como de inventar palavras que designassem a afirmação, que é a maneira principal de agir do nosso pensamento”¹⁸.

E é precisamente nisso que consiste aquilo a que chamamos verbo, que mais não é que “uma palavra cujo principal uso é o de significar a afirmação”, ou seja, de assinalar que o discurso onde essa palavra é empregue é o discurso de um homem que não concebe apenas as coisas, mas que julga a seu respeito e as afirma. Nisso o verbo é distinto de alguns nomes, como “*affirmans*” ou “*affirmatio*”, que também significam a afirmação, mas que a significam apenas na medida em que ela se torna num objecto do pensamento por uma reflexão do espírito. Deste modo, esses nomes não indicam que aquele

¹⁷ Ver *Grammaire Générale*, *op. cit.*, pp. 89 e ss. Devido a um erro de impressão na edição da *Gramática* de 1660, aparece nessa página 89 o número XII, em vez do XIII, para designar o capítulo, ainda que no índice final do livro esteja devidamente assinalado e se trate efectivamente do 13.º capítulo da obra.

¹⁸ Cf. *Ibid.*, pp. 89-90.

que se serve de tais palavras faz uma afirmação, mas somente que concebe uma afirmação.

Eu disse que o *principal* uso do verbo era o de significar a afirmação, pois mostraremos mais à frente que nos servimos dele também para significar outros movimentos da alma, como desejar, rogar, comandar, etc. Mas isto ocorre apenas quando mudamos de inflexão e de modo, pelo que consideraremos neste capítulo o verbo apenas segundo a sua principal significação, ou seja, a que ele tem quando está no indicativo. Segundo esta ideia, podemos dizer que, por si mesmo, o verbo não deveria ter outro uso senão o de marcar a ligação que fazemos no espírito entre os dois termos de uma proposição. Contudo, apenas o verbo “ser”, que denominamos substantivo, conservou essa simplicidade, e, mesmo esse verbo, só na terceira pessoa do presente – *é* – e em certas ocasiões se manteve como tal. Pois, do mesmo modo que os homens são levados naturalmente a abreviar as suas expressões, também acrescentaram quase sempre, numa mesma palavra, outras significações à afirmação.

I. Acrescentaram as que significam um certo atributo; de maneira que, em tal caso, duas palavras constituem uma proposição, tal como quando digo “*Petrus vivit*”, “Pedro vive”, porque a palavra “*vivit*” só por si inclui a afirmação e o atributo de “ser vivo”. É, pois, o mesmo dizer que “Pedro vive” e que “Pedro está vivo”. Daí surgiu a grande diversidade de verbos em cada língua, pois que se, em vez disso, os homens se tivessem contentado em dar ao verbo a significação geral da afirmação sem lhe acrescentar um qualquer atributo particular, bastaria, em cada língua, apenas um verbo, aquele a que chamamos substantivo.

II. Acrescentaram ainda, em certos casos, o sujeito da proposição: de modo que, em tais ocasiões, duas palavras podem ainda, e até mesmo uma só palavra, fazer uma proposição

completa. Duas palavras, como quando digo “*sum homo*”, visto que “*sum*” não significa somente a afirmação, mas inclui ainda a significação do pronome “*ego*”, que é o sujeito daquela proposição, a que exprimimos sempre em francês: “*je suis homme*” [“eu sou homem”]. Uma só palavra, quando digo, por exemplo, “*vivo*”, “*sedeo*”. Pois estes verbos incluem em si mesmos a afirmação e o atributo, como aliás já dissemos. E, estando na primeira pessoa, isso significa que incluem ainda o sujeito “eu estou vivo”, “eu estou sentado”. Daqui surgiu a diferença entre as pessoas que ocorre normalmente em todos os verbos.

III. Acrescentaram ainda uma relação com o tempo, relativamente ao qual se afirma: de modo que uma só palavra como “*cenasti*” significa que eu afirmo em relação àquele a quem falo a acção de jantar, não no tempo presente mas no passado. E daqui surgiu a diversidade de tempos que também existe normalmente em todos os verbos.

A diversidade destas significações acrescentadas a uma mesma palavra foi aquilo que impediu muitas pessoas, em geral bastante astutas, de conhecer convenientemente a natureza do verbo, pois não o consideraram segundo aquilo que lhe é essencial, ou seja, a *afirmação*, mas antes segundo essas outras relações que lhe são acidentais enquanto verbo.

Assim, por ter ficado apenas na terceira das significações acrescentadas àquele que lhe é essencial, Aristóteles definiu assim o verbo: “*vox significans cum tempore*”¹⁹, uma palavra que significa juntamente com o tempo.

¹⁹ Cf. Aristóteles, *De Interpretatione*, III, 16b5, cuja citação deveria ser «*Verbum autem est, quod tempus consignificat...* [O verbo é, no entanto, aquilo que significa juntamente com o tempo...]» Ver ainda Aristóteles, *Poética*, 20, 1457a14, onde ele dá novamente uma definição de verbo que, por oposição com o nome, exprime o tempo: «O verbo é um som composto, significativo, com ideia de tempo, do qual nenhuma parte tem, só por si, significado, como nos nomes.» Cf. Aristóteles, *Poética*, Pref. De Maria Helena da Rocha Pereira, tradução e notas Ana Maria Valente, Serviço de Educação e Bolsas, Fundação Calouste Gulbenkian, Lisboa, 2004, p. 81.

Outros, como Buxtorf, tendo-lhe acrescentado a segunda, definiram-no assim: “*vox flexilis cum tempore et persona*”²⁰, uma palavra que tem diversas inflexões com o tempo e com a pessoa.

Outros ainda, tendo ficado na primeira daquelas significações acrescentadas, ou seja, a do atributo, e tendo considerado que os atributos acrescentados pelos homens, numa mesma palavra, à afirmação são em geral acções ou paixões, consideraram que a essência do verbo consistia em *significar acções ou paixões*²¹.

E, por fim, Júlio César Scaliger acreditou ter revelado um mistério no seu livro sobre os princípios da língua latina, ao dizer que a distinção das coisas, *in permanentes et fluentes*, ou seja, entre aquilo que permanece e aquilo que passa, era a verdadeira origem da distinção entre nomes e verbos: sendo os nomes adequados para significar aquilo que permanece e os verbos, aquilo que passa²².

Mas é fácil ver que todas estas definições são falsas e não explicam de modo nenhum a verdadeira natureza do verbo.

A maneira como são concebidas as duas primeiras revela-o bastante bem, já que não é ali dito o que o verbo significa

²⁰ Trata-se de uma definição dada pelo hebraísta alemão Johannes Buxtorf (1564-1629) em *Epitome grammaticæ Hebraeae, breviter & methodicè ad publicum scholarum usum proposita*, Londres: Johannis Redmayne, 1666, cap. XII, §2, p. 22: «*Verbum est vox flexilis cum tempore & persona*», que, como recorda Descotes, ressoa a definição dada também por Petrus Ramus na sua *Gramática*, em 1572.

²¹ Fórmula que remonta a Alcuíno (735-804) – «*Verba actum vel passionem significant*» – e que fora retomada, em França, pelo gramático renascentista Louis Meigret (1510-1558) no seu *Tretté de la grammere françoëse*, Heilbronn: W. Foerster, 1550, cap. I “*Du Verbe*”, p. 82. Cf. Descotes 2011, p. 668

²² Cf. Scaliger, *De causis linguae latinae libri tredecim*, Lyon: S. Gryphium, 1540, Liv. V, cap. cx, p. 220.

por si mas somente aquilo com o qual ele pode significar, “*cum tempore*”, “*cum persona*”.

As duas últimas são ainda piores. Pois elas carregam os dois maiores vícios de uma definição, que é o facto de não convir nem ao todo do definido, nem ao definido tomado singularmente, *neque omni, neque soli*.

Pois há verbos que não significam nem acções, nem paixões, nem aquilo que passa, como sejam os casos de “*existit*” [existe], “*quiescit*” [descansa], “*friget*” [está frio], “*alget*” [arrefece], “*tepet*” [está morno], “*calet*” [está quente], “*albet*” [está branco], “*viret*” [está verde], “*claret*” [está iluminado], etc.

E há palavras que não são verbos e que significam acções ou paixões, e até coisas que passam, como diz a definição de Scaliger. Pois é certo que os participios são genuínos nomes e que, não obstante, os participios feitos a partir dos verbos activos não deixam de significar também acções, tal como os dos passivos não significam menos as paixões do que os próprios verbos de que provêm. E não há nenhuma razão para pretender que “*fluens*” [fluente] não significa uma coisa que passa, do mesmo modo que “*fluit*” [flui].

A isto pode ainda acrescentar-se, contra as duas primeiras definições do verbo, que os participios significam também com o tempo, já que há participios presentes, passados e futuros, em particular, no grego. E aqueles que acreditam, não sem razão, que um vocativo é uma genuína segunda pessoa, sobretudo quando tem uma desinência diferente do nominativo, acharão que, deste ponto de vista, haverá apenas uma diferença de mais ou menos entre o vocativo e o verbo.

E, por isso, a razão principal para que um participio não seja um verbo é o facto de ele não significar a *afirmação*. De onde se segue que ele não possa constituir uma proposição, que é o próprio do verbo, a não ser que se lhe acrescente

um verbo, ou seja, voltando a introduzir aquilo que dali foi retirado, ao transformar o verbo num particípio. Eis porque “*Petrus vivit*”, “Pedro vive” é uma proposição e “*Petrus vivens*”, “Pedro vivo” não o é, a não ser que se lhe acrescente “*est*”, transformando a expressão em “*Petrus est vivens*”, “Pedro está vivo”. Precisamente porque a afirmação que está incluída em “*vivit*” lhe foi retirada para fazer o particípio “*vivens*”. E assim se revela que a afirmação, que se encontra ou não se encontra numa palavra, é aquilo que faz com que ela seja um verbo ou não o seja.

A este propósito podemos ainda fazer notar de passagem que o infinitivo, que muitas vezes é um nome – como explicaremos adiante – tal como quando dizemos, “o beber”, “o comer”, é então diferente dos particípios, pelo facto de estes serem nomes adjectivos, enquanto o infinitivo é um nome substantivo, feito por abstracção daquele adjectivo, do mesmo modo que de “*candidus*” se faz “*candor*” e de “branco” provém a “brancura”. Assim, “*rubet*”, verbo, significa “é vermelho”, incluindo ao mesmo tempo a afirmação e o atributo; “*rubens*”, particípio, significa simplesmente “vermelho”, sem afirmação; e “*rubere*”, tomado como um nome, significa “vermelhidão” [“ser vermelho”].

Deve, pois, aceitar-se como assente que, considerando somente aquilo que é essencial ao verbo, a sua única verdadeira definição é “*vox significans affirmationem*”, “uma palavra que significa a afirmação”. Pois não seria possível encontrar outra palavra, que não fosse um verbo, para assinalar a afirmação ou um verbo que não servisse para a designar, pelo menos no modo indicativo. E é indubitável que, se se tivesse inventado uma palavra que, como no caso de “*ē*”, assinalasse sempre a afirmação, sem qualquer diferença quanto ao tempo ou à pessoa, de modo que a diversidade de pessoas se indicasse simplesmente pelos nomes e pronomes e a diversidade de tempos

pelos advérbios, ela não poderia deixar de ser um verdadeiro verbo. Com efeito, tal acontece nas proposições a que os filósofos chamam verdades eternas, tal como, “Deus é infinito”, “todo o corpo é divisível” ou “o todo é maior que a parte”, onde a palavra “é” significa a afirmação simples, sem qualquer referência ao tempo, pois tudo o que afirma é verdade para todos os tempos, e sem que o nosso espírito se detenha na consideração de qualquer diversidade de pessoa.

Assim, o verbo, segundo o que lhe é essencial, é uma palavra que significa a afirmação. Mas se quisermos colocar na definição do verbo os seus principais acidentes, poderemos defini-lo do seguinte modo: “*vox significans affirmationem cum designatione personæ, numeri et temporis*”, “uma palavra que significa a afirmação com a designação da pessoa, do número e do tempo”. Algo que convém particularmente ao verbo substantivo.

Pois, para os restantes verbos, enquanto diferem do verbo substantivo pela ligação que os homens fizeram da afirmação com certos atributos, podemos defini-los deste outro modo: “*vox significans affirmationem alicujus attributi cum designatione personæ, numeri et temporis*”, “uma palavra que assinala a afirmação de qualquer atributo, com a designação da pessoa, do número e do tempo”.

E podemos, de passagem, fazer notar que, podendo a afirmação, enquanto concebida, ser também como o atributo do verbo, tal como no verbo “*affirmo*”, esse verbo designará duas afirmações, uma relativa à pessoa que fala e a outra à pessoa de quem se fala, trate-se de si mesmo ou de outra pessoa. Pois quando digo “*Petrus affirmat*” [Pedro afirma], “*affirmat*” é equivalente a “*est affirmans*” [está a afirmar] e, portanto, “*est*” assinala a minha afirmação ou o juízo que faço relativamente a Pedro, enquanto “*affirmans*” indica a afirmação que eu concebo e que atribuo a Pedro. O verbo “*nego*” [nego], pelo contrário, contém uma afirmação e uma negação, pela mesma razão.

É preciso ainda notar que, embora nem todos os juízos sejam afirmativos, pois existem alguns que são negativos, os verbos significam simplesmente, por si mesmos, as afirmações, sendo que as negações se assinalam pelas partículas “*non*”, “*ne*” ou por [pro]nomes que a incluam, como “*nullus*”, “*nemo*”, nenhum, ninguém, termos que, apesar de ligados aos verbos, transformam a afirmação em negação: “Nenhum homem é imortal”, “*Nullum corpus est indivisibile*” [Nenhum corpo é indivisível].

CAPÍTULO III

*O que é uma proposição; e
das quatro espécies de proposições.*

Depois de termos concebido as coisas pelas nossas ideias, comparamos essas ideias entre si e, descobrindo que algumas convêm entre si e que outras não convêm, ligamo-las ou desligamo-las através de operações como *afirmar* e *negar* ou, em geral, *julgar*.

A este juízo chama-se também *proposição*²³ e é fácil de perceber que ela deve ter dois termos: um, do qual algo é

²³ Trata-se aqui apenas da definição da proposição simples ou categórica, já que a proposição complexa será tratada mais adiante (2.^a parte, cap. V). Cf. também a *Grammaire Générale*, op. cit., 2.^a parte, cap. 1, pp. 18-19. A doutrina tradicional sobre a proposição é obviamente de inspiração aristotélica, pois foi Aristóteles quem primeiro produziu uma lógica proposicional. Na terminologia do filósofo trata-se, porém, da “premissa” (πρότασις), ou seja, da sentença suposta num argumento (συλλογισμός), que serve para justificar uma conclusão (συμπέρασμα). Nos *Primeiros Analíticos*, livro A, 1, 24a17, define a πρότασις como a sentença em que se afirma ou nega algo de algo. No *De Interpretatione*, livro A, caps. 4 e 5, continua a desenvolver a sua teoria da πρότασις, esclarecendo que só as asserções apofânticas, as que podem ser declaradas verdadeiras ou falsas, constituem proposições susceptíveis de formar silogismos. Desta doutrina aristotélica da πρότασις também se retira que a sua estrutura assenta na existência de um sujeito (ὑποκείμενον) e de um predicado (κατηγόρημα). Todavia, a referência provável dos autores da *Lógica* para uma definição da proposição seria as *Summulae logicales* de Pedro Hispano, nomeadamente, “Summa tractatus primus”, op. cit., p. 13.

afirmado ou negado, ao qual chamamos *sujeito*, e outro, que se afirma ou se nega, ao qual chamamos *atributo* ou *Prædicatum*.

E não basta conceber esses dois termos, é necessário que o espírito os ligue ou os separe. E esta acção do nosso espírito é indicada, como já o dissemos no discurso, pelo verbo “é”, esteja ele só, quando afirmamos, ou com uma partícula negativa, quando negamos. Assim, quando digo “Deus é justo”, “Deus” é o sujeito desta proposição e “justo” é o seu atributo, assinando a palavra “é” a acção do espírito que afirma, ou seja, que liga as duas ideias, de “Deus” e de “justo”, entre si, porque convêm uma à outra. Pois, se digo “Deus não é injusto”, estando “é” associado à partícula “não”, isso significa a acção contrária à de afirmar, a saber, a acção de negar, pela qual eu considero estas ideias como contraditórias, uma em relação à outra, já que há alguma coisa incluída na ideia de “injusto” que é contrária àquilo que corresponde à ideia de “Deus”.

Mas, embora toda a proposição inclua necessariamente estas três coisas, a verdade é que, como dissemos já anteriormente, a proposição pode ter apenas duas palavras ou até mesmo uma só.

Pois, querendo os homens abreviar os seus discursos, criaram uma infinidade de palavras que significam conjuntamente a afirmação, ou seja, aquilo que é significado pelo verbo substantivo e, para além disso, um certo atributo que é afirmado. Assim são todos os verbos, excepto aquele que denominamos substantivo, tal como “Deus existe”, *i.e.*, “é existente”, “Deus ama os homens”, *i.e.*, “Deus é amante dos homens”²⁴.

²⁴ No original francês, “Dieu est aimant les hommes”. A tradução mais literal seria “Deus está amando os homens”, já que, como é sabido, o verbo de ligação “être”, em francês, corresponde ao nosso verbo “ser” mas também ao verbo “estar”. Para preservar, no entanto, a coerência do argumento dos autores de Port-Royal, pareceu mais adequado optar pela tradução recorrendo ao verbo “ser” e ao substantivo “amante”, em vez do gerúndio “amando”, para traduzir “aimant”.

E o verbo substantivo quando está só, como quando digo “eu penso, logo existo [sou]” deixa de ser puramente substantivo, na medida em que se lhe acrescenta o mais geral dos atributos que é o “ser”. Pois “eu existo [sou]” quer dizer “eu sou um ser”, “eu sou uma coisa”.

Há também outros casos em que o sujeito e a afirmação estão incluídos numa mesma palavra, como nas primeiras e segundas pessoas dos verbos, sobretudo em latim, como quando digo “*sum Christianus*”. Pois o sujeito desta proposição é “*ego*”, que está incluído no “*sum*”.

Daqui resulta que, numa mesma língua, parece que uma só palavra constitui uma proposição nas primeiras e nas segundas pessoas dos verbos que, por sua natureza, encerram já a afirmação com o atributo, tal como “*vení*”, “*vidí*” e “*vici*”²⁵ são três proposições.

Vemos deste modo que toda a proposição é afirmativa ou negativa e que tal é assinalado pelo verbo que é afirmado ou negado.

Mas há uma outra diferença nas proposições, a qual deriva do seu sujeito, que consiste em serem universais, particulares ou singulares²⁶. Pois os termos, como dissemos já na primeira parte, são ou singulares ou comuns e universais.

²⁵ A célebre frase atribuída a Júlio César, “Vim, vi e venci”, seria assim um conjunto de três proposições. Para a origem da atribuição, ver Suetónio, *De vitis caesarum libri VIII*, I “Vita divi Juli”, § 37.

²⁶ Nos *Primeiros Analíticos*, livro A, 1, 24a18-20, Aristóteles distingui- ra, para além das proposições universais e particulares, as indefinidas, onde o predicado não era explicitamente afirmado nem do todo nem da parte, ou seja, quando não havia quantificadores como “todos” ou “alguns” – classificação que, aliás, desapareceria na lógica clássica (pós-fregeana) –, porém, não referira as proposições singulares. Mas, apesar de não incluir as proposições singulares numa sistematização das proposições, a verdade é que, em outros lugares (por ex., A33, 47b24-25 ou nos *Segundos Analíticos*, A13, 78b4), Aristóteles admitiu a existência de argumentos com premis-

E os termos universais podem ser tomados, ora segundo toda a sua extensão, juntando-os aos sinais universais, expressos ou subentendidos – tal como “*omnis*”, “todo”, para a afirmação; “*nullus*”, “nenhum”, para a negação; “todo o homem”, “nenhum homem”²⁷ –, ora segundo uma parte indeterminada da sua extensão que ocorre quando se junta a palavra “*aliquis*”, “algum” – como em “algum homem”, “alguns homens” – ou outras, conforme os usos das diferentes línguas.

De onde decorre uma diferença notável nas proposições. Pois, quando o sujeito de uma proposição é um termo comum que é tomado em toda a sua extensão, a proposição chama-se universal, seja ela afirmativa, como em “Todo o ímpio é louco”, ou negativa, como em “Nenhum perverso é feliz”.

E quando o termo comum é tomado apenas segundo uma parte indeterminada da sua extensão, por estar limitado pela palavra indeterminada “algum”, a proposição chama-se particular, esteja ela a afirmar, como em “algumas pessoas cruéis são cobardes”, ou a negar, como em “alguns pobres não são infelizes”.

sas singulares. Muitos atribuem a não-inclusão das proposições singulares ao facto de a silogística aristotélica se preocupar, em particular, com a demonstração científica e de, na ciência, apenas importarem as afirmações (ou negações) gerais. Contudo, a verdade é que Aristóteles também se preocupou com a argumentação dialéctica e retórica, onde se recorre frequentemente a proposições singulares. Na lógica medieval, é retomada a classificação aristotélica, referindo, por exemplo, Pedro Hispano a “*propositio indefinita*”, *op. cit.*, p. 16, mas também a “*propositio singularis*”, *ibidem*, p. 17.

²⁷ Não obstante o que aqui dizem os autores, a concepção de universalidade da *Lógica*, segundo a opinião de J.-C. Pariente, resultaria, não tanto de um ponto de vista da extensão, mas da compreensão, na medida em que, para determinar se um termo é universal ou equiparado – como no caso dos termos singulares que veremos adiante –, o que importa é a sua determinação completa e não a aplicação à totalidade dos indivíduos a que convém um determinado termo. Cf. *L'analyse du langage à Port-Royal*, *op. cit.*, p. 234.

E se o sujeito de uma proposição é singular, como quando digo “Luís XIII tomou La Rochelle”, chamamos-lhe [proposição] singular.

Mas embora essa proposição singular seja diferente da universal, pelo facto de o seu sujeito não ser comum, ela deve, no entanto, assimilar-se-lhe preferivelmente, mais do que à particular, porque o seu sujeito, pelo próprio facto de ser singular, está necessariamente tomado em toda a sua extensão, o que constitui a essência de uma proposição universal e que a distingue da particular. Pois, na verdade, pouco importa à universalidade de uma proposição que a extensão do seu sujeito seja grande ou pequena, desde que, qualquer que ela seja, seja tomada integralmente²⁸. Daí que as proposições singulares sejam tomadas como universais na argumentação. Desse modo, podemos reduzir todas as proposições a quatro espécies, que assinalámos por estas quatro vogais A. E. I. O. de modo a aliviar a memória.

A. A universal afirmativa, como “Todo o perverso é escravo”.

B. A universal negativa, como “Nenhum perverso é feliz”.

²⁸ Como J.-C. Pariente alertou e como já foi dito acima, a equiparação entre os termos universais e singulares não parece resultar tanto da extensão como da compreensão, ou seja, da determinação completa do termo. Na verdade, já Aristóteles, no *De Interpretatione*, cap. 7, distinguira entre uma universalidade essencial, no sentido de todo (*totus*), quando o conceito exprime a necessidade de uma essência, e uma universalidade extensiva, no sentido de todos (*omnis*), quando o conceito exprime a totalidade dos indivíduos de uma espécie ou das espécies de um género. Mas a assimilação das proposições singulares às universais não era admitida por Aristóteles. Foi apenas na época medieval que se tornaram comuns, nos tratados de lógica – por exemplo, na *Summa logicae*, III, i, 3, de Guilherme d’Ockham –, os silogismos com um ou mais termos singulares. Cf. Descotes 2011, pp. 260-1.

C. A particular afirmativa, como “Alguns perversos são ricos”.

D. A particular negativa, como “Alguns perversos não são ricos”.

E para melhor as reter na memória, elaborámos estes dois versos:

Asserit A, negat E, verum generaliter ambo,

*Asserit I, negat O, sed particulariter ambo*²⁹.

Habituámo-nos também a chamar quantidade à universalidade ou particularidade das proposições. E chamamos qualidade à afirmação ou negação, que dependem do verbo, o qual é considerado como a forma da proposição.

E, assim, A. e E. concordam em termos de quantidade e diferem em termos de qualidade, tal como acontece com I. e O. Mas A. e I. concordam em termos de qualidade e diferem em termos de quantidade, tal como acontece com E. e O.

As proposições dividem-se ainda, segundo o conteúdo, em verdadeiras e falsas, já que toda a proposição que representa o juízo que fazemos das coisas é verdadeira quando tal juízo seja conforme à verdade e falsa quando a ela não se conformar.

Mas, porque nos falta muitas vezes a luz para reconhecer o verdadeiro e o falso, existem, para além das que nos parecem verdadeiras e daquelas que nos parecem certamente

²⁹ «A afirma, E nega, ambos o fazem, na verdade, em geral, / I afirma, O nega, mas ambos o fazem em particular.» Cf. Pedro Hispano, *Summulae*, op. cit., Tractatus primus, p. 31, que tem uma mnemónica muito semelhante e que provavelmente inspirou a que os autores recomendam: «Asserit A, negat E, sunt universaliter ambae. / Asserit I, negat O, sunt particulariter ambae».

falsas, proposições que aparentam ser verdadeiras, mas cuja verdade não é assim tão evidente que evite em nós a impressão de que elas possam ser falsas, ou então que aparentam ser falsas, mas de cuja falsidade nós não nos sentimos totalmente seguros. São as proposições que denominamos prováveis, sendo as primeiras mais prováveis e as últimas, menos. Diremos qualquer coisa mais na 4.^a parte sobre aquilo que nos faz julgar com certeza que uma proposição é verdadeira.

CAPÍTULO IV

Da oposição entre as proposições que têm o mesmo sujeito e o mesmo atributo

Acabámos de dizer que há quatro espécies de proposições, A. E. I. O. Perguntamos agora como concordam ou discordam entre si quando, a partir de um mesmo sujeito e de um mesmo atributo, se constituem várias espécies de proposições. É a isto que chamamos oposição³⁰.

E é fácil de ver que esta oposição só pode ser de três tipos, ainda que um dos três se subdivida em outros dois.

Pois, se são opostas, simultaneamente em quantidade e em qualidade, como A.O. e E.I. chamamos-lhes contraditórias, como “Todo o homem é animal”, “Alguns homens não são animais”, “Nenhum homem é impecável”, “Alguns homens são impecáveis”.

Se elas diferem apenas em quantidade e se concordam em qualidade, como A.I. e E.O., chamamos-lhes subalternas, como “Todo o homem é animal”, “Alguns homens são animais”, “Nenhum homem é impecável”, “Alguns homens não são impecáveis”.

³⁰ A oposição de duas proposições com o mesmo sujeito e o mesmo predicado é a sua diferença, no que respeita à quantidade (universal, particular) e/ou qualidade (afirmativa, negativa). No quadrado clássico da oposição, encontrar-se-ão, pois, proposições contrárias, contraditórias, subalternas e subcontrárias, como se verá, já de seguida, na exposição dos autores da *Lógica*.

E se diferem em qualidade e concordam em quantidade, então dizemos que são *contrárias* ou *subcontrárias*: *contrárias*, quando são universais, como “Todo o homem é animal”, “Nenhum homem é animal”; *subcontrárias*, quando são particulares, como “Alguns homens são animais”, “Alguns homens não são animais”.

Considerando agora estas proposições opostas segunda a verdade ou falsidade, é fácil julgar:

1. Que as contraditórias nunca são ambas verdadeiras ou falsas, mas, se uma for verdadeira, a outra é falsa e, se uma for falsa, a outra é verdadeira. Pois, se é verdade que todo o homem é animal, não pode ser verdade que alguns homens não são animais e se, pelo contrário, for verdadeiro que alguns homens não são animais, não pode ser verdadeiro que todo o homem é animal. Isto é tão claro que só poderemos obscurece-lo ao explica-lo mais.

2. As contrárias não podem nunca ser ambas verdadeiras, mas podem ser ambas falsas. Não podem ser verdadeiras, na medida em que as contraditórias seriam verdadeiras. Pois, se é verdade que todo o homem é animal, é falso que alguns homens não são animais, que é a contraditória e, por conseguinte, ainda mais falso que nenhum homem é animal, que é a contrária.

Mas a falsidade de uma não implica a verdade da outra. Efectivamente, pode ser falso que todos os homens sejam justos, sem que seja verdadeiro para tanto que nenhum homem seja justo, porque pode haver homens justos, embora nem todos o sejam.

3. As subcontrárias, por uma regra completamente oposta à das contrárias, podem ser ambas verdadeiras, como por exemplo estas aqui: “Alguns homens são justos”, “Alguns homens não são justos”, já que a justiça pode convir a uma

parte dos homens e não convir à outra parte, e, deste modo, a afirmação e a negação não se referem ao mesmo sujeito, porque “alguns homens” é tomado, numa das proposições, por uma parte dos homens, e, na outra, pela outra parte. Mas elas não podem ser ambas falsas, pois que de outro modo as contraditórias seriam ambas falsas. E se fosse falso que alguns homens fossem justos, seria portanto verdadeiro que nenhum homem era justo, que é a sua contraditória, e, por maioria de razão, que alguns homens não fossem justos, que é a sua subcontrária.

4. Para as subalternas, não se trata de uma verdadeira oposição, já que a particular se segue da geral. Pois, se todo o homem é animal, alguns homens são animais, se nenhum homem é macaco, alguns homens não são macacos. É por essa razão que a verdade das universais implica a das particulares, mas a verdade das particulares não implica a das universais. Pois, não se segue que, pelo facto de ser verdade que alguns homens são justos, seja também verdadeiro que todos os homens sejam justos. E, pelo contrário, a falsidade das particulares implica a falsidade das universais. Pois, se é falso que alguns homens são impecáveis, será ainda mais falso que todo o homem é impecável. Mas a falsidade das universais não implica a falsidade das particulares, porque embora seja falso que todo o homem é justo, daí não se segue que seja uma falsidade dizer que alguns homens são justos. De onde se conclui que há diversos casos em que estas proposições subalternas são ambas verdadeiras e outros em que são ambas falsas.

Não digo nada sobre a redução das proposições opostas no mesmo sentido, porque isso seria completamente inútil e porque as regras que normalmente se dão são, em grande parte, verdadeiras apenas em latim.

CAPÍTULO V

Das proposições simples e compostas.

Que há algumas simples que parecem compostas mas que o não são e que podemos chamar complexas. Das que são complexas pelo sujeito ou pelo predicado.

Dissemos que toda a proposição deve ter pelo menos um sujeito e um atributo, mas, daí não se segue que ela não possa ter mais do que um sujeito e que um atributo. As que apenas têm, pois, um sujeito e um atributo chamam-se simples e as que têm mais do que um sujeito ou que um atributo chamam-se compostas, como quando digo, “Os bens e os males, a vida e a morte, a pobreza e as riquezas vêm do Senhor”, este atributo “vir do Senhor” é afirmado não apenas de um sujeito mas de vários, a saber, “os bens”, “os males”, etc.

Mas, antes de explicar estas proposições compostas, é preciso notar que há algumas que o parecem e que, no entanto, são simples. Com efeito, a simplicidade de uma proposição toma-se da unidade do sujeito e do atributo. Ora, há várias proposições que não têm propriamente senão um sujeito e um atributo, mas em que o sujeito ou o atributo são termos complexos, que encerram outras proposições, a que podemos chamar incidentes³¹, as quais fazem parte do sujeito ou do atributo,

³¹ Estas proposições correspondem gramaticalmente às orações subordinadas relativas. Conservamos, no entanto, aqui a expressão dos autores de Port-Royal, “proposições incidentes”, desde logo porque o tratamento acabará por ser mais lógico que gramatical – embora Arnauld

estando ligadas a eles pelo pronome relativo, “que”, “o qual”, cuja principal característica é juntar várias proposições, de modo a que elas componham todas apenas uma única proposição.

Assim, quando Jesus Cristo diz “Aquele que fizer a vontade do meu Pai que está no céu, entrará no reino dos céus”³², o sujeito desta proposição contém duas proposições, porque inclui dois verbos, mas como eles estão ligados pelos pronomes “que”, eles apenas fazem uma parte do sujeito. Pelo contrário, quando digo “os bens, os males vêm do Senhor”, há propriamente dois sujeitos, porque afirmo igualmente de um e de outro que vêm de Deus.

E a razão disto prende-se com o facto de as proposições associadas a outras através dos “que” não serem proposições senão num sentido imperfeito, como explicaremos mais adiante, ou não serem consideradas como proposições produzidas nesse momento, mas proposições já existentes anteriormente³³ e que portanto nos limitamos a conceber, como se fossem simples ideias. Decorre daqui que é indiferente enunciar estas proposições incidentes, através de nomes

e Lancelot tivessem introduzido a designação no cap. IX da 2.^a parte da *Grammaire Générale*, p. 67, já em 1660 –, e porque, tendo em conta a originalidade da doutrina, fará mais sentido conservar uma expressão que a singularize de outras doutrinas posteriores. Diga-se, porém, que na gramática do francês moderno se reserva a designação de “*propositions incidentes*” para orações que não estão coordenadas e, por isso, não têm qualquer dependência em relação ao resto da frase em que estão integradas, funcionando como que um aparte ou parêntesis.

³² Cf. Mt. VII, 21.

³³ Trata-se aqui de uma anterioridade lógica e não necessariamente temporal. O que acontece é que a proposição incidente funciona como uma oração relativa explicativa, a qual contém uma afirmação secundária relativamente à afirmação principal, mas não deixa por isso de ser realmente uma afirmação. Porém, esta afirmação não é considerada como tendo sido feita “ao mesmo tempo” que a declaração, mas “anteriormente” [*«auparavant»*]. Para compreender melhor esta concepção da *Lógica* das proposições incidentes, veja-se Pariente 1985, *op. cit.*, pp. 35-39 e 67-71.

adjectivos, ou por participios sem verbos e sem “que”, ou, ainda, com verbos e “que”. Pois é a mesma coisa dizer “Deus invisível criou o mundo visível” ou “Deus que é invisível criou o mundo que é visível”³⁴; “Alexandre o mais generoso de todos os reis venceu Dário” ou “Alexandre que foi o mais generoso de todos os reis venceu Dário”. Tanto num como no outro, o meu principal objectivo não é afirmar que Deus seja invisível ou que Alexandre foi o mais generoso dos reis, mas, supondo uma e outra como afirmada anteriormente, afirmo que Deus, concebido como invisível, criou o mundo visível ou que Alexandre, concebido como o mais generoso de todos os reis, venceu Dário.

Mas se eu dissesse “Alexandre foi o mais generoso de todos os reis e o vencedor de Dário” é evidente que eu estaria a afirmar igualmente de Alexandre que ele tinha sido o mais generoso de todos os reis e que ele tinha sido o vencedor contra Dário. E assim, é com razão que denominamos estes últimos tipos de proposições como proposições compostas, enquanto se pode denominar as outras como proposições complexas.

É preciso ainda notar que estas proposições complexas podem ser de dois tipos. Pois a complexidade, por assim dizer, pode incidir ou sobre o conteúdo da proposição, isto é, sobre o sujeito ou sobre o atributo, ou sobre ambos, ou apenas sobre a forma.

1. A complexidade recai sobre o sujeito quando o sujeito é um termo complexo, como na seguinte proposição: “Todo o homem que nada teme é rei”, “*Rex est qui metuit nihil*”³⁵.

³⁴ Neste exemplo, utilizado já na *Grammaire Générale*, *op. cit.*, p. 68, Noam Chomsky terá encontrado a diferença, fundamental na sua própria gramática generativa, entre a estrutura profunda e a estrutura de superfície de uma frase. Cf. Chomsky, N., *Cartesian Linguistics – A chapter in the history of rationalist thought*, 3rd Edition, Cambridge University Press, 2009, pp. 79-81.

³⁵ Séneca, *Tiastes*, v. 388.

*Beatus ille qui procul negotiis,
 Ut prisca gens mortalium,
 Paterna rura bobus exercet suis,
 Solutus omni fœnore*³⁶.

Pois o verbo *est* [é] está subentendido nesta última proposição, e *beatus* [bem-aventurado] é o seu atributo, sendo tudo o resto o sujeito.

2. A complexidade recai sobre o atributo, quando o atributo é um termo complexo, como em “A piedade é um bem que torna o homem feliz nas maiores adversidades”

*Sum pius Æneas fama super aethera notus*³⁷.

Mas é preciso fazer aqui notar, em particular, que todas as proposições compostas por verbos activos e pelo seu regime podem chamar-se complexas e que elas contêm de algum modo duas proposições. Se eu digo, por exemplo, “Brutus matou um tirano”, isso quer dizer que Brutus matou alguém e que aquele que ele matou era um tirano. De onde se segue que essa proposição pode ser contraditada de duas maneiras, ou dizendo, “Brutus não matou ninguém”, ou dizendo que aquele que foi morto por ele não era um tirano. O que é muito importante assinalar, porque quando estes tipos de proposições aparecem nos argumentos, prova-se, algumas vezes, apenas uma parte, supondo a outra. Isto obriga frequentemente, para

³⁶ Horácio, *Épodos*, II, 1-4: «Bem-aventurado aquele que, longe dos negócios, / como os mortais das gerações antigas, / trabalha com os seus bois os campos de seu pai, / livre de toda a usura.»

³⁷ «Eu sou o pio Eneias... a minha fama é conhecida para lá dos céus.» Cf. Virgílio, *Eneida*, I, vv. 378-379 de onde foi retirado e abreviado este verso: «*Sum pius Æneas, raptos qui ex hoste Penatis / classe vebo mecum, fama super aethera notus.* [Eu sou o pio Eneias, que comigo trago na minha frota, resgatados do inimigo, os deuses do lar, a minha fama é conhecida para lá dos céus.]»

reduzir os argumentos a uma forma mais natural, a mudar a activa para a passiva, visando tornar expressa, directamente, a parte que está provada, como notaremos mais detalhadamente quando tratarmos dos argumentos compostos por estas proposições complexas.

3. Por vezes, a complexidade recai sobre o sujeito e sobre o atributo, sendo um e outro termos complexos, como nesta proposição: “Os grandes que oprimem os pobres serão punidos por Deus que é o protector dos oprimidos”.

Ille ego qui quondam gracili modulatus avena

Carmen, et egressus sylvis vicina coegi

Ut quamvis avido parerent arva colono

Gratum opus agricolis: At nunc horrentia Martis

Arma, virumque cano. Trojæ qui primus ab oris,

*Italiam fato profugus lavinaque venit littora*³⁸.

Os três primeiros versos e a metade do quarto compõem o sujeito desta proposição; e o resto compõe o atributo, residindo a afirmação no verbo “*cano*”.

Eis as três maneiras segundo as quais as proposições podem ser complexas quanto ao seu conteúdo, ou seja, quanto ao seu sujeito e ao seu atributo.

³⁸ «Eu sou aquele que um dia modulou o seu poema numa delgada cana, e que retirado das florestas, fez com que os campos vizinhos servissem a avidez do colono, obra agraciada pelos agricultores; de Marte canto agora as horríveis armas e o varão que, da costa de Tróia, primeiro fugiu ao destino e veio para as praias de Itália e da Lavinia.» Trata-se dos seis primeiros versos da *Eneida* de Virgílio, mas apenas os quatro primeiros são realmente atribuídos ao poeta latino, não aparecendo os dois últimos – interpolação posterior – em todas as edições. Segundo Dominique Descotes, estes dois últimos versos teriam sido dados como exemplo de exórdio simples na *Dissertatio de vera pulchritudine & adumbrata* (1659) de Pierre Nicole. Cf. Descotes 2011, p. 270.

CAPÍTULO VI

*Da natureza das proposições incidentes,
Que fazem parte das proposições complexas.*

Mas antes de falar das proposições cuja complexidade recai sobre a forma, ou seja, sobre a afirmação ou a negação, há várias notas importantes que devem ser feitas a propósito da natureza das proposições incidentes, que fazem parte do sujeito ou do atributo das proposições complexas de acordo com o conteúdo.

1. Já vimos que estas proposições incidentes são aquelas cujo sujeito é o pronome relativo “que”, como em “os homens que são criados para conhecer e amar a Deus” ou “os homens que são devotos”; ao retirarmos o termo “homens”, o que fica é uma proposição incidente.

Mas é preciso recordarmos aquilo que foi dito no capítulo 7³⁹ da 1.^a parte, *i. e.*, que os aditamentos de termos complexos são de dois tipos. A uns podemos chamar meras explicações, ou seja, quando o aditamento não muda nada na ideia do termo, porque aquilo que é acrescentado lhe convém, em geral e em toda a sua extensão, como no primeiro exemplo, “os homens que são criados para conhecer e para amar a Deus”. Aos outros podemos chamar determinações, na medida em que aquilo que se acrescenta a um termo e que não lhe

³⁹ Apesar de ser efectivamente o capítulo 7 que é indicado na edição de 1683, a verdade é que o reenvio deveria ser para o capítulo 8 da 1.^a parte, onde os autores da *Lógica* se ocuparam dos termos complexos.

convém em toda a sua extensão restringe e determina a sua significação, como no segundo exemplo, “os homens que são devotos”. Decorre daqui que podemos dizer que há um “que” explicativo e um “que” determinativo.

Ora, quando o “que” é explicativo, o atributo da proposição incidente é afirmado do sujeito ao qual o “que” se refere, ainda que seja apenas de modo incidente, relativamente a toda a proposição. Neste caso pode, pois, substituir-se o “que” pelo próprio sujeito, como pode ver-se no seguinte exemplo: “Os homens que foram criados para conhecer e para amarem a Deus”. Pois pode dizer-se: “Os homens foram criados para conhecer e para amar a Deus”.

Mas quando o “que” é determinativo, o atributo da proposição incidente não é propriamente afirmado do sujeito ao qual o “que” se refere. Dado que, se depois de ter dito, “os homens que são devotos são caridosos”, se quisesse substituir o “que” pela palavra “homens”, dizendo “os homens são devotos”, a proposição seria falsa, já que isso equivaleria a afirmar a palavra “devotos” dos homens enquanto homens. Mas ao dizer “os homens que são devotos são caridosos” não afirmamos que sejam devotos nem os homens em geral, nem alguns homens em particular. Porém, associando o espírito a ideia de “devoto” à de “homens” e constituindo assim uma ideia total, julga que o atributo “caridoso” convém a esta ideia total. E assim todo o juízo que é expresso na proposição incidente é unicamente aquele pelo qual o nosso espírito julga que a ideia de “devoto” não é incompatível com a de “homem” e, por isso, pode considerá-las como ligadas entre si e examinar em seguida aquilo que lhes convém segundo essa união.

Há muitas vezes termos que são dupla e triplamente complexos, sendo compostos por várias partes das quais cada uma separadamente é complexa. Portanto, podemos encontrar diversas proposições incidentes e de diferentes espécies,

em que o “que” de uma é determinativo e o “que” da outra explicativo. O que, aliás, veremos melhor através deste exemplo: “A doutrina que coloca o supremo bem na volúpia do corpo, que foi ensinada por Epicuro, é indigna de um filósofo”. Esta proposição tem como atributo “indigna de um filósofo” e tudo o resto, como sujeito, sendo este sujeito um termo complexo que encerra duas proposições incidentes: a primeira é “que coloca o supremo bem na volúpia do corpo”, na qual o “que” é determinativo, já que determina a palavra “doutrina”, que é geral, pelo que afirma que o supremo bem do homem está na volúpia do corpo – de onde decorre que não poderíamos, sem cair no absurdo, substituir o “que” pela palavra “doutrina”, dizendo “a doutrina coloca o supremo bem na volúpia do corpo” –; a segunda proposição incidente é “que foi ensinada por Epicuro” e o sujeito a que se refere o “que” é todo o termo complexo “a doutrina que coloca o supremo bem na volúpia do corpo”. Esta assinala uma doutrina singular e individual, passível de diversos acidentes, tal como ser defendida por várias pessoas, embora ela seja determinada em si mesma de modo a ser sempre tomada da mesma maneira, pelo menos neste ponto preciso, segundo o qual nós a entendemos. E é por isso que o “que” da segunda proposição incidente, “que foi ensinada por Epicuro”, não é de modo nenhum determinativo, mas somente explicativo, de onde decorre que podemos substituir no lugar do “que” o sujeito ao qual esse “que” se refere, dizendo “a doutrina que coloca o supremo bem na volúpia do corpo foi ensinada por Epicuro”.

3.[*sic*] A última nota é que, para julgar da natureza destas proposições e para saber se o “que” é determinativo ou explicativo, é preciso frequentemente prestar mais atenção ao sentido e à intenção daquele que fala do que à mera expressão.

Pois há, muitas vezes, termos complexos que parecem não o ser ou que parecem menos complexos do que efectiva-

mente são, na medida em que uma parte daquilo que encerram no espírito daquele que fala está subentendido e não expresso. Isto resulta do que foi dito no capítulo 7⁴⁰ da 1.^a parte, onde se mostrou que nada havia de mais ordinário nos discursos dos homens do que assinalar coisas singulares através de nomes comuns, já que as circunstâncias do discurso mostram bem que se associa a essa ideia comum, que corresponde à palavra, uma ideia singular e distinta, que a determina a significar apenas uma única coisa.

Eu disse que isto se reconheceria normalmente pelas circunstâncias do discurso, como, por exemplo, na boca dos franceses, a palavra “rei” significa Luís XIV. Mas eis ainda uma regra que pode servir para permitir julgar quando é que um termo comum permanece na sua ideia geral ou quando é que ele está determinado por uma ideia distinta e particular, ainda que não expressa.

Quando há um absurdo manifesto na ligação de um atributo com um sujeito, entendido na sua ideia geral, devemos considerar que aquele que produziu essa proposição não deixou o sujeito nessa ideia geral. Assim, se ouço dizer a um homem “*Rex hoc mihi imperavit*”, “o rei ordenou-me tal coisa”, eu estou seguro que ele não deixou a palavra rei na sua ideia geral, já que o rei em geral não dá ordens particulares.

Se um homem me dissesse: “A gazeta de Bruxelas de 14 de Janeiro de 1662, relativa ao que se passa em Paris, é falsa”, eu estaria seguro que ele teria algo mais no espírito do que o mero significado desses termos, na medida em que tudo isto não permitiria julgar se essa gazeta era verdadeira ou falsa. E, por isso, seria necessário que ele tivesse concebido uma notícia, distinta e particular, que ele tivesse julgado contrária à

⁴⁰ O mesmo que foi dito na nota anterior.

verdade, como, por exemplo, se essa gazeta tivesse dito “que o rei investiu cem cavaleiros da Ordem do Espírito Santo”⁴¹.

Acontece o mesmo nos juízos que fazemos das opiniões dos filósofos quando dizemos que a doutrina de tal filósofo é falsa, sem exprimir distintamente qual é essa doutrina. Por exemplo, se dizemos “que a doutrina de Lucrécio, relativa à natureza da nossa alma, é falsa”, é preciso necessariamente que, neste tipo de juízos, aqueles que os produzem concebiam uma opinião distinta e particular sob a expressão geral “doutrina de um tal filósofo”, porque a falsidade não pode imputar-se a uma doutrina como sendo de um tal autor, mas apenas como sendo uma tal opinião em particular, que seja contrária à verdade. E assim, este tipo de proposições resolve-se necessariamente nas seguintes: “Uma tal opinião, que foi ensinada por um tal autor, é falsa”; “A opinião de que a nossa alma é composta por átomos, que foi ensinada por Lucrécio, é falsa”. De maneira que estes juízos encerram sempre duas afirmações, ainda que elas não sejam distintamente expressas. Uma principal, que é relativa à verdade em si mesma – ou seja, que é um grande erro pretender que a nossa alma é composta de átomos –, um outra, incidente, que apenas se refere a um ponto da história que é o facto de esse erro ter sido ensinado por Lucrécio.

⁴¹ Este exemplo é tomado dos escritos a propósito das controvérsias jansenistas sobre a assinatura do formulário e alude a uma cerimónia de investidura de membros da ordem de cavalaria, fundada por Henrique III, ocorrida no final de 1661. Cf., para mais detalhada informação, Descotes 2011, p. 274.

CAPÍTULO VII

*Da falsidade que podemos encontrar nos termos complexos,
e nas proposições incidentes.*

Aquilo que acabámos de dizer pode servir para resolver uma questão conhecida que é a de saber se a falsidade se pode encontrar apenas nas proposições e se não há falsidade alguma nas ideias e nos termos simples⁴².

Falo da falsidade em vez da verdade, porque há uma verdade que está nas coisas em relação ao espírito de Deus, quer os homens pensem nisso ou não. Mas, só pode haver falsidade em relação ao espírito do homem ou a qualquer outro espírito sujeito ao erro, que julgue falsamente que uma coisa é o que ela não é.

Perguntamos, pois, se essa falsidade se encontra apenas nas proposições e nos juízos.

Responde-se normalmente que não, o que é verdade num certo sentido, mas isso não impede que haja por vezes falsidade, não nas ideias simples, mas nos termos complexos, já que, para isso, basta que haja algum juízo nesses termos e alguma afirmação, expressa ou virtual.

⁴² Trata-se do problema da falsidade material das ideias, que Arnauld discutira já com Descartes nas suas objecções às *Meditações de Filosofia Primeira*. Foi o próprio Descartes que levantou a questão na *Terceira Meditação* (AT VII, 37-38 e 40-42), à qual Arnauld teceu, depois, algumas objecções (AT IX, 161 e ss).

Veremos isso melhor ao considerarmos, em particular, os dois tipos de termos complexos, um onde o “que” é explicativo, o outro onde é determinativo.

No primeiro tipo de termos complexos, não devemos espantar-nos por poder haver falsidade, na medida em que o atributo da proposição incidente é afirmado do sujeito ao qual o “que” se refere. Em “Alexandre que é filho de Filipe”, afirmo de Alexandre, ainda que incidentemente, que ele é filho de Filipe e, por conseguinte, haverá aí falsidade se isso não for verdade.

Mas há duas ou três coisas importantes a assinalar:

1. Que a falsidade da proposição incidente não impede, por via de regra, a verdade da proposição principal. Por exemplo, em “Alexandre, que foi o filho de Filipe, venceu os persas”, esta proposição deve passar por verdadeira mesmo que Alexandre não fosse filho de Filipe, porque a afirmação da proposição principal apenas recai sobre Alexandre e, aquilo que se lhe acrescentou incidentemente, ainda que falso, não impede de modo nenhum que seja verdade que ele venceu os persas. Se, todavia, o atributo da proposição principal tivesse uma relação com a proposição incidente, como no caso de eu dizer “Alexandre filho de Filipe era neto de Amintas”, então, somente aí, a falsidade da proposição incidente tornaria falsa a proposição principal.

2.⁴³ Os títulos que se dão habitualmente a certos dignitários podem ser atribuídos a todos aqueles que possuem esse

⁴³ As edições críticas de Jean Clair e François Girbal (p. 125) e de Dominique Descotes (p. 278) assinalam que, na 1.^a edição de 1662, a *Lógica* incluía um parágrafo que foi eliminado nas edições posteriores: «Quando empregamos estas proposições incidentes apenas para designar o sujeito do discurso, não é, então, necessário, para a verdade dessas proposições, que o seu atributo se aplique na verdade a esse sujeito, bastando-lhe que se lhe aplique na opinião dos homens. Assim, quando dizemos “Alexandre, filho de Filipe” ou “que foi filho de Filipe”, a qualidade de “filho de Fi-

estatuto, embora aquilo que esse título significa não se lhes aplique de maneira nenhuma. Assim, porque outrora o título de *santo* e de *sanctíssimo* era atribuído a todos os bispos, verificamos que os bispos católicos, no Concílio de Cartago, não colocaram nenhuns obstáculos na concessão desse nome aos bispos donatistas⁴⁴, “*sanctissimus Petilianus dixit*”, embora soubessem bem que não podia existir verdadeira santidade num bispo cismático. Verificamos também que São Paulo nos *Actos dos Apóstolos* dá o título de *ótimo* ou de *excelentíssimo* a Festo, governador da Judeia⁴⁵, porque era o título que se atribuía normalmente a esses governadores.

3. O mesmo não sucede quando uma pessoa é a autora de um título que dá a outra e lho atribui, falando por si mesma e não segundo a opinião dos outros ou por erro popular, pois, nesse caso, pode imputar-se-lhe com razão a falsidade dessas proposições. Assim, quando um homem diz: “Aristóteles que é o príncipe dos filósofos”, ou simplesmente, “o príncipe dos filósofos considerou que a origem dos nervos estava no coração”, não temos o direito de lhe dizer que é falso, na medida em que Aristóteles não é o mais excelente dos filósofos, já que ele pode simplesmente ter seguido, a esse propósito, a opinião comum, ainda que falsa. Mas, se um homem disser: “O senhor Gassendi, que é o mais hábil dos filósofos, consi-

lipe”, afirmada relativamente a Alexandre, não é afirmada senão segundo a opinião comum e não segundo a verdade das coisas, de modo que o sentido é “Alexandre que segundo a opinião comum foi o filho de Filipe”. E eis porque pode ser falso que Alexandre seja filho de Filipe, embora as Escrituras lhe dêem essa qualidade: “*Alexander Philippi, Rex Macedo*” (1.º Mac. I, 1)».

⁴⁴ No Concílio de Cartago de 411, o imperador Honório ordenara a Marcelino de Cartago a reunião de uma assembleia de teólogos para resolverem o conflito que opunha donatistas e católicos, onde a causa católica foi defendida por Agostinho de Hipona e a donatista por Petiliano de Constantina e Emérito de Cesareia.

⁴⁵ Cf. o livro dos *Actos dos Apóstolos*, XXVI, 25.

dera que há um vácuo na natureza”, nós teremos ocasião de discutir com essa pessoa a qualidade que ela quer atribuir ao senhor Gassendi e de a considerar responsável pela falsidade que tenhamos a pretensão de encontrar nessa proposição incidente. Podemos, pois, ser acusados de falsidade ao atribuir à mesma pessoa um título que não lhe convém e não o sermos ao atribuir-lhe um outro que lhe convém, na verdade, ainda menos. Por exemplo, “o papa João XII não era nem santo, nem casto, nem devoto”⁴⁶, como Barónio reconheceu. E, no entanto, aqueles que lhe chamavam *santíssimo* não podiam ser repreendidos por estarem a mentir, não obstante aqueles que lhe chamassem *muito casto* ou *muito devoto* serem grandes mentirosos, ainda que estivessem a mentir apenas através de proposições incidentes, como se tivessem dito “João XII, pontífice muito casto, ordenou tal coisa”.

Eis aquilo que respeita aos primeiros tipos de proposições incidentes, onde o “que” é explicativo. Quanto aos outros, onde o “que” é determinativo, como em “Os homens que são devotos” ou “os reis que amam os seus povos”, é certo que, normalmente, elas não são susceptíveis de falsidade, porque o atributo da proposição incidente não é aí afirmado do sujeito ao qual o “que” se refere. Pois se dizemos, por exemplo, “Que os juízes que nunca fazem nada por pedidos ou por favor são dignos de louvor”, isso não quer dizer que haja algum juiz à face da terra que esteja nesta perfeição. No entanto, acredito que há sempre nas proposições uma afirmação tácita e virtual, não sobre a conveniência actual do atributo

⁴⁶ O papa João XII (937-964) ficou mais conhecido pela sua devassidão e promiscuidade com os assuntos seculares do que pela sua devoção católica, acabando mesmo por ser deposto pelo sacro imperador romano-germânico Oto I (912-973) – aparentemente, mais por razões políticas do que eclesásticas – e sendo assassinado um ano depois da sua deposição. César Barónio (1538-1607) foi um historiador e cardeal italiano que preparou os primeiros volumes dos *Annales ecclesiastici*, onde se conta a história da Igreja católica até ao final do século XII.

relativamente ao sujeito, ao qual o “que” se refere, mas sobre a conveniência possível. E, se nos enganamos nisto, acredito que teremos motivo para descobrir que haverá falsidade nessas proposições incidentes. Por exemplo, se disséssemos “Os espíritos que são quadrados são mais sólidos do que aqueles que são redondos”, sendo a ideia de quadrado e de redondo incompatível com a ideia de espírito, tomado por princípio do pensamento, estimo que essas proposições incidentes deveriam passar por falsas.

E podemos até dizer que é daí que nasce a maior parte dos nossos erros. Pois, tendo a ideia de uma coisa, associamos-lhe frequentemente uma outra ideia incompatível, ainda que, por erro, tenhamos confiado ser compatível, o que faz com que atribuamos a essa mesma ideia aquilo que não pode convir-lhe.

Assim, encontrando em nós próprios duas ideias, a da substância que pensa e a da substância extensa, acontece muitas vezes que, quando consideramos a nossa alma, que é a substância que pensa, nós misturamos nela, sem nos darmos conta, qualquer coisa da ideia da substância extensa. Por exemplo, quando consideramos que é preciso que a nossa alma ocupe um lugar, tal como o preenche o corpo, ou que ela não existiria se não estivesse em algum lugar, características que apenas se aplicam ao corpo. E foi por isto que nasceu o erro ímpio daqueles que acreditam que a alma é mortal. Podemos ler um excelente discurso de santo Agostinho sobre o assunto, no livro 10.^o sobre a *Trindade*⁴⁷, onde ele mostra que

⁴⁷ Cf. Santo Agostinho, *De Trinitate*, X, vii, 10, mas também, X, x, 14. A ideia de que a substância pensante é mais fácil de conhecer, aparentemente atribuída logo depois a Santo Agostinho é, na verdade, uma leitura cartesiana. Também a ideia da mistura das qualidades do espírito com as do corpo é pascaliana. Ver, por exemplo, Pascal, *Œuvres Complètes*, op. cit., tomo I, pp. 436-7 [nota ao leitor do *Récit de la grande expérience touchant l'équilibre des liqueurs*], pp. 452 e ss. [*Préface sur le Traité du vide*], mas também, tomo II, pp. 613-4 [*Pensées*, §185].

não há nada mais fácil de conhecer do que a natureza da nossa alma, porém, o que baralha os homens é que, ao quererem conhecê-la, eles não se contentam com aquilo que dela conhecem sem esforço, ou seja, que ela é uma substância que pensa, associando-lhe aquilo que ela não é, querendo imaginá-la a partir de alguns desses fantasmas sob os quais nos habituámos a ver as coisas corpóreas.

Quando, por outro lado, consideramos o corpo, temos muita dificuldade em evitar misturar-lhe algumas coisas da ideia da substância que pensa, o que nos leva a dizer: dos corpos graves, que eles tendem para o centro; das plantas, que elas procuram os alimentos que lhes são mais adequados; das crises de uma doença, que foi a natureza que quis desembaraçar-se daquilo que a prejudicava; e mil outras coisas, sobretudo nos nossos corpos, que a natureza quer fazer isto ou aquilo, embora estejamos seguros que nós não o quisemos, pois nisso não pensamos sequer, e que seria ridículo imaginar que haja em nós qualquer outra coisa, para além de nós, que conheça aquilo que nos é adequado ou prejudicial, que procure um e evita o outro.

Acredito que é ainda a esta mescla de ideias incompatíveis que devemos atribuir todos os murmúrios que os homens produzem contra Deus. Pois seria impossível murmurar contra Deus se o concebêssemos verdadeiramente como aquilo que ele é, onipotente, onisciente e absolutamente bom. Mas os homens maldosos, ao concebê-lo como todo-poderoso e como o senhor soberano do mundo inteiro, atribuem-lhe todos os males que lhes acontecem, no que até têm razão, mas porque, ao mesmo tempo, eles o concebem como cruel e injusto, o que é incompatível com a sua bondade, eles encrespam-se contra ele, como se ele estivesse errado ao trazer-lhes os males de que padecem.

CAPÍTULO VIII

*Das proposições complexas consoante a afirmação ou a negação;
e de uma espécie, entre estes tipos de proposições,
a que os filósofos chamam modais.*

Para além das proposições cujo sujeito ou atributo é um termo complexo, existem outras que são complexas, porque há termos ou proposições incidentes que são relativas somente à forma da proposição, ou seja, à afirmação ou à negação que é expressa pelo verbo. Quando, por exemplo, digo: “eu defendo que a terra é redonda”; “eu defendo” é simplesmente uma proposição incidente que tem de fazer parte de alguma coisa na proposição principal. E, no entanto, é evidente que ela não faz parte nem do sujeito nem do atributo, pois ela nada muda aí, sendo estes concebidos inteiramente da mesma maneira se eu dissesse simplesmente “a terra é redonda”. Portanto, isso apenas recai na afirmação que é expressa de duas maneiras: uma, como em geral, pelo verbo “é” – “a terra é redonda” –, e a outra, mais especificamente, pelo verbo “eu defendo”.

O mesmo acontece quando dizemos: “Eu nego”; “é verdade”; “não é verdade”; ou quando acrescentamos numa proposição aquilo que suporta a sua verdade, como quando digo: “As provas da astronomia convencem-nos que o sol é muito maior do que a terra”. Pois, aquela primeira parte é simplesmente o suporte da afirmação.

Contudo, é importante notar que há alguns tipos de proposições que são ambíguas e que podem ser tomadas diversamente, consoante a intenção daquele que as pronuncia, como, por exemplo, quando digo: “Todos os filósofos nos asseguram que as coisas pesadas caem por si mesmas para o chão”. Se a minha intenção é mostrar que as coisas pesadas caem por si mesmas para o chão, a primeira parte desta proposição será apenas incidente e servirá simplesmente para apoiar a afirmação feita na última parte. Mas se, pelo contrário, eu tenho como intenção referir essa opinião dos filósofos, sem que eu próprio a aprove, então a primeira parte será a proposição principal e a última será somente uma parte do atributo. Pois, aquilo que eu estarei a afirmar não é que as coisas pesadas caem por si mesmas mas somente que todos os filósofos o asseguram. E é fácil ver que estas duas diferentes maneiras de considerar esta proposição a mudam de tal modo que são duas proposições diferentes, com sentidos totalmente diversos. Mas é frequentemente fácil julgar, depois, em qual dos sentidos ela deve ser tomada. Pois, por exemplo, se após ter proferido essa proposição eu acrescentar: “Ora, as pedras são pesadas, portanto elas caem para o chão por si mesmas”; será evidente que a terei tomado no primeiro sentido e que a primeira parte será apenas incidente. Mas se, pelo contrário, eu concluir assim: “Ora, isso é um erro e, por conseguinte, pode suceder que um tal erro seja ensinado por todos os filósofos”; seria, então, manifesto que eu a teria tomado no segundo sentido, ou seja, em que a primeira parte seria a proposição principal e a segunda constituiria parte do atributo.

Destas proposições complexas, em que a complexidade recai sobre o verbo e não sobre o sujeito nem sobre o atributo, os filósofos notaram em particular as que são denominadas como *modais*, no sentido em que a afirmação ou a negação é aí modificada por um dos quatro modos possíveis: *possível*,

*contingente, impossível e necessário*⁴⁸. E, porque cada modo pode ser afirmado ou negado, como em “é impossível” ou “não é impossível”, e, de uma ou de outra maneira, podem ser associados a uma proposição afirmativa ou negativa, como “a terra é redonda” ou “a terra não é redonda”, cada modo pode ter quatro proposições e estas quatro, em conjunto, dezasseis, que os filósofos assinalaram com quatro palavras: PURPUREA, ILIACE, AMABIMUS e EDENTULI, cujo mistério se revela no seguinte. Cada sílaba assinala um dos quatro modos:

- A 1.^a, o possível;
- A 2.^a, o contingente;
- A 3.^a, o impossível;
- A 4.^a, o necessário.

E a vogal que se encontrar em cada sílaba, que é, ou A, ou E, ou I, ou U, indica se o modo deve ser afirmado ou negado, e se a proposição, a que eles chamam “*dictum*”, deve ser afirmada ou negada, do seguinte modo:

- A. A afirmação do modo e a afirmação da proposição;
- E. A afirmação do modo e a negação da proposição;

⁴⁸ Apesar de existir já uma lógica modal em Aristóteles, a doutrina modal que a *Lógica de Port-Royal* recupera é sobretudo de inspiração escolástica, onde se distinguem estes quatro modos: o *necessário*, ou seja, aquilo que não pode senão ser; o *impossível*, i.e., aquilo que não pode ser; o *possível*, i.e., aquilo que pode ser; e, finalmente, o *contingente*, que é aquilo que pode ser ou não ser [as *Summulae logicae* de Pedro Hispano referem outros dois modos, “*verum*” e “*falsum*” (p. 39)]. Fala-se, então, de uma proposição modal quando o verbo que produz a asserção, ou seja, que afirma ou nega algo, é modificado por um advérbio ou por uma locução adverbial, transformando assim o seu sentido e o seu valor de verdade. Na doutrina escolástica, distinguem-se na proposição modal dois elementos: o *modus*, que determina a modalidade da asserção, e o *dictum*, que é, no fundo, aquilo que é dito e cujo valor de verdade pode ser modificado pelo *modus*.

- I. A negação do modo e a afirmação da proposição;
 U.⁴⁹ A negação do modo e a negação da proposição.

Seria perder tempo, acrescentar exemplos que facilmente se encontram. Basta observar que: PURPUREA responde à A. das proposições complexas; ILIACE à E.; AMABIMUS à I.; e, EDENTULI à U. E portanto, se quisermos que os exemplos sejam verdadeiros, é preciso, após ter escolhido um sujeito, tomar um atributo para: PURPUREA que nela possa ser universalmente afirmado; ILIACE que nela possa ser universalmente negado; AMABIMUS que nela possa ser afirmado particularmente; EDENTULI que nela possa ser negado particularmente.

Mas seja qual for o atributo que se tome, será sempre verdade que todas as quatro proposições da mesma palavra terão o mesmo sentido, de modo que, se uma for verdadeira, todas as outras o serão.

⁴⁹ Na edição de 1683 da *Lógica*, p. 169, aparece a letra “V.”, mas isso, presumivelmente, poderia atribuir-se ao facto de, tradicionalmente, em latim a vogal U e a consoante V serem a mesma letra. Acontece, contudo, como denuncia longamente Dominique Descotes (pp. 285-6), que depois de, na 1.^a edição de 1662, aparecer também a letra “V.”, as edições de 1664, 1668, 1674 e – segundo Descotes – a de 1683 utilizarem a letra “O.” Ora, segundo este editor, tal se terá devido a uma hesitação dos editores e a uma certa equivocidade que existia entre a designação das proposições modais e a classificação das proposições simples segundo a quantidade e a qualidade, designadas, como já se viu, pelas letras A. (universal afirmativa), E. (universal negativa), I. (particular afirmativa) e O. (particular negativa).

CAPÍTULO IX

Dos diferentes tipos de proposições complexas.

Já dissemos que as proposições compostas são as que, ou têm um duplo sujeito, ou um duplo atributo. Ora, há-as de dois tipos: umas, cuja composição é expressamente assinalada, e outras, onde a sua composição fica mais escondida e a que os lógicos, por essa mesma razão, chamam *exponíveis*⁵⁰, já que necessitam de ser expostas ou explicadas.

Pode reduzir-se as do primeiro tipo a seis espécies: as copulativas e as disjuntivas, as condicionais e as causais, as relativas e as discretivas.

DAS COPULATIVAS

Chamamos copulativas⁵¹ às proposições que incluem, ou vários sujeitos, ou vários atributos, ligados por uma conjun-

⁵⁰ A noção de proposição exponível, tratada abundantemente na escolástica, remonta a Boécio. Veja-se, por exemplo, Pedro Hispano, *Summulae logicae*, Tractatus VII, «Quid propositio exponibilis et de his quae exponibilem reddant» *op. cit.*, pp. 252 e ss e Guilherme de Ockham, *Summa logicae*, 2.^a parte, caps. 16 e ss. Trata-se de proposições aparentemente simples, pois comportam apenas um sujeito e um predicado, mas que se revelam compostas depois de feita a sua análise – que implica a sua explicitação em várias proposições –, normalmente devido à presença de um termo que tem por função modificar a significação ou o modo de referência dos termos na proposição.

⁵¹ Sobre as copulativas, ver Pedro Hispano, *Summulae logicae*, tractatus primus, pp. 34 e ss. E Guilherme de Ockham, *Summa logicae*, 2.^a parte, cap. 32 «De propositione copulativa et quid requiritur ad veritatem eius».

ção afirmativa ou negativa, ou seja, “e” ou “nem/nem”. Pois “nem/nem” faz o mesmo que “e” nestes tipos de proposições, visto que “nem/nem” significa “e” com uma negação que recai sobre o verbo e não sobre a união das duas palavras que ele liga. Pois se, por exemplo, eu disser que “nem a ciência nem as riquezas tornam o homem feliz”, estarei a unir a ciência às riquezas – assegurando que nem uma nem as outras tornam o homem feliz – do mesmo modo que as uniria se eu dissesse que a ciência e as riquezas tornam o homem vão.

Podemos distinguir entre elas três tipos de proposições:

1. Quando têm vários sujeitos,

*“Mors et vita in manibus lingua.”*⁵²

“A morte e a vida estão no poder da língua.”

2. Quando têm vários atributos,

“Auream quisquis mediocritatem

Diligit, tutus caret obsoleti

Sordibus tecti, caret invidenda

*Regibus aula.”*⁵³

⁵² Cf. *Provérbios* XVIII, 21.

⁵³ Cf. Horácio, *Odes*, liv. II, x, “Ad Licinium”, vv. 5-8: «*Auream quisquis mediocritatem / Diligit, tutus caret obsoleti / Sordibus tecti, caret invidenda / Sobrius aula*». A citação feita pelos autores da *Lógica* não é, portanto, exacta e contém o barbarismo “obsoleti” que, segundo informa Dominique (Descotes 2011, p. 288), fora introduzido na 2.^a edição de 1664 e mantido até à 5.^a, de 1683, que aqui utilizamos. A tradução que oferecem também não é precisa, devendo talvez traduzir-se do seguinte modo aqueles versos de Horácio: «Aquele que ama a sua áurea mediania, livra-se seguramente das misérias dos tectos obsoletos, tal como sobriamente dos faustosos palácios que causam a inveja.»

“Aquele que ama a mediania⁵⁴, que é tão estimável em todas as coisas, não vive nem sórdida nem soberbamente.”

“Sperat infaustis, metuit secundis

Alteram sortem, bene præparatum

*Pectus.”*⁵⁵

“Um espírito bem preparado espera a boa na má fortuna e teme a má na boa.”

3. Quando têm vários sujeitos e vários atributos,

“Non domus et fundus, non æris acervus et auri,

Ægroto Domini deduxit corpore febres,

*Non animo curas.”*⁵⁶

“Nem as casas, nem as terras, nem as maiores pilhas de ouro e de prata podem afastar a febre do corpo naquele que as possui, nem libertar o seu espírito da inquietude e do desgosto.”

A verdade destas proposições depende da verdade de ambas as partes. Assim, se eu disser “a fé e a vida boa são necessárias para a salvação”, isso é verdade porque, uma e outra, são realmente necessárias para a obter, mas, se eu dissesse “a vida boa e as riquezas são necessárias para a salvação”, esta proposição seria falsa, porque as riquezas não são necessárias à salvação, embora a vida boa lhe seja efectivamente necessária.

⁵⁴ No original “médiocrité”, que, no francês do século xvii, como confirma o *Dictionnaire Universel contenant tous les mots...*, Tomo III, Haia: P. Husson et al., 1727, de Antoine Furetière, significava: «Estado, qualidade daquilo que é medíocre; que tem um justo meio; que não tem nem excesso, nem defeito. É preciso preservar mediocridade em todas as coisas. Há certas coisas onde a mediocridade é insuportável, a Poesia, a Música, a Pintura, o Discurso público. La Br. As pessoas indolentes permanecem numa virtude medíocre que não as eleva a nada.»

⁵⁵ Cf. *Ibid.*, vv. 13-15: «*Sperat infestis metuit secundis / Alteram sortem bene præparatum / Pectus*».

⁵⁶ Cf. Horácio, *Epístolas*, Liv. I, ii, vv. 47-49.

As proposições que são consideradas como negativas e contraditórias, relativamente às copulativas e a todas as outras compostas não são todas aquelas em que se encontrem negações, mas somente aquelas em que a negação recai na conjunção, o que ocorre de diversas maneiras. Por exemplo, colocando o “não” à cabeça da proposição: “*Non enim amas, et deseris*” diz Santo Agostinho⁵⁷, ou seja, não devemos acreditar que podemos amar uma pessoa e abandoná-la.

Pois, é ainda deste modo que, de uma copulativa, fazemos uma proposição contraditória, negando expressamente a conjunção, como quando dizemos que não pode suceder que uma coisa seja, ao mesmo tempo, isto e aquilo:

Que não podemos estar apaixonados e sermos sensatos;

“*Amare et sapere vix Deo conceditur*”⁵⁸.

Que o amor e a majestade não se coadunam entre si;

“*Non bene conveniunt nec in una sede morantur*

Majestas et amor”⁵⁹.

DISJUNTIVAS

As disjuntivas⁶⁰ são de grande utilidade e são aquelas onde entra a conjunção disjuntiva “*vel*”, “*ou*”.

⁵⁷ Cf. Santo Agostinho, *In Johannis Evangelium*, tractatus XLIX, 6.

⁵⁸ Cf. Públio Siro, *Sententiae*, 22 (segundo a ordem alfabética na edição do filólogo Eduard von Wölfflin, Leipzig: B. G. Teubner, 1869, p. 67): «Amar e permanecer sensato até mesmo para Deus é difícil». Os editores críticos indicam a sentença n.º 25 nas edições de Panckoucke (Clair & Girbal 1965, p. 395) e de Nisard (Descotes 2011, p. 290).

⁵⁹ Cf. Ovídio, *Metamorfoses*, II, 846-7.

⁶⁰ Sobre as disjuntivas, cf. Pedro Hispano, *Summulae logicae*, *op. cit.*, pp. 35 e ss e Guilherme de Ockham, *Summa logicae*, 2.ª parte, cap. 33 «De propositione disiuntiva».

“A amizade, ou bem que descobre amigos iguais, ou torna-os iguais.”

“Amicitia pares aut accipit, aut facit”⁶¹.

“Uma mulher ama ou odeia, não existe um meio-termo.”

“Aut amata ut odit mulier, nihil est tertium”⁶².

“Aquele que vive numa completa solidão é uma besta ou um anjo” (diz Aristóteles)⁶³.

“Os homens agitam-se apenas pelo interesse ou pelo medo.”

“A terra gira à volta do sol ou o sol à volta da terra.”

“Toda a acção feita conscientemente ou é boa ou é má.”

A verdade destas proposições depende da oposição necessária das suas partes, que não devem admitir um meio-termo. Mas, como é fundamental que elas não o admitam de todo para serem necessariamente verdadeiras, basta que não o admitam em geral para serem consideradas moralmente verdadeiras. É essa a razão que torna absolutamente verdadeiro que uma acção feita conscientemente seja boa ou má, sendo demonstrado pelos teólogos que não há nenhuma acção em particular que seja moralmente indiferente. Mas, quando se diz que os homens apenas se agitam por interesse ou por receio, isso não é absolutamente verdadeiro, já que há alguns que não se agitam, nem por uma nem pela outra paixão, mas

⁶¹ Cf. Públio Siro, *Sententiae*, *op. cit.*, 19 (mas na série – ordenada alfabeticamente – das sentenças falsamente atribuídas ao autor, segundo Wölfflin) p. 119. Na edição de Nisard, referida por Descotes, tratar-se-ia da sentença 32.

⁶² Cf. *Ibid.*, 6 [67 na ed. Nisard], p. 65.

⁶³ A referência seria aqui a *Política* de Aristóteles, Liv. I, cap. II, 1253a1-4, mas o filósofo não fala expressamente em anjo, compara o homem solitário ao animal selvagem (*θηρίον*) ou ao deus (*θεός*).

apenas pela consideração do seu dever. E assim toda a verdade que pode aí existir é que, em geral, são essas duas paixões que agitam a maior parte dos homens.

As proposições contraditórias relativamente às disjuntivas são aquelas onde se nega a verdade da disjunção. O que se faz em latim, como aliás acontece com todas as outras proposições compostas, colocando a negação logo no início: “*Non omnis actio est bona vel mala*”; ou em [português]: “Não é verdade que toda a acção seja boa ou má”.

CONDICIONAIS

As condicionais são as que têm duas partes ligadas pela condição “se”, a primeira das quais é aquela onde reside a condição e à qual chamamos antecedente e a outra a consequente: “se a alma é espiritual” — esta é a antecedente — “ela é imortal” — e esta é a consequente⁶⁴.

Esta consequência é por vezes mediata e por vezes imediata. Ela é apenas mediata quando nada há nos termos de uma ou da outra parte que as ligue entre si, como quando digo:

“Se a terra está imóvel, é o sol que gira.”

“Se Deus é justo, os maus serão castigados.”

Estas consequências são bastante boas, mas não são imediatas, porque não tendo ambas as partes um termo comum, elas não se ligam senão pelo que temos no espírito e que não é

⁶⁴ Cf. Pedro Hispano, *Summulae logicales*, Tractatus primus, p. 33, onde classifica as condicionais entre as proposições hipotéticas, ao lado das copulativas e das disjuntivas. Guilherme de Ockham também dedica um capítulo às proposições hipotéticas na sua *Summa logicae*, 2.^a parte “De propositionibus”, cap. 30 «De propositionibus hypotheticis et propriatibus earum», considerando entre elas, para além daquelas, as causais, as temporais e até as locais que a *Lógica* de Port-Royal ignora.

expresso. Pois que, se a terra e o sol se encontram sempre em situações diferentes, uma em relação à outra, é necessário que, se uma está imóvel, a outra move-se.

Quando a consequência é imediata, é preciso, em geral:

1. Ou que ambas as partes tenham o mesmo sujeito;

“Se a morte é uma passagem para uma vida mais feliz, ela é desejável.”

“Se postergastes a alimentação dos pobres,

Matastes os pobres.”

“*Si non pavisti, occidisti*”⁶⁵.

2. Ou que elas tenham o mesmo atributo;

“Se todas as provas de Deus nos devem ser caras,

Também as doenças no-lo devem ser.”

3. Ou que o atributo da primeira parte seja o sujeito da segunda;

“Se a paciência é uma virtude,

Há virtudes penosas.”

4. Ou, finalmente, que o sujeito da primeira parte seja o atributo da segunda, o que só pode acontecer quando esta segunda parte seja negativa.

“Se todos os verdadeiros cristãos vivem segundo o Evangelho,

Não há verdadeiros cristãos.”

Para a verdade destas proposições, tomamos apenas em consideração a verdade da consequência, pois, embora uma e outra parte possam ser falsas, se a consequência de uma rela-

⁶⁵ Fórmula frequentemente citada e que reenviava, por vezes, para Lactâncio, *De divinis institutionibus*, VI, cap. XI.

tivamente à outra for adequada, a proposição – sendo apenas condicional – será verdadeira. Como, por exemplo, em:

“Se a vontade da criatura for capaz de impedir que a vontade absoluta de Deus se realize,

Então Deus não é todo-poderoso.”

As proposições consideradas como negativas e contraditórias, relativamente às condicionais, são apenas aquelas onde a condição é negada. E isso obtém-se, em latim, colocando a negação no início:

“Non si miserum fortuna Sinonem

Finxit, vanum etiam mendacemque improba finget⁶⁶”.

Mas em [português] exprimimos as contraditórias recorrendo ao “embora” e a uma negação:

“Se comerdes o fruto proibido, morreréis⁶⁷”.

“Embora tenhais comido o fruto proibido, não morrereis.”

Ou, então, recorrendo à locução “Não é verdade que”:

“Não é verdade que se comerdes o fruto proibido, morrereis.”

DAS CAUSAIS

As causais são as que contêm duas proposições ligadas por uma palavra que exprime a causa, como “*quia*”, “porque”, ou “*ut*”, “para que”.

⁶⁶ Cf. Virgílio, *Eneida*, II, vv. 79-80: «*Hoc primum; nec, si miserum Fortuna Sinonem / Finxit, uanum etiam mendacemque improba finget*. [Primeiro: embora a fortuna possa ter tornado Sínon miserável, não o fez desonesto nem perverso.].»

⁶⁷ Trata-se de uma óbvia paráfrase do livro do *Genesis* II, 17, que na versão da *vulgata* não recorre a nenhuma condicional.

“Infelizes sejam os ricos, porque tiveram o seu consolo neste mundo⁶⁸”.

“Os maus são engrandecidos, para que, caindo de mais alto, a sua queda seja maior.”

“Tolluntur in altum.

*Ut lapsu graviore ruant*⁶⁹”.

“Eles podem fazê-lo, porque acreditam no poder.”

*“Possunt quia posse videntur*⁷⁰”.

“Um certo príncipe foi infeliz, porque nasceu sob uma determinada constelação.”

Podemos também reduzir aquelas a que chamamos *reduplicativas*⁷¹ a estas proposições.

“O homem enquanto homem é racional.”

“Os reis enquanto reis dependem só de Deus.”

É necessário para que estas proposições possam ser verdadeiras que uma das partes seja a causa da outra, mas isso obriga também a que uma e outra sejam verdadeiras, pois aquilo que é falso não pode ser causa. Porém, uma parte e

⁶⁸ Cf. *Evangelho segundo São Lucas* VI, 24.

⁶⁹ Cf. Claudiano, *In Rufino*, I, 22-23: «*Jam non ad culmina rerum / Injustos crevisse queror: tolluntur in altum / Ut lapsu graviore ruant* [Apesar de os perversos atingirem o cume do poder, eu não me lamento, pois se eles chegam tão alto é para dali caírem mais depressa.]».

⁷⁰ Cf. Virgílio, *Eneida*, V, 231: «*Hos [os marinheiros da Pristis] successus alit: possunt quia posse videntur*».

⁷¹ Chamavam-se “reduplicativas”, na escolástica, às proposições onde se encontrava a expressão “enquanto” ou outra equivalente. Por exemplo, Guilherme de Ockham, *Summa logicae*, 2.^a parte “De propositionibus”, cap. 16 «De propositionibus reduplicativis in quibus ponitur haec dictio ‘in quantum’». Cf. também Descotes 2011, p. 294, indicando que a *Lógica* não segue a distinção que Ockham fez entre dois tipos: a reduplicação em virtude da causa e da concomitância.

outra podem ser verdadeiras e a causa falsa, já que basta para isso que uma das partes não seja a causa da outra. Assim, um príncipe pode ter sido infeliz e ter nascido sob uma tal constelação, sem portanto deixar de ser falso que tenha sido infeliz por ter nascido sob uma tal constelação.

É esta a razão pela qual as contraditórias destas proposições consistem, propriamente falando, na negação de que uma coisa seja a causa da outra. “*Non ideo infelix, quia sub hoc natus sidere*”⁷².

AS RELATIVAS

As relativas⁷³ são aquelas que implicam uma qualquer comparação ou uma qualquer relação:

“Onde está o tesouro, aí está o coração”⁷⁴.

“Assim é a vida, assim é a morte”⁷⁵.

“*Tanti es, quantum habebas*”⁷⁶.

“Somos estimados no mundo na proporção dos nossos bens.”

A verdade depende da justeza da relação. E contradizemos estas proposições negando essa relação.

⁷² «Não é o caso que ele tenha sido infeliz por ter nascido sob uma certa constelação.»

⁷³ Estas relativas não coincidem com aquelas a que os gramáticos chamam normalmente relativas, ignorando os autores de Port-Royal.

⁷⁴ Cf. *Evangelho segundo S. Mateus* VI, 21, mas também *Lc* XII, 34.

⁷⁵ Os autores parecem ter em mente a expressão latina «*Qualis vita, talis mors*», corrente na época e invocada, por exemplo, por São Francisco de Sales (1567-1622) a propósito da Virgem Maria. Cf. Francisco de Sales, *Traité sur l'amour de Dieu*, liv. VII, cap. XIV.

⁷⁶ «És tanto quanto aquilo que tiveres.» Cf. Sêneca, *Cartas*, CXV, «*Ubique tanti quisque, quantum habuit, fuit* [todos eles valeram tanto quanto aquilo que possuíram]», que reenvia para Horácio, *Sátiras*, I, 1, vv. 61-62.

“Não é verdade que, assim é a vida, assim é a morte.”

“Não é verdade que sejamos estimados no mundo na proporção dos nossos bens.”

AS DISCRETIVAS

São aquelas onde se fazem juízos diferentes, assinalando essa diferença por partículas como “*sed*”, “*mas*”, “*tamen*”, “*no entanto*”, ou outras semelhantes, expressas ou subentendidas.

“*Fortuna opes auferre, non animum potest*”⁷⁷. “A fortuna pode privar-nos dos bens, mas não nos pode privar do coração.”

“*Et mihi res, non me rebus submittere conor*”⁷⁸ “Eu procuro colocar-me acima das coisas e não sujeitar-me a elas.”

“*Celum non animum mutante qui trans mare currunt*”⁷⁹ “Aqueles que atravessam os mares mudam apenas de país e não de espírito.”

A verdade deste tipo de proposição depende da verdade de ambas as partes e da separação que entre elas se ponha. Pois, embora ambas possam ser falsas, uma proposição deste tipo seria ridícula se não houvesse entre elas qualquer oposição, como se, por exemplo, eu dissesse:

“Judas era um ladrão e, no entanto, ele não pôde suportar que Madalena tivesse coberto Jesus Cristo com os seus perfumes”⁸⁰.

⁷⁷ Cf. Sêneca, *Medeia*, v. 176.

⁷⁸ Cf. Horácio, *Epístolas*, I, ep. I, v. 19 (mas onde usa *subjungere* em vez de *submittere*).

⁷⁹ Cf. *Ibid.*, ep. XI, v. 27.

⁸⁰ Cf. *Evangelho Segundo São Mateus*, XXVI, 6 e ss, *Mc* XIV, 3 e ss, *Lc* VII, 37 e ss., *Jo* XI, 2.

São possíveis muitas contraditórias de uma proposição deste tipo. Por exemplo:

“Não é das riquezas mas do saber que depende a felicidade.”

Podemos contradizer esta proposição de todas as maneiras:

“A felicidade depende das riquezas e não do saber.”

“A felicidade não depende nem das riquezas, nem do saber.”

“A felicidade depende das riquezas e do saber.”

Deste modo vemos que as copulativas são contraditórias das discretivas. Pois estas duas últimas proposições são copulativas.

CAPÍTULO X

Das proposições compostas no que respeita ao sentido.

Há outras proposições compostas cuja composição não é tão evidente. E podemos reduzi-las a estes quatro tipos: 1. Exclusivas; 2. Exceptivas; 3. Comparativas, e; 4. Inceptivas ou Desitivas.

1. DAS EXCLUSIVAS

Chamamos exclusivas⁸¹ às que indicam que um atributo convém a um sujeito e que convém unicamente a esse sujeito, ficando assinalado que não convém a nenhum outro. De onde se segue que elas encerram dois diferentes juízos e que, por conseguinte, são compostas no que respeita ao sentido. É isso que exprimimos, ao usar a palavra “único” ou outra semelhante. Ou, em [português] “não há senão”:

“Não há senão Deus, o único digno de ser amado por si mesmo”.

“Deus solus fruendus, reliqua utenda”⁸².

⁸¹ A propósito das proposições exclusivas na doutrina escolástica, cf. Pedro Hispano, *Summulae logicae*, op. cit., Tractatus VII, pp. 252 e ss., mas também Guilherme de Ockham, *Summa logicae*, 2.^a parte, cap. 17 «De propositionibus exclusivis». Estas proposições caracterizam-se pelo facto de conterem o advérbio “somente” – “*tantum*” e “*solus*” – atribuindo exclusivamente um atributo a um único sujeito.

⁸² Referência à doutrina augustiniana sobre o “*uti*” e o “*frui*”, nomeadamente, em *De doctrina christiana*, I, iii, §3 e ss.

Ou seja, devemos amar Deus por si mesmo e amar todas as outras coisas apenas por Deus.

“*Quas dederis solas semper habebis opes*⁸³”. “As únicas riquezas que permanecerão para sempre serão aquelas que tiverdes dado de livre vontade.”

“*Nobilitas sola est atque unica virtus*⁸⁴”.

“A virtude faz a nobreza e nenhuma outra coisa torna algo verdadeiramente nobre.”

“*Hoc unum scio quod nihil scio*⁸⁵”, diziam os académicos.

“É certo que não há nada certo e não há senão obscuridade e incerteza em todas as outras coisas.”

Lucano, falando dos druidas, enuncia esta proposição disjuntiva composta por duas exclusivas:

“*Solis nosse deos, et cæli numina vobis*

*Aut solis nescire datum est*⁸⁶”.

“Ou bem que conheceis os deuses, embora todos os outros os ignorem,

Ou ignorais os deuses, embora todos os outros os conheçam.”

⁸³ Cf. Marcial, *Epigramas*, Liv. V, ep. XLII, v. 8.

⁸⁴ Cf. Juvenal, *Sátiras*, VIII, v. 20.

⁸⁵ Dominique Descotes (p. 296) sugere que se trate de uma máxima tomada de Cícero nos *Academica Priora*, livro II, cap. xxiii [Descotes indica, talvez por lapso, o cap. xxviii], onde, contudo, o filósofo romano atribuiu o propósito a Sócrates e não aos académicos: «...*ita multi sermones perscripti sunt, e quibus dubitari non possit quin Socrati nihil sit visum sciri posse. Excepit unum tantum, "scire se nihil se scire", nihil amplius.*».

⁸⁶ Trata-se de uma citação retirada do poema épico *Farsália* de Lucano (39-65), Liv. I, v. 452: «A vós apenas é concedido o conhecimento, ou, eventualmente, a ignorância, dos deuses e dos poderes celestes.»

Estas proposições podem contradizer-se de três maneiras, pois:

1. Podemos negar que aquilo que é dito convir apenas a um único sujeito não lhe convenha de modo nenhum;
2. Podemos defender que tal convém a outra coisa;
3. Podemos defender uma coisa e outra.

Sendo assim, contra esta sentença “apenas na virtude consiste a verdadeira nobreza”, podemos dizer:

1. Que a virtude não torna ninguém nobre;
2. Que o nascimento enobrece tanto como a virtude;
3. Que o nascimento enobrece, mas não a virtude.

Assim também, a seguinte máxima dos académicos, “O que é certo é que não há nada certo”, era contraditada, de modo diferente, pelos dogmáticos e pelos pirrónicos. Pois os dogmáticos combatiam-na, defendendo que isso era duplamente falso, na medida em que havia muitas coisas que conhecemos com muita certeza e que por isso não era verdade que nós pudéssemos estar certos de nada saber. Os pirrónicos diziam também que isso era falso, mas por uma razão contrária, ou seja, que tudo era de tal forma incerto que até era incerto se não haveria algo certo.

Eis porque há uma falha do juízo naquilo que Lucano diz sobre os druidas, pois não há nenhuma necessidade de dizer que apenas os druidas saberiam a verdade relativamente aos deuses, ou que apenas eles estivessem errados. Com efeito, podendo haver vários erros no que toca à natureza de Deus, poderia muito bem acontecer que, embora os druidas tivessem teses relativas à natureza de Deus, diferentes das de outras nações, elas fossem tão erradas quanto estas.

O que é aqui particularmente notável é o facto de frequentemente haver entre estas proposições algumas que são

exclusivas no que respeita ao sentido, embora a exclusão não esteja expressa. Assim, se verifica neste verso de Virgílio, onde a exclusão está assinalada,

“*Una salus victis nullam sperare salutem*”⁸⁷,

e que foi, felizmente, traduzido por este verso francês, no qual a exclusão ficou subentendida:

“*Le salut des vaincus est de n'en point attendre* [A salvação dos vencidos reside no facto de nenhuma poderem esperar]”⁸⁸.

Contudo, é muito mais habitual subentender as exclusões em latim do que em francês, de modo que há frequentemente passagens que não conseguimos traduzir, com toda a sua força, sem as transformar em proposições exclusivas, ainda que, em latim, a exclusão não esteja expressa.

Por exemplo, na *Segunda epístola aos Coríntios*, X, 17, “*Qui gloriatur in Domino gloriatur*”, deve traduzir-se “*Que celui qui se glorifie, ne se glorifie qu’au Seigneur* [Que aquele que se glorifica, se glorifique somente no Senhor]”⁸⁹.

Epístola aos Gálatas, VI, 7, “*Quæ seminaverit homo, hæc et metet*”; “*L’homme ne recueillera que ce qu’il aura semé* [O homem apenas colherá aquilo que tiver semeado]”.

Epístola aos Efésios, IV, 5, “*Unus Dominus, una fides, unum baptisma*”; “*Il n’y a qu’un Seigneur, qu’une foi, qu’un baptême* [Não há senão um Senhor, uma fé e um baptismo]”.

⁸⁷ Cf. Virgílio, *Eneida*, II, v. 354.

⁸⁸ Segundo Descotes 2011, p. 298, a tradução francesa a que se referem os autores da *Lógica*, seria a do poeta francês Honorat de Bueil, Senhor de Racan, usada nas suas *Bergeries*, IV, 2, v. 1856: «*Le salut des vaincus est de n'en plus attendre* (sublinhado nosso)».

⁸⁹ A tradução incluída aqui pelos autores da *Lógica* difere ligeiramente, neste versículo, da *Bible de Port-Royal* fixada por Sacy: «*Que celui donc qui se glorifie se glorifie dans le Seigneur*» apud Descotes 2011, p. 298.

Evangelho segundo São Mateus, V, 46, “*Si diligitis eos qui vos diligunt, quam mercedem habebitis?*”; “*Si vous n’aimez que ceux qui vous aiment, quelle recompense en méritez-vous?* [Se apenas amais aqueles que vos amam, que recompensa mereceis vós?]”

Sêneca nas *Troianas* escrevia: “*Nullas habet spes Troja, si tales habet*⁹⁰”; “*Si Troie n’a que cette esperance, elle n’en a point* [Se Tróia tem apenas essa esperança, então não tem nenhuma]”, como se ali estivesse “*si tantum tales habet*”.

2. DAS EXCEPTIVAS

As exceptivas⁹¹ são aquelas em que se afirma uma coisa acerca de todo um sujeito, excepto de alguns inferiores desse sujeito, ao qual se explica, pelo recurso a uma partícula exceptiva, que tal não lhe convém, o que encerra, evidentemente, dois juízos, e assim torna essas proposições compostas no que respeita ao sentido, como, por exemplo:

“Nenhuma das seitas dos antigos filósofos, excepto a dos platónicos, reconheceu que Deus não tinha corpo”.

Isto significa duas coisas: a primeira, que os filósofos antigos acreditavam que Deus era um ser corpóreo e, a segunda, que os platónicos acreditavam no contrário.

“*Avarus nisi cum moritur, nihil recte facit*⁹²”

“O avarento não faz nada de bom, senão morrer.”

“*Et miser nemo, nisi comparatus*⁹³”

⁹⁰ Cf. Sêneca, *As Troianas / Troades*, v. 741.

⁹¹ As proposições exceptivas incluem normalmente termos como “salvo”, “excepto” ou “a não ser que” para produzir excepções e limitar a pretensão de verdade da asserção. Cf. Guilherme de Ockham, *Summa logicae*, 2.^a parte, cap. 18, «De propositionibus exceptivis».

⁹² Cf. Públio Siro, *Sententiae*, *op. cit.*, 23, p. 67 [na ed. de Nisard, 75].

⁹³ Cf. Sêneca, *As Troianas / Troades*, v. 1023.

“Ninguém crê ser miserável, senão quando se compara aos que são mais felizes.”

“Nemo læditur nisi a seipso”⁹⁴

“Não padecemos de nenhum mal senão daquele que provocamos em nós mesmos.”

“Excepto o sábio”, diziam os estóicos, “todos os homens são verdadeiramente loucos”.

Estas proposições contradizem-se do mesmo modo que as exclusivas:

1. Defendendo que o sábio dos estóicos era tão louco quanto os outros homens;
2. Defendendo que havia outros homens para além do sábio que não eram loucos;
3. Alegando que esse sábio dos estóicos era louco e que outros homens não o eram.

Importa notar que as proposições exclusivas e as exceptivas são praticamente a mesma coisa, expressa de maneira um pouco diferente. De modo que é sempre bastante fácil transformá-las reciprocamente umas nas outras. E assim vemos que esta exceptiva de Terêncio:

“Imperitus, nisi quod ipse facit, nil rectum putat”⁹⁵

Foi transformada por Cornélio Galo nesta exclusiva:

“Hoc tantum rectum quod facit ipse putat”⁹⁶.

⁹⁴ Trata-se, segundo Descotes 2011, p. 299, do título de uma carta de São João Crisóstomo *Quod nemo læditur nisi a seipso*.

⁹⁵ «O ignorante considera que nada está certo, excepto aquilo que ele faz.» Adaptado de Terêncio, *Os Adelfos*, vv. 97-8: «*Homine imperito nunquam quidquam injustius / Qui nisi quod ipse fecit nil rectum putat*».

⁹⁶ «Ele considera que apenas o que ele faz está certo.» Clair & Girbal, 1965, p. 396 confirmam como fonte Cornélio Galo, *Elegias*, I, 198, onde *facit* aparece como *sapit* [sabe], mas Descotes 2011, p. 300, diz que na edi-

3. DAS COMPARATIVAS

As proposições onde se faz uma comparação encerram dois juízos, já que dizer que uma coisa é tal e dizer que ela é tal mais ou menos que uma outra perfaz dois juízos. Por isso, estes tipos de proposições são compostos no que diz respeito ao sentido.

“*Amicum perdere, est damnorum maximum*”⁹⁷.”

“A maior de todas as perdas é a de um amigo.”

“*Ridiculum acri*

Fortius ac melius magnas plerumque secatur res”⁹⁸.”

“Causamos frequentemente melhor impressão, mesmo nos negócios mais importantes, com um gracejo agradável do que pelas melhores razões.”

“*Meliora sunt vulnera amici, quam fraudulenta oscula inimici*”⁹⁹.”

“As pancadas de um amigo valem mais que os beijos enganadores de um inimigo.”

Contradizemos estas proposições de muitas maneiras, assim como esta máxima de Epicuro, “a dor é o maior de todos os males”, era contradita de uma maneira pelos estóicos e de outra pelos peripatéticos, visto que: estes confessavam que a dor era um mal, mas sustentavam que o vício e as outras perturbações do espírito eram males bem maiores; enquanto os estóicos nem sequer queriam reconhecer que a dor fosse

ção de Nisard das *Œuvres complètes de Horace, Juvénal, etc.*, p. 593, a elegia é atribuída a Maximiano.

⁹⁷ Cf. Públio Siro, *Sententiae*, 24 (entre as falsamente atribuídas ao autor, segundo Wölfflin, p. 119) [segundo a edição de Nisard seria, alegadamente, a sentença 35, *apud* Descotes 2011, p. 300].

⁹⁸ Cf. Horácio, *Sátiras*, I, x, vv. 14-15.

⁹⁹ Na versão da *vulgata clementina* do *Antigo Testamento*, Prov. XXVII, 6: «*Meliora sunt vulnera diligentius quam fraudulenta oscula odientis*».

um mal, quanto mais confessar que seria o maior de todos os males.

Mas podemos tratar aqui de uma questão, que é a de saber se é sempre necessário que, nestas proposições, o positivo do comparativo convenha a ambos os membros da comparação e se é preciso, por exemplo, supor que duas coisas sejam boas, para poder dizer que uma é melhor do que a outra.

Parece, desde logo, que isso deva ser assim, mas o uso mostra-nos o contrário, pois vemos que as Escrituras se servem da palavra melhor não comparando somente dois bens entre si. “*Melior est sapientia quam vires et vir prudens quam fortis*”¹⁰⁰. “A sabedoria vale mais que a força e o homem prudente mais do que o homem valente.”

Mas também comparando um bem com um mal: “*Melior est patiens arrogante*”¹⁰¹. “Um homem paciente vale mais do que um homem soberbo.”

E até mesmo comparando dois males entre si. “*Melius est habitare cum dracone, quam cum muliere litigiosa*”¹⁰². “É melhor morar com um dragão do que com uma mulher quezilenta.” E, no Evangelho: “É melhor ser lançado ao mar com uma pedra ao pescoço do que escandalizar o mais pequeno dos fiéis”¹⁰³.

¹⁰⁰ Cf. *Livro da Sabedoria* VI, 1.

¹⁰¹ Cf. *Eclesiastes*, VII, 9: «*Melior est finis orationis quam principium. Melior est patiens arrogante*. [É melhor o fim de uma frase do que o seu princípio. Melhor ser paciente do que arrogante]». Na *Nova Vulgata* trata-se do versículo 8.

¹⁰² Adaptação do *Eclesiástico*, XV, 23: «... *Commorari leoni et draconi placebit, quam habitare cum muliere nequam*. [É preferível coabitar com leões e dragões do que morar com uma mulher perversa]». Na *Nova Vulgata*, trata-se do versículo 16. Cf., também, *Provérbios*, XXI, 9 e 19.

¹⁰³ Trata-se de uma passagem do *Evangelho segundo São Mateus*, XVIII, 6: «*qui autem scandalizaverit unum de pusillis istis, qui in me credunt, expedit ei ut suspendatur mola asinaria in collo ejus, et demergatur in profundum maris* [Mas, se alguém escandalizar um destes pequeninos que crêem em mim, seria

A razão deste uso reside no facto de um grande bem ser melhor que um mais pequeno, já que tem mais bondade que o bem menor. Ora, pela mesma razão podemos dizer, embora de forma menos apropriada, que um bem é melhor que um mal, já que aquilo que tem bondade tem sempre mais do que aquilo que não tem nenhuma. E podemos dizer também que um mal menor é melhor que um mal maior, porque quando a diminuição do mal toma o lugar do bem na comparação dos males, aquilo que é menos mau tem mais desta espécie de bondade do que aquilo que é pior.

Logo, é preciso evitar envolvermo-nos desnecessariamente no calor da disputa argumentando sobre estas maneiras de falar, como fez um gramático donatista, chamado Crescónio, ao escrever contra santo Agostinho. Pois, quando este santo disse que os católicos tinham maior razão para censurar os donatistas – “*Traditionem nos vobis probabilius objicimus*”¹⁰⁴ –, por estes terem abandonado os livros sagrados, do que os donatistas tinham para censurar os católicos, Crescónio achou que podia concluir daquelas palavras que santo Agostinho confessava desse modo que os donatistas tinham razão para censurar os católicos. “*Si enim vos probabilius*”, dizia ele, “*nos ergo probabiliter; nam gradus iste quod ante positum est auget, non quod ante dictum est improbat*”¹⁰⁵. Mas Santo Agostinho refuta, em primeiro lugar, esta vã subtileza, com exemplos das Escrituras e, entre outras, com esta passagem da *Epístola aos Hebreus*, onde

preferível que lhe suspendessem do pescoço a mó de um moinho e o lançassem nas profundezas do mar (na tradução bíblica dos frades capuchinhos)».

¹⁰⁴ «Temos uma objecção, contra vós, mais provável, segundo os ensinamentos da tradição.» in Santo Agostinho, *Contra Cresconium*, Liv. III, cap. LXXIII, 85.

¹⁰⁵ *Ibid.*, «Se tendes uma objecção mais provável, isso significa que a nossa também o é, pois quando há algo que é superior, em grau, a algo que foi postulado, então isso não pode ser rejeitado.»

São Paulo diz que a terra que não tem senão espinhos deve ser amaldiçoada e não pode esperar mais do que ser queimada, acrescentando: “*Confidimus autem de vobis fratres charissimi meliora. Non quia*” – diz este Padre da Igreja – “*bona illa erant quae supra dixerat, proferre spinas et tribulos, et ustionem mereri, sed magis quia mala erant, ut illis devitatis meliora eligerent et optarent, hoc est mala tantis bonis contraria*”¹⁰⁶. E, logo de seguida, demonstra-lhe, invocando os mais célebres autores, quanto a sua inferência era falsa, pois desse mesmo modo poder-se-ia acusar Virgílio de ter tomado por uma coisa boa a violência de uma doença, que leva os homens a dilacerarem-se com os seus próprios dentes, na medida em que deseja uma melhor fortuna às pessoas de bem:

“*Dii meliora piis, erroremque hostibus illum;*

Discissos nudis laniabant dentibus artus”¹⁰⁷.

“*Quomodo ergo meliora piis*”, diz então aquele Padre, “*quasi bona essent istis, ac non potius magna mala qui discissos nudi, laniabant dentibus artus*”¹⁰⁸.

4. DAS INCEPTIVAS ou DESITIVAS

Quando dizemos que uma coisa começou ou deixou de ser de tal modo, fazemos dois juízos: um, sobre o que era

¹⁰⁶ *Ibid.*, «Mas confiamos que haja melhores coisas da vossa parte, caríssimos irmãos. Não com o fundamento de que as coisas referidas anteriormente fossem coisas boas, como quando se trazem de volta espinhos e cardos e merecidas queimadas, mas antes porque eram coisas más. Quando estas são evitadas, melhores coisas, opostas àquelas, são escolhidas.»

¹⁰⁷ «Os céus concedem a melhor sorte aos bons, e violento dilaceramento aos inimigos.». Cf. Virgílio, *Geórgicas*, III, vv. 511-514.

¹⁰⁸ «Deste modo desejou-lhes melhores coisas, como se as coisas que tivessem fossem boas coisas e não tão más que os levasse a dilacerarem-se violentamente em pouco tempo.», in Santo Agostinho, *Contra Cresconium*, *ibid.*

essa coisa no tempo anterior àquele de que se está a falar, o outro, sobre o que essa coisa é desde então. E assim, estas proposições, chamadas umas inceptivas e as outras desitivas, são compostas também no que diz respeito ao sentido¹⁰⁹; e são tão semelhantes entre si que é mais adequado tratá-las ao mesmo tempo, fazendo delas uma só espécie.

“Os judeus deixaram, desde o regresso do cativo na Babilónia, de se servir dos caracteres antigos, que hoje são chamados samaritanos¹¹⁰”.

1. “A língua latina deixou de ser comum em Itália desde há 500 anos.”

2. “Os judeus, apenas no século quinto depois de Cristo, começaram a usar pontos para designar as vogais.”

Estas proposições podem ser contraditadas consoante a sua relação com um ou outro dos diferentes tempos. Assim, há aquelas que contradizem esta última, alegando, embora falsamente, que os judeus sempre fizeram uso dos pontos, pelo menos para os ler, e que eles eram guardados no templo; outros contradizem-na, alegando, pelo contrário, que o uso dos pontos é, inclusive, mais recente do que o século quinto.

¹⁰⁹ A propósito das proposições inceptivas e desitivas, ver Guilherme de Ockham, *Summa logicae*, 2.^a parte, cap. 19 «De propositionibus in quibus ponuntur haec verba ‘incipit’ et ‘desinit’».

¹¹⁰ O Pentateuco hebreu fora escrito no alfabeto paleo-hebreu do século II, a. C. e admitia-se, na época dos trabalhos de Port-Royal sobre a tradução da Bíblia e sobre a língua hebraica, que Esdras – o escriba e líder do segundo grupo de israelitas regressados da Babilónia no século V a. C. – teria promovido uma mudança de alfabeto na redacção dos livros sagrados, contudo Pascal considerou tratar-se de uma “fábula” (Cf. Pascal, *Œuvres Complètes*, op. cit., Tomo II, p. 850, fr. 710). Para mais desenvolvimentos, cf. Descotes 2011, p. 305, nn. 146-147.

REFLEXÃO GERAL

Embora tenhamos mostrado que estas proposições exclusivas, exceptivas, etc., podiam ser contraditadas de muitas maneiras, é, no entanto, verdade que, quando simplesmente as negamos, sem explicações adicionais, a negação recai naturalmente na exclusão, excepção, comparação ou na mudança assinalada pelas palavras começar e cessar. É por isso que, se uma pessoa acreditasse que Epicuro não colocou o soberano bem na volúpia do corpo e lhe disséssemos “que apenas Epicuro aí colocou o soberano bem”, se ela o negasse simplesmente, sem acrescentar outra coisa, então essa pessoa não expressaria bem o seu pensamento, visto que teríamos motivo para acreditar, baseando-nos apenas nessa simples negação, que ela estaria de acordo com a opinião que diz que Epicuro colocou, com efeito, o supremo bem na volúpia do corpo mas que havia outros, para além dele, com essa posição.

Do mesmo modo, se, conhecendo a probidade de um juiz, me perguntassem se “ele já não vende a justiça?”, eu não poderia simplesmente responder “não”, porque “não” significaria que já não a vende, deixando crer, ao mesmo tempo, que reconheço, com essa resposta, que outrora ele a vendera.

E é por isso que há proposições relativamente às quais estaríamos a ser injustos se quiséssemos que se lhes respondesse com um simples “sim” ou “não”, dado que, ao formar dois sentidos, não é possível responder rigorosamente a tal questão senão explicando-se a respeito de um e de outro.

CAPÍTULO XI

*Observações para distinguir o sujeito e o atributo
em algumas proposições expressas de uma maneira menos comum.*

É sem dúvida um defeito das lógicas comuns o facto de apenas conseguirem habituar os seus aprendizes a reconhecer a natureza das proposições e dos raciocínios, associando-as à ordem e à disposição ensinadas nas escolas, que é frequentemente muito diferente das formulações discursivas da vida corrente e dos livros, seja de eloquência, de moral ou de outras ciências.

Assim, quase se tem apenas a ideia, relativamente ao sujeito e ao atributo, que um é o primeiro termo da proposição e o outro, o último. O mesmo se diga da universalidade e da particularidade, que se associa, numa, às palavras “*omnis*” ou “*nullus*”, “todo” ou “nenhum”; e, na outra, “*aliquis*”, “algum”.

Contudo, tudo isto é muitas vezes enganador e é preciso discernimento, em muitas proposições, para distinguir estas coisas. Comecemos pelo sujeito e pelo atributo.

A única verdadeira regra é considerar pelo sentido aquilo sobre o qual se afirma e aquilo que se afirma. Pois o primeiro é sempre o sujeito e o último, o atributo, seja qual for a ordem em que se encontrem.

Deste modo, não há nada mais comum do que, em latim, encontrarmos este tipo de proposições: “*Turpe est obsequi libidini*”, “É vergonhoso ser escravo das suas paixões”, onde é visível, pelo sentido, que “*turpe*”, “vergonhoso”, é aquilo que

se afirma e, portanto, o atributo, e “*est obsequi libidinē*”, “ser escravo das suas paixões”, aquilo sobre o qual está a afirmar-se, ou seja, aquilo que se considera ser vergonhoso e, portanto, o sujeito. Do mesmo modo, em São Paulo, a proposição “*Est quæstus magnus pietas cum sufficientia*” teria como ordem verdadeira “*pietas cum sufficientia est quæstus magnus*”¹¹¹.

E o mesmo se pode dizer dos versos:

“Felix qui potuit rerum cognoscere causas;

Atque metus omnes, et inexorabile fatum

Subjecit pedibus strepitumque Acherontis avari”¹¹².

“*Felix*” é o atributo e o resto é o sujeito.

O sujeito e o atributo são muitas vezes ainda mais difíceis de reconhecer nas proposições complexas. E vimos já que apenas pela sequência do discurso e pela intenção de um autor podemos, por vezes, distinguir qual é a oração principal e qual é a incidente neste tipo de proposições.

Mas, para além do que dissemos, podemos ainda assinalar que, nessas proposições complexas, onde a primeira parte é simplesmente a proposição incidente e a última é a principal, como acontece na premissa maior e na conclusão deste raciocínio:

“Deus manda que se honre os reis.

Luís XIV é rei.

Logo, Deus manda que se honre Luís XIV.”

¹¹¹ «A piedade é, realmente, uma grande riqueza para quem se contenta com o que tem» in *Primeira epístola de São Paulo a Timóteo*, VI, 6, que na vulgata clementina inclui o advérbio ‘autem’: «*Est autem quæstus magnus pietas cum sufficientia*».

¹¹² «Abençoado seja aquele que conseguiu aprender as causas das coisas / e recalcar sob os seus pés todo o medo e o inexorável fado / tal como os estrépitos de Aqueronte.», in Virgílio, *Geórgicas*, II, vv. 489-491.

É preciso, muitas vezes, mudar o verbo activo para a passiva, para obter o verdadeiro sujeito dessa proposição principal, como acontece neste mesmo exemplo. Pois é evidente que, raciocinando assim, a minha principal intenção, na premissa maior, é afirmar alguma coisa acerca dos reis, para poder concluir que é preciso honrar Luís XIV. E assim, aquilo que digo sobre o mandamento divino não é, na verdade, senão uma proposição incidente, que confirma esta afirmação “os reis devem ser honrados”, “*Reges sunt honorandi*”. De onde se segue que “os reis” é o sujeito da premissa maior e “Luís XIV”, o sujeito da conclusão, embora, considerando apenas as coisas superficialmente, um e outro pareçam ser apenas uma parte do atributo.

O mesmo acontece em proposições muito comuns na nossa língua: “É uma loucura prestar atenção aos lisonjeadores”, “É granizo aquilo que cai”, “Foi um Deus quem nos resgatou”. Ora, o sentido deve permitir-nos concluir que, para as recolocar na sua ordem natural, colocando o sujeito antes do atributo, seria preciso expressá-las assim: “Prestar atenção aos lisonjeadores é uma loucura”, “Aquilo que cai é granizo”, “Quem nos resgatou foi Deus”. E isto, o facto de ter o seu atributo no início da frase e o sujeito no fim, é quase universal em todas as proposições que começam por um “É”, onde se encontra a seguir um “quem” ou um “que”. É suficiente termos feito uma vez o aviso acerca deste facto. Todos os exemplos servem apenas para mostrar que devemos julgar pelo sentido e não pela ordem das palavras. Mas trata-se de um aviso muito necessário para que não nos enganemos, tomando os silogismos por falaciosos, quando na verdade estão correctíssimos. Pois que, se não conseguirmos discernir o sujeito e o atributo nas proposições, ficamos com a ideia de que elas são contrárias às regras, quando lhes obedecemos rigorosamente.

CAPÍTULO XII

*Sobre os sujeitos confusos que são equivalentes a dois sujeitos*¹¹³.

É muito importante, para compreender a natureza daquilo a que chamamos “sujeito” nas proposições, acrescentar aqui uma observação que foi já feita em obras bem mais proeminentes¹¹⁴ do que esta, mas que, por pertencer à lógica, pode encontrar aqui o seu devido lugar.

Acontece que, quando duas ou mais coisas, semelhantes entre si, sucedem uma à outra no mesmo lugar, e sobretudo se não aparentam ter qualquer diferença perceptível, ainda que os homens as possam distinguir em termos metafísicos, eles não as distinguem nos seus discursos correntes, antes as reú-

¹¹³ Neste capítulo, acrescentado na edição de 1683, apesar de o pretexto ser lógico-gramático, já que nele se pretende esclarecer a identificação dos sujeitos da proposição, desenvolve-se uma problemática propriamente ontológica, suscitada no círculo de Port-Royal pelas intrincadas dificuldades da transubstanciação na eucaristia. Esta problemática – a identidade e a persistência no tempo das substâncias individuais – encontrou, na metafísica contemporânea, novos desenvolvimentos, opondo-se, em linhas gerais, dois tipos de respostas, a dos endurantistas (uma substância está sempre presente com todas as suas partes) e a dos perdurantistas (cada substância tem diferentes partes temporais durante a sua existência), que decorrem das posições sobre a metafísica do tempo, eternalismo e presentismo. Para uma introdução às variações contemporâneas sobre este tópico metafísico, ver Haslanger, S. & Kurtz, R. M. (eds.) (2006) *Persistence: Contemporary Readings*, MIT Readers in Contemporary Philosophy, Cambridge & London: The MIT Press.

¹¹⁴ Trata-se da obra escrita pelos dois autores, Antoine Arnauld e Pierre Nicole, *La Perpétuité de la Foi de l'Église catholique touchant l'eucharistie* (1667), T. II, Liv. II, onde a matéria deste capítulo foi desenvolvida mais longamente, a propósito das polémicas com os calvinistas sobre a eucaristia.

nem sob uma ideia comum que não deixa ver a sua diferença. Então, pelo facto de se assinalar apenas aquilo que têm de comum, eles falam delas como se se tratasse da mesma coisa.

É, desse modo, que, embora o ar se renove a todo o momento, nós consideramos o ar que nos rodeia como sendo sempre o mesmo, e dizemos que o ar frio se tornou quente, como se fosse o mesmo, quando, muitas vezes, esse ar que sentimos frio não é o mesmo que aquele outro que tínhamos achado quente.

Essa água, dizemos nós também ao falar de um rio, estava turva há dois dias atrás e eis que agora está clara como cristal. Contudo, o que seria preciso para que a água fosse a mesma: “*In idem flumen bis non descendimus*”, diz Sêneca, “*manet idem fluminis nomen, aqua transmissa*”¹¹⁵.

Consideramos os corpos dos animais e deles falamos como sendo sempre os mesmos, embora não estejamos seguros que, ao fim de alguns anos, se mantenha alguma parte da matéria inicial que o compunha. Mas, não somente dele falamos como se se tratasse de um mesmo corpo, quando não reflectimos sobre isso, mas ainda procedemos dessa maneira mesmo quando fazemos uma reflexão expressa. Pois a linguagem ordinária permite dizer: “O corpo deste animal era composto há dez anos atrás de certas partes da matéria; e agora é composto de partes completamente diferentes”. Parece haver contradição neste discurso, pois, se as partes fossem completamente diferentes, não se trataria do mesmo corpo. Isto é verdade, mas falamos disso, apesar de tudo, como se se tratasse de um mesmo corpo. E o que torna estas proposições

¹¹⁵ «Não descemos duas vezes no mesmo rio; [pois] enquanto o rio mantém o mesmo nome, a água já passou». Na verdade, a primeira parte da citação é a famosa fórmula heraclitiana, citada por Sêneca na carta LVIII a Lucílio, em *Epistolae morales ad Lucilium*, Liv. VI: «*Hoc est quod ait Heraclitus: 'in idem flumen bis descendimus et non descendimus'. Manet enim idem fluminis nomen, aqua transmissa est.*»

verdadeiras é que o mesmo termo é tomado por diferentes sujeitos nas suas diferentes aplicações.

Augusto dizia, em relação à cidade de Roma, que a tinha encontrado feita de tijolo e que a deixava feita de mármore¹¹⁶. Dizemos o mesmo, a propósito de uma cidade, de uma casa, de uma igreja, que ela se arruinou num tempo e se restabeleceu noutro. Qual é, então, essa “Roma” que, ora é de tijolo, ora é de mármore? Que cidades, casas, igrejas, são essas que ora estão arruinadas num momento ora restabelecidas noutro? Essa “Roma” que era de tijolo será a mesma que a “Roma” de mármore? Não, mas o espírito não deixa de formar uma ideia confusa de “Roma” à qual atribui estas duas qualidades, de ser feita em tijolo, num tempo, e de mármore, noutro. E quando depois forma proposições e diz, por exemplo, que “Roma” tinha sido de tijolo antes de Augusto e era de mármore quando ele morreu, a palavra “Roma”, que parece ser um único sujeito, assinala, contudo, dois sujeitos realmente distintos, mas reunidos sob uma mesma ideia confusa de “Roma”, que faz com que o espírito não se aperceba da distinção dos sujeitos.

Foi desta maneira que esclarecemos, no tal livro de onde retirámos esta observação, a perplexidade artificial que os ministros [calvinistas] se divertem a realçar nessa proposição, “isto é o meu corpo”, que ninguém aí encontrará, se seguir as luzes do senso comum. Pois, da mesma forma que nunca se dirá que é muito confusa e muito difícil de compreender uma proposição que diga que uma igreja que tinha sido incendiada foi reconstruída – “Esta igreja foi incendiada há dez anos e foi reconstruída há um ano” –, também não se poderá dizer com razoabilidade que haja alguma dificuldade em compreender esta proposição: “Isto, que é pão neste momento, é o meu

¹¹⁶ Cf. Suetónio, *De vitis caesarum libri VIII*, liv. II, “Vita divi augusti”, § 28.

corpo neste outro momento”. É verdade que não se trata do mesmo “isto” nos diferentes momentos, como a igreja incendiada e a igreja reconstruída também não são realmente a mesma igreja. Mas, concebendo o espírito o pão e o corpo de Jesus Cristo sob uma mesma ideia comum de objecto presente, que exprime por “isto”, ele atribui a esse objecto realmente duplo, e que é uno tão-só de uma unidade de confusão, ser pão, num dado momento, e ser o corpo de Jesus Cristo, noutro momento; do mesmo modo que, tendo formado uma ideia comum de igreja a partir daquela igreja incendiada e daquela igreja reconstruída, atribui a esta ideia confusa dois atributos que não podem convir ao mesmo sujeito.

Segue-se daqui que não há qualquer dificuldade na proposição, “Isto é o meu corpo”, tomada no sentido dos católicos, porque ela é apenas o resumo desta outra, perfeitamente clara, “Isto, que é pão aqui neste momento, é o meu corpo, neste outro momento”, e que o espírito supre tudo o que não é expresso. Pois, como assinalámos no fim do primeiro livro, quando nos servimos do pronome demonstrativo “*hoc*”, para indicar qualquer coisa que é exposta aos sentidos, permanecendo a ideia formada precisamente pelo pronome confusa, o espírito acrescenta-lhe ideias claras e distintas retiradas dos sentidos sob a forma de uma proposição incidente. Assim, quando Jesus Cristo pronuncia a palavra “isto”, o espírito dos apóstolos acrescenta-lhe “que é pão”. E como concebia que era pão naquele momento, acrescentava-lhe também esta determinação temporal. E, portanto, a palavra “isto” formou a seguinte ideia: “isto que é pão aqui neste momento”. Do mesmo modo, quando diz que *era o seu corpo*, eles conceberam que “isto era o seu corpo nesse outro momento”. Assim, a expressão, “isto é o meu corpo”, divide em duas esta proposição completa: “isto, que é pão aqui neste momento, é o meu corpo neste outro momento”; e, por ser clara esta expressão,

o resumo da proposição, que em nada diminui aquela ideia, também o é.

E, quanto à dificuldade apresentada pelos ministros [calvinistas], onde uma mesma coisa não pode ser pão e corpo de Jesus Cristo: porque ela diz respeito tanto à proposição desenvolvida, “Isto, que é pão aqui neste momento, é o meu corpo neste outro momento”, como à proposição abreviada, “Isto é o meu corpo”, torna-se claro que não passa de frívola falácia, semelhante à que poderia alegar-se contra as seguintes proposições: “Esta igreja foi incendiada num tal tempo” e “ela foi reconstruída num outro momento”. Tal dificuldade pode ser resolvida concebendo vários sujeitos distintos sob uma mesma ideia, que faz com que o mesmo termo, ora seja tomado por um sujeito, ora por outro, sem que o espírito se aperceba dessa passagem de um sujeito para outro.

De resto, não pretendemos decidir aqui essa importante questão, relativa a como devem entender-se estas palavras: “Isto é o meu corpo”; se devemos entendê-las num sentido figurado ou num sentido real. Pois não basta provar que uma proposição se pode tomar num determinado sentido, é preciso também provar que ela deve ser assim tomada. Mas, como há ministros que, recorrendo aos princípios de uma lógica falaciosa, defendem teimosamente que as palavras de Jesus Cristo não podem conter o sentido católico, não foi nada despropositado ter mostrado aqui, de modo abreviado, que esse sentido é mesmo bastante claro, razoável e conforme à linguagem comum de todos os homens.

CAPÍTULO XIII

*Outras observações para reconhecer
se as proposições são universais ou particulares*

Podemos fazer algumas observações semelhantes e não menos necessárias respeitantes à universalidade e à particularidade.

I. OBSERVAÇÃO

É preciso distinguir dois tipos de universalidade, uma que podemos denominar metafísica e a outra, moral.

Chamo universalidade metafísica a uma universalidade que é perfeita e sem excepção, como “todos os homens são seres vivos”, pois isto não tem qualquer excepção.

E chamo universalidade moral à que tem algumas excepções, na medida em que nas coisas morais nos contentamos que as coisas sejam, por via de regra, tais, “*ut plurimum* [na sua maior parte]”, como, por exemplo, nisto que São Paulo refere e aprova:

“*Cretenses semper mendaces, malæ bestia, ventres pigri*”¹¹⁷

¹¹⁷ «Os cretenses são sempre mentirosos, bestas más e ventres indolentes», in *Epístola a Tito*, I, 12.

Ou, nisto que diz o mesmo apóstolo: “*Omnia quæ sua sunt quærent, non quæ Jesu Christi*”¹¹⁸.

Ou, no que diz Horácio:

“*Omnibus hoc vitium est cantoribus, inter amicos ut nunquam inducant animum cantare rogati, injussi nunquam desistant*”¹¹⁹

Ou, então, naquilo que dizemos habitualmente:

“Todas as mulheres gostam de falar”;

“Todos os jovens são inconstantes”;

“Todos os velhos louvam o tempo que passou”.

Em todas estas proposições, basta que, em geral, assim seja e, por isso, nada devemos inferir dali com rigor.

Pois, como estas proposições não são tão gerais que não admitam exceções, poderia acontecer que a conclusão se revelasse falsa. Como não poderíamos concluir, a respeito de cada cretense em particular, que ele seria um mentiroso ou uma besta má, não obstante o apóstolo aprovar em geral este verso de um dos seus poetas¹²⁰, “Os cretenses são sempre mentirosos, bestas más e grandes comilões”, na medida em que alguns habitantes dessa ilha poderão não ter esses vícios tão comuns nos outros.

¹¹⁸ «...todos os demais procuram os próprios interesses, não os de Jesus Cristo», in *Epístola aos Filipenses*, II, 21.

¹¹⁹ «Conhecemos de todos os cantores este vício: se lhes pedirem para cantarem entre amigos, nunca para aí estão virados, se não lho pedirem, não mais se calam», in Horácio, *Sátiras*, Liv. I, iii, vv. 1-2.

¹²⁰ O poeta que São Paulo alegadamente estaria a citar, na *Epístola a Tito*, seria Epiménides de Cnossos, um cretense, portanto, a quem se associa, precisamente a propósito desta afirmação, o “paradoxo de Epiménides”, que é uma variação do “paradoxo do mentiroso”: Epiménides, um cretense, afirmava que “Os cretenses [eram] sempre mentirosos”! Dominique Descotes alerta que reduzindo, neste caso, a universalidade à generalidade, isto é, a “universalidade metafísica” à “universalidade moral”, os autores da *Lógica* faziam desaparecer o paradoxo. Cf. Descotes 2011, p. 309.

Assim, a moderação que devemos manter nestas proposições, que são apenas moralmente universais, consiste em, por um lado, retirar com criterioso discernimento algumas conclusões particulares e, por outro, não as contradizer, nem as rejeitar como falsas, embora possamos opor-lhes instâncias onde elas não ocorrem, contentando-nos em mostrar que elas não devem tomar-se tão à letra, no caso de serem demasiado abrangentes.

II. OBSERVAÇÃO

Há proposições que devem passar por metafisicamente universais, embora admitam ter excepções, quando, no uso corrente, tais excepções extraordinárias não devam ser compreendidas nesses termos universais, como quando digo: “Todos os homens têm apenas dois braços.” Esta proposição deve passar por verdadeira no seu uso corrente. E seria mera chicana objectar que existiram monstros que não deixaram de ser homens ainda que tivessem quatro braços, dado que, é mais que evidente, naquele caso geral não se está a falar de monstros e que se quer simplesmente dizer que, na ordem natural das coisas, os homens têm apenas dois braços. Podemos também dizer que todos os homens se servem de sons para exprimir os seus pensamentos mas que nem todos se servem da escrita. E não seria também uma objecção razoável invocar o exemplo dos mudos para revelar uma falsidade naquela proposição, na medida em que é suficientemente claro, ainda que não seja expresso, que a afirmação só deve ser entendida relativamente aos homens que não tenham qualquer impedimento natural para se servirem dos sons, seja por não terem podido aprender a servir-se deles, como no caso dos surdos, ou por não poderem produzi-los, como no dos mudos.

III. OBSERVAÇÃO

Há proposições que apenas são universais na medida em que se devem entender *de generibus singulorum* e não *de singulis generum*, para usar as expressões dos filósofos. Ou seja, acerca de todas as espécies de um qualquer género e não de todos os particulares dessas espécies. Assim, dizemos que todos os animais foram salvos na arca de Noé pelo facto de terem sido salvos alguns exemplares de todas as espécies. Jesus Cristo diz também, acerca dos fariseus, que eles pagavam o dízimo de todas as ervas, “*decimatis omne olus*¹²¹”, não que eles pagassem o dízimo de todas as ervas que existiam no mundo, mas porque não havia nenhuma espécie de ervas relativamente às quais não pagassem o dízimo. Do mesmo modo, diz São Paulo: “*Sicut et ego: omnibus per omnia placeo*¹²²”, ou seja, que ele se adaptava a todos os tipos de pessoas, judeus, gentios ou cristãos, embora não agradasse aos seus perseguidores que foram em tão elevado número. Assim dizemos, de um homem, que “ele passou por todos os cargos”, ou seja, que ele passou por todos os tipos de cargos.

IV. OBSERVAÇÃO

Há proposições que apenas são universais porque o sujeito deve ser tomado de forma restrita por uma parte do atributo. Digo por uma parte, pois seria ridículo se ele fosse restrito por todo o atributo, como quem pretendesse que uma proposição como a seguinte fosse verdadeira: “Todos os homens são justos”, porque a entenderia no sentido em que todos os homens justos são justos, o que seria absurdo. Mas quando o atributo é complexo e tem duas partes – como na

¹²¹ «... o dízimo... de todas as plantas...», in *Evangelho segundo São Lucas*, XI, 42.

¹²² «Fazei como eu, que me esforço por agradar a todos em tudo», in *Epístola de São Paulo aos Coríntios*, X, 33.

proposição “Todos os homens são justos pela graça de Jesus Cristo” – então é com razão que podemos ter a pretensão de o termo “justos” estar subentendido no sujeito, embora ele não esteja ali expresso, visto que é bastante claro que se quer apenas dizer que todos os homens que são justos, o são apenas pela graça de Jesus Cristo. E deste modo, essa proposição é, em todo o rigor, verdadeira, embora pareça falsa se considerarmos apenas aquilo que está expresso no sujeito, pois é verdade que há tantos homens perversos e pecadores e que, por conseguinte, não foram justificados pela graça de Jesus Cristo. Há um elevado número de proposições nas Sagradas Escrituras, que devem ser tomadas neste sentido e, entre outras, aquilo que diz São Paulo: “Como todos morrem por Adão, assim também todos voltarão, por Jesus Cristo, a receber a vida”¹²³. Pois é certo que uma infinidade de pagãos que morreram na ausência de fé não ressuscitou por Jesus Cristo e não terá qualquer participação na vida gloriosa de que fala São Paulo naquela passagem. Sendo assim, o sentido em que fala o apóstolo é que, como todos os que morrem, morrem por Adão, todos os que ressuscitam, ressuscitam por Jesus Cristo.

Também há muitas proposições que apenas são moralmente universais desta maneira, como quando se diz “Os franceses são bons soldados”, “Os holandeses são bons marinheiros”, “Os flamengos são bons pintores” ou “Os italianos são bons comediantes”, isso quer dizer que os franceses que são soldados são geralmente bons soldados e o mesmo para os restantes casos.

V. OBSERVAÇÃO

Não se deve pensar que não haja outra marca da particularidade para além das palavras “*quidam*”, “*aliquis*”, “algum”

¹²³ Cf. *ibid.*, XV, 22.

e outras semelhantes. Antes pelo contrário, acontece até que só raramente nos servimos delas, sobretudo na nossa língua.

Segundo uma nova nota da *Gramática Geral*¹²⁴, quando a partícula “des” ou “de” [em francês] é tomada como o plural do artigo indefinido “un” [e que, no caso em apreço, poderíamos, então, substituir, em português, por “certos/certas” ou “alguns/algumas”], isso faz com que os nomes se tomem particularmente, quando, normalmente, eles se tomam geralmente com o artigo “les” [os/as]. Por esta razão existe efectivamente uma diferença entre as seguintes proposições: “Os médicos acreditam agora que é bom beber quando se tem febre alta” e “Certos médicos acreditam agora que o sangue não se fabrica no fígado”. Pois “os médicos”, na primeira, assinala o comum dos médicos de hoje; e “certos médicos”, na segunda, assinala somente alguns médicos particulares.

Mas frequentemente, antes de “certos”, de “alguns” ou de “um” no singular colocamos um “há”, como em “há certos médicos” e isso ocorre de duas maneiras.

A primeira, colocando somente depois de “certos”, ou de “um”, um substantivo, para ser o sujeito da proposição, e um adjectivo, para ser o seu atributo, seja ele o primeiro ou o último, como por exemplo: “Há certas dores salutaras”, “Há prazeres funestos”, “Há falsos amigos”, “Há uma humildade generosa” ou “Há vícios com a aparência da virtude”. É assim que exprimimos, na nossa língua, o que se exprime por “algum” no estilo da escolástica: “Algumas dores são salutaras”, “Alguma humildade é generosa”, e, assim também, as outras.

¹²⁴ Cf. Arnauld & Lancelot, *Grammaire Générale*, *op. cit.*, 2.^a parte, cap. 7, p. 54, segmento que apresenta variações e desenvolvimentos nas edições posteriores da obra. Tratavam aqui dos artigos indefinidos, alertando que, os determinantes “de” ou “des” – em francês – tomavam muitas vezes o lugar do artigo indefinido, “un”, no plural.

A segunda maneira é a de juntar com um “que” o adjetivo ao substantivo: “Há receios que são razoáveis”. Mas este “que” não evita que estas proposições possam ser simples no que diz respeito ao sentido, embora complexas na expressão. Pois, é como se disséssemos simplesmente: “Alguns receios são razoáveis”. Estas maneiras de falar são ainda mais comuns que as precedentes: “Há homens que só se amam a si próprios”, “Há cristãos que são indignos desse nome”.

Servimo-nos, por vezes, em latim de algo semelhante. Por exemplo, em Horácio:

*“Sunt quibus in satyra videor nimis acer et ultra
Legem tendere opus”*¹²⁵.

O que seria o mesmo se ele dissesse:

“Quidam existimant me nimis acrem esse in satyra.”

“Há alguns que me consideram demasiado picante na sátira.”

Do mesmo modo, nas Escrituras: “*Est qui nequiter se humiliat*”¹²⁶, “Certos há que se humilham perversamente”.

“*Omnis*”, “todo”, juntamente com uma negação constitui também uma proposição particular, com a diferença de, em latim [e, em muitos casos, em português], a negação preceder “*omnis*”, enquanto, em francês, ela se seguir a “*tout*”: “*Non omnis qui dicit mihi, Domine, Domine, non intrabit in regnum cælorum* [Nem todos os que me dizem, Senhor, Senhor, entrarão no reino dos céus¹²⁷]”. “*Tous ceux qui me disent, Seigneur, Seigneur,*

¹²⁵ «Há certos críticos que pensam que eu sou demasiado agressivo na minha sátira / e levam a obra para lá dos seus limites», in Horácio, *Sátiras*, Liv. II, i, vv. 1-2.

¹²⁶ Cf. *Eclesiástico* (Livro de Ben Sirá), XIX, 23.

¹²⁷ Cf. Mt, VII, 21. Contudo, os autores de Port-Royal citaram erradamente, acrescentando um “*non*” antes de “*intrabit*” que não consta da *Vulgata clementina*. Na tradução dos Capuchinhos, Cristo diz: «Nem todo o

n'entreront point dans le royaume des cieux". Ou: "*Non omne peccatum est crimen* [Nem todo o pecado é um crime.]". "*Tout péché n'est pas un crime*".

Contudo, em hebreu "*non omnis*" está frequentemente no lugar de "*nullus*", como no Salmo: "*Non justificabitur in conspectu tuo omnis vivens*"¹²⁸, "Nenhum homem vivo se justificará perante Deus". Isto deve-se ao facto de a negação recair aí apenas sobre o verbo e não sobre "*omnis*".

VI. OBSERVAÇÃO

Eis algumas observações, bastante úteis, quando há um termo que refere a universalidade, como "todo", "nenhum", etc. Mas, quando não há nenhum desses, nem há marca de particularidade, como quando digo "O homem é racional", "O homem é justo", levanta-se uma questão, célebre entre os filósofos, que é a de saber se essas proposições, a que chamam *indefinidas*, devem passar por universais ou por particulares, ou seja, o que deve entender-se quando elas não têm qualquer continuação num discurso ou quando não foram determinadas pelo que se lhes segue em nenhum daqueles sentidos. Pois, é indubitável que deve tomar-se o sentido de uma proposição, sempre que ela for ambígua, relativamente ao discurso em que ela ocorre.

Considerando-a, portanto, em si mesma, a maior parte dos filósofos diz que ela deve passar por universal, numa matéria considerada necessária, e por particular, numa matéria contingente.

que me diz: 'Senhor, Senhor' entrará no Reino do Céu, mas sim aquele que faz a vontade de meu Pai que está no Céu.»

¹²⁸ Trata-se na *Vulgata clementina*, do Salmo CXLII, 2 que diz «*Et non intres in iudicium cum servo tuo, quia non justificabitur in conspectu tuo omnis vivens*» e que corresponde, na *Nova vulgata*, ao Salmo 143, 2: «*Não chames a contas o teu servo, pois ninguém é justo na tua presença.*»

Vejo esta máxima frequentemente aprovada por pessoas muito inteligentes e, contudo, ela é bem falsa. É preciso dizer, pelo contrário, que, sempre que se atribui alguma qualidade a um termo comum, a proposição indefinida deve passar por universal, seja em que matéria for. E, portanto, numa matéria contingente, ela não deve ser considerada uma proposição particular, mas antes como uma universal que é falsa. E isto é o juízo natural que é feito por todos os homens, rejeitando-as como falsas quando não são verdadeiras em geral, pelo menos numa generalidade moral, com a qual os homens se contentam nos discursos quotidianos das coisas mundanas.

Pois, quem suportaria ouvir alguém dizer que: “os ursos são brancos”, “os homens são negros”, “os parisienses são cavalheiros”, “os polacos são socinianos”, “os ingleses são ‘*quakers*’”¹²⁹? E, no entanto, segundo a distinção daqueles filósofos, estas proposições deveriam passar por verdadeiras, já que, sendo indefinidas numa matéria contingente, deveriam ser tomadas como sendo particulares. Ora, é verdade que há alguns ursos brancos, como os que habitam na Nova Zembla¹³⁰, que há alguns homens negros como os etíopes, alguns parisienses que são cavalheiros, alguns polacos que são socinianos e alguns ingleses que são ‘*quakers*’. É, portanto, claro que, em qualquer assunto que seja, as proposições indefinidas

¹²⁹ Os socinianos eram, como já foi dito, seguidores da doutrina antitrinitária criada pelo italiano Lélío Socino e seu sobrinho Fausto Socino, estabelecidos sobretudo na Polónia. Os ‘*quakers*’ eram os membros de um movimento religioso criado pelo inglês George Fox (1624-1691) que pretendia restaurar a fé cristã original, sob a inspiração do Espírito Santo, promovendo a simplicidade nos costumes, o pacifismo e o recolhimento. O termo “*quaker*”, que significa “tremedor” em inglês, era utilizado pelos não-membros do movimento para ridicularizar a sua atitude de profunda piedade e tremor perante a palavra do Senhor. Os autores da *Lógica* jogam, provavelmente, com este duplo sentido da palavra “*trembleurs*”.

¹³⁰ Nova Zembla ou Novaya Zemlya, que significa em russo Terra Nova, é um arquipélago situado, entre o Mar de Barents e o Mar de Kara, no extremo nordeste da Europa e no norte da Rússia.

deste tipo são tomadas como universais, mas que, em matérias contingentes, nos contentamos com uma universalidade moral. O que torna possível dizer acertadamente: “Os franceses são valentes”, “Os italianos são desconfiados”, “Os alemães são altos”, “Os orientais são voluptuosos”, embora isso não seja verdadeiro para todos os particulares, visto que nos contentamos que o seja para a maior parte.

Há, portanto, uma outra distinção a fazer acerca deste assunto, a qual é mais sensata, a saber, que estas proposições indefinidas são universais em matéria de doutrina, como quando se diz “Os anjos não têm corpo”, e que elas são particulares em matéria de facto ou em relação a narrativas, como quando se diz, no evangelho: “*Milites plectentes coronam de spinis, imposuerunt capiti ejus*”¹³¹. É evidente que isto só deve ser entendido no que respeita a alguns soldados e não a todos. A razão disto é que, em matéria de acções singulares, sobretudo quando são relativas a um determinado tempo, elas só convêm, em geral, a um termo comum por causa de certos particulares¹³², cuja ideia distinta está no espírito daqueles que enunciam essas proposições. De maneira que, em todo o rigor, essas proposições são mais singulares do que particulares, como poderá ver-se através do que foi dito sobre os termos complexos no que diz respeito ao sentido, no capítulo VIII¹³³ da 1.^a parte e no capítulo VI da 2.^a.

¹³¹ Cf. *Evangelho segundo São João*, XIX, 2: «[Depois,] os soldados entrelaçaram uma coroa de espinhos, cravaram-lha na cabeça [e cobriram-no com um manto de púrpura]».

¹³² Na edição de 1683, aparece escrito “particulieres”, tal como na edição de 1674, mas nas três edições anteriores aparece “particuliers”. Dever-se-á, no entanto, a uma gralha tipográfica que foi feita na 4.^a edição e que permaneceu na 5.^a, pois não faz sentido o género feminino na frase. Cf. Clair & Girbal 1965, p. 155 e Descotes 2011, p. 319.

¹³³ Também aqui deverá haver um erro, já que na edição de 1683 aparece a referência ao capítulo 7.^o, quando este assunto foi tratado no capítulo 8.^o da primeira parte.

VII. OBSERVAÇÃO

Quando tomadas colectivamente, as palavras “corpo”, “comunidade” e “povo”, como são, aliás, normalmente usadas para todo o corpo, toda a comunidade ou todo o povo, não tornam as proposições em que entram universais, e ainda menos particulares, mas somente singulares. Como quando digo: “Os romanos venceram os cartagineses”, “Os venezianos declaram guerra ao Turco”, “Os juizes de um determinado lugar condenaram um criminoso”; estas proposições não são universais. De outro modo, poderíamos concluir de cada romano que ele tivesse vencido os cartagineses, o que seria evidentemente falso. Mas também não são particulares, pois isto quer dizer mais do que se eu dissesse que alguns romanos venceram os cartagineses. São, porém, singulares, na medida em que consideramos cada povo como uma pessoa moral cuja duração é de vários séculos, que subsiste enquanto constituir um estado e que age, durante todo esse tempo, através daqueles que o compõem, tal como um homem age pelos seus membros. Daí advém que se diga que os romanos, os quais foram vencidos pelos gauleses quando estes tomaram Roma, venceram os gauleses no tempo de César, atribuindo assim, a esse mesmo termo, “romanos”, o terem sido vencidos num momento e terem sido vitoriosos noutro, ainda que, em cada um desses momentos, não houvesse nenhum romano que também estivesse no outro. E é isto que faz ver aquilo sobre que assenta a vaidade que cada particular ostenta relativamente às valiosas acções da sua nação, nas quais ele não tomou parte, e que é tão tola como a de uma orelha que, sendo surda, se vangloriasse com a vividez do olho e com a destreza da mão.

CAPÍTULO XIV

*Das proposições nas quais se dá aos sinais o nome das coisas*¹³⁴.

Dissemos na primeira parte, relativamente às ideias, que umas tinham por objecto coisas e as outras sinais. Ora quando estas ideias de sinais estão ligadas a palavras e compõem proposições, acontece algo que é importante examinar neste lugar e que pertence propriamente à lógica, ou seja, que por vezes as coisas significadas são afirmadas dessas ideias. E trata-se de saber quando é que temos o direito de o fazer, principalmente no que respeita aos sinais de instituição. Pois, relativamente aos sinais naturais não há qualquer dificuldade, porque a relação visível que existe entre este tipo de sinais e as coisas assinala claramente que, quando se afirma do sinal a coisa significada, queremos dizer, não que o sinal seja realmente a coisa, mas que ele o é em significação e em figura. E assim se dirá, sem preliminares e sem cerimónia, acerca de um retrato de César, que é César e, de um mapa de Itália, que é a Itália.

Não será, por isso, necessário examinar aqui essa regra que permite afirmar as coisas significadas a partir dos seus sinais, a não ser em relação aos sinais de instituição que não indicam, por qualquer relação visível, o sentido no qual se deve entender essas proposições, o que, aliás, deu já motivo para muitas disputas.

¹³⁴ Capítulo acrescentado na edição de 1683.

Pois alguns consideram que tal se poderá fazer indiferentemente e que basta, para mostrar que uma proposição é adequada quando esta é tomada figurativamente como um sinal, dizer que é comum dar aos sinais o nome da coisa significada. E, no entanto, isto não é verdade, pois existe uma infinidade de proposições que seriam bem bizarras se atribuíssemos aos sinais o nome das coisas significadas e que, portanto, nunca se faz tal coisa. Assim, um homem que tivesse estabelecido no seu espírito que certas coisas significariam outras seria ridículo se, sem ter avisado ninguém, tomasse a liberdade de dar a esses sinais arbitrários o nome daquelas coisas e dissesse, por exemplo, que uma pedra é um cavalo, um burro é um rei da Pérsia, porque assim o tinha estabelecido no seu espírito. Por conseguinte, a primeira regra que devemos seguir sobre esta matéria é que não é permitido dar aos sinais o nome das coisas.

A segunda, que é uma consequência da primeira, é que não basta a incompatibilidade evidente dos termos para conduzir o espírito ao sentido do sinal e, portanto, para concluir que, não podendo ser tomada em sentido próprio, uma proposição deve ser explicada em sentido figurado. De outro modo, não haveria nenhuma destas proposições que fosse bizarra e, quanto mais ela parecesse impossível em sentido próprio, mais facilmente se recairia no sentido figurado, o que, não obstante, não é o caso. Pois quem suportaria ouvir dizer, sem qualquer aviso e somente em virtude de um motivo secreto, que o mar é o céu, que o céu é a lua, que uma árvore é um rei? Quem é que não vê que pretender introduzir essa linguagem no mundo seria o caminho mais curto para adquirir a reputação de louco? É preciso, então, que aquele a quem falamos [o interlocutor] esteja preparado de uma certa maneira para que possamos servir-nos deste tipo de proposições. E é preciso notar, acerca destas preparações, que há algumas que serão certamente insuficientes e outras que serão bastantes.

1. As relações afastadas que não se manifestam aos sentidos, nem à primeira vista do espírito, e que apenas se revelam mediante reflexão, não chegam de modo nenhum para dar, à partida, aos sinais o nome das coisas significadas. Pois, não há praticamente coisas nenhuma entre as quais não se possa encontrar esse tipo de relações. É claro que relações que não se vêem à partida não bastam para conduzir ao sentido figurado.

2. Não basta, para dar a um sinal o nome da coisa significada, no primeiro estabelecimento que se faça, saber que aqueles a quem falamos o consideram já como sinal de uma coisa totalmente diferente. Sabemos, por exemplo, que o loureiro é sinal da vitória e a oliveira da paz. Mas este conhecimento não prepara, de modo nenhum, o espírito para achar bem que um homem que preferisse tornar o loureiro sinal do rei da China e a oliveira sinal do Grão-vizir, diga, sem cerimônia, enquanto se passeia pelo jardim: “Vede este loureiro! É o rei da China. E esta oliveira é o Grão-vizir”.

3. Toda a introdução que apenas prepare o espírito para esperar qualquer coisa importante, sem o preparar para considerar em particular uma coisa como um sinal, não basta, de maneira nenhuma, para dar o direito de atribuir a esse sinal o nome da coisa significada, logo na primeira instituição. A razão é evidente, já que não há qualquer consequência directa e próxima entre a ideia de grandeza e a ideia de sinal, pelo que uma não conduz de maneira nenhuma à outra.

Mas é certamente uma introdução suficiente para dar aos sinais o nome das coisas, quando vemos no espírito daqueles a quem falamos que, ao considerarem certas coisas já como sinais, eles apenas procuram saber o que elas significam.

Assim, José pode responder ao faraó que as sete vacas gordas e as sete garridas espigas de milho que vira no sonho significavam sete anos de abundância e as sete vacas magras e as sete espigas raquíticas, sete anos de esterilidade, porque ele

percebeu que o faraó apenas procurava saber isso e que se colocava, interiormente, esta questão: “O que é que estas vacas gordas e magras e estas espigas garridas e raquíticas podem significar?”¹³⁵”

Do mesmo modo, Daniel respondeu com muita razão a Nabucodonosor que ele era a cabeça de ouro, quando ele lhe contou o sonho que tinha tido com uma estátua que tinha uma cabeça de ouro e que lhe perguntou o seu significado¹³⁶.

Assim também temos o direito de atribuir ao sinal o nome da coisa significada quando, tendo já aqueles a quem falamos aceitado que tudo o que compõe uma parábola deve ser entendido enquanto sinal, a apresentamos e tratamos de a explicar.

Assim ainda, porque os profetas haviam já distinguido as visões das realidades e estando eles pois acostumados a tomá-las como sinais, quando Deus mostrou a Ezequiel, numa visão, *in spiritu*, um campo cheio de mortos, Deus falou-lhe de modo muito inteligível ao dizer-lhe que “aqueles ossos eram a casa de Israel¹³⁷”, ou seja, que eles a significavam.

Eis pois as introduções apropriadas. E porque não vemos outros exemplos senão os deste tipo onde seja conveniente dar ao sinal o nome da coisa significada, podemos concluir daqui uma máxima do senso comum: que apenas devemos dar aos sinais o nome das coisas quando temos o direito de supor que eles são já tomados enquanto sinais e que seja evidente no espírito das outras pessoas que elas apenas procuram saber o que esses sinais significam e não o que eles são.

Mas, como a maior parte das regras morais têm excepções, pensámos se não seria melhor abrir também uma num

¹³⁵ Cf. *Livro do Génesis* XLI, 14-24.

¹³⁶ Cf. *Livro de Daniel*, II, 31-38.

¹³⁷ Cf. *Ezequiel*, XXXVII, 1-11.

determinado caso. Ou seja, quando a coisa significada é tal que exige, de alguma maneira, ser designada por um sinal. De modo que, logo que o nome desta coisa seja pronunciado, o espírito conceba imediatamente que o sujeito usado para a nomear estava destinado a designá-la. Assim, porque as alianças são normalmente marcadas com sinais exteriores, se afirmarmos a palavra “aliança” relativamente a algo exterior, o espírito pode ser levado a conceber que se estaria a falar disso como um sinal seu. De modo que, quando aparece nas Escrituras que “A circuncisão é a aliança” não pareça haver aí nada de surpreendente, já que a aliança implica a ideia do sinal sobre a coisa à qual ela foi associada. E assim, tal como aquele que escuta uma proposição concebe o atributo e as qualidades do atributo antes de fazer a sua ligação com o sujeito, podemos supor também que aquele que ouve esta proposição – “A circuncisão é a aliança” – está suficientemente preparado para conceber que a circuncisão apenas é aliança enquanto sinal. Isto acontece porque a palavra “aliança” lhe dá a oportunidade para formar tal ideia, não antes de ela ter sido pronunciada mas antes de ela ter sido ligada no seu espírito com a palavra “circuncisão”.

Eu disse que poderíamos crer que as coisas que exigem, por uma conveniência da razão, ser designadas por sinais seriam uma excepção à regra estabelecida, a qual reclama uma introdução anterior que faça olhar para o sinal como sinal a fim que possamos afirmar a coisa significada. Pois, poderíamos crer o oposto. Já que 1. esta proposição “A circuncisão é a aliança” não se encontra nas Escrituras, onde apenas podemos ler “Eis a aliança que podeis ver entre vós, a vossa posteridade e mim. Todo o macho entre vós será circuncidado¹³⁸”. Ora, não está dito nessas palavras que a circuncisão seja a aliança, mas a circuncisão é aí ordenada como condição

¹³⁸ Cf. *Gen*, XVII, 10.

da aliança. É verdade que Deus exigiu essa condição, para que a circuncisão fosse sinal da aliança, como se verifica no versículo seguinte, “*ut sit in signum fœderis*”¹³⁹. Mas para que ela fosse sinal era preciso ordenar a observância daquela regra e fazer dela condição da aliança, que é precisamente o que está contido neste versículo.

2. Estas palavras, que também se costumam alegar, do *Evangelho segundo São Lucas*, “Este cálice é a nova aliança no meu sangue”¹⁴⁰, ainda mostram menos provas que sirvam para confirmar esta exceção. Pois, traduzindo literalmente, encontramos em São Lucas “Este cálice é o Novo Testamento no meu sangue”. Ora, como a palavra “testamento” não significa apenas a última vontade do testador, mas ainda com maior propriedade o instrumento que a revela, não há qualquer metáfora em chamar ao cálice do sangue de Jesus Cristo “Testamento”, já que é propriamente a marca, a garantia e o sinal da última vontade de Jesus Cristo, o instrumento da nova aliança.

Seja como for, sendo esta exceção duvidosa, por um lado, e sendo muito rara, por outro, e havendo muito poucas coisas que, por si mesmas, exijam ser designadas por sinais, elas não impedem o seu uso nem a aplicação da regra relativamente a todas as outras coisas que não têm essa qualidade e relativamente às quais os homens não se acostumaram a designar por sinais de instituição. Pois é preciso lembrarmo-nos desse princípio de equidade que, tendo a maior parte das regras exceções, elas não deixam de encontrar a sua força nas coisas que não estão compreendidas na exceção.

É por estes princípios que é necessário decidir esta importante questão: poderemos atribuir a estas palavras “Isto é o

¹³⁹ «...este será o sinal da aliança [entre mim e vós]», *ibid.* versículo 11.

¹⁴⁰ Cf. *Evangelho segundo São Lucas*, XXII, 20. Descotes 2011, pp. 682-3, aproxima esta passagem da *Lógica* de uma outra na *Perpétuité de la foi...*, pp. 118-9, de Arnauld.

meu corpo” o sentido de figura? Ou antes, foi por meio destes princípios que já toda a gente a decidiu, tendo todas as nações da Terra sido levadas a tomá-la no seu sentido real, excluindo o de figura. Pois, não considerando os apóstolos o pão como um sinal, nem procurando saber o que significava, Jesus Cristo não teria podido dar aos sinais o nome das coisas, sem falar contrariamente ao uso a que todos estão habituados e sem os enganar. Eles poderiam talvez olhar para aquilo que estava a ser feito como algo de grande mas isso não basta.

Falta-me apenas fazer notar, a propósito dos sinais aos quais se dá o nome das coisas, que é preciso distinguir com extremo cuidado entre as expressões nas quais nos servimos do nome da coisa para designar o sinal, como quando se usa o nome de Alexandre para nomear um quadro de Alexandre, e as expressões nas quais, estando o sinal marcado pelo seu próprio nome, ou por um pronome, dele afirmamos a coisa significada. Pois a regra, segundo a qual é preciso que o espírito daqueles a quem falamos considere já o sinal como sinal e procure saber o que ele significa, não se aplica de maneira nenhuma ao primeiro género de expressões, mas tão-somente ao segundo, onde se afirma expressamente o sinal da coisa significada. Pois, apenas nos servimos destas expressões para dar a conhecer aos nossos interlocutores o que significa aquele sinal e apenas o fazemos dessa maneira quando eles estão suficientemente preparados para conceber que o sinal não é a coisa significada senão em significação e em figura.

CAPÍTULO XV

De dois tipos de proposições que são de grande utilidade nas ciências:

A divisão e a definição. E, em primeiro lugar, da divisão.

É necessário dizer alguma coisa em particular sobre dois tipos de proposições que são de grande utilidade nas ciências: a divisão e a definição.

A divisão é a partilha de um todo naquilo que ele contém.

Mas como há dois tipos de “todo”, há também dois tipos de divisão. Há um todo composto por várias partes realmente distintas, denominado em latim “*totum*”, no qual as partes são denominadas “*partes integrantes*”¹⁴¹. À divisão deste todo chama-se propriamente “partição”. Como quando dividimos uma casa nos seus compartimentos, uma cidade nos seus quarteirões, um reino ou um estado nas suas províncias, o homem em corpo e alma e o corpo nos seus membros. A única regra desta divisão consiste em fazer enumerações bastante exactas, às quais não falte nada.

O outro “todo” é denominado em latim “*omne*” e as suas partes, “partes subjectivas” ou “inferiores”, visto que tudo é

¹⁴¹ As *partes integrantes* são as que pertencem à perfeição natural de um ser e sem as quais seria imperfeito. Cf. Descotes 2011, p. 320 que reenvia para a *Summa Theologica* de São Tomás de Aquino.

um termo comum e as suas partes são os sujeitos compreendidos na sua extensão, como a palavra “animal” é um todo desta natureza, nos quais os inferiores como “homem” e “animal”, que estão compreendidos na sua extensão, são as partes subjectivas. Esta divisão conserva propriamente o nome de divisão. E podemos notar nela quatro tipos.

O 1.^a ocorre quando dividimos o género nas suas espécies. “Toda a substância é corpo ou espírito.” “Todo o animal é homem ou besta.”

A 2.^a acontece quando dividimos o género nas suas diferenças. “Todo o animal é racional ou privado de razão.” “Todo o número é par ou ímpar.” “Toda a proposição é verdadeira ou falsa.” “Toda a linha é recta ou curva.”¹⁴²

A 3.^a, quando dividimos um sujeito comum pelos acidentes opostos de que ele é passível, ou segundo os seus vários inferiores, ou em tempos diferentes, como em: “Todo o astro é luminoso por si mesmo, ou somente por reflexão.” “Todo o corpo está em movimento ou em repouso.” “Todos os franceses são nobres ou plebeus.” “Todo o homem é são ou enfermo.” “Todos os povos se servem para se exprimirem, ou unicamente da fala, ou da escrita para além da palavra.”

A 4.^a, de um acidente nos seus diversos sujeitos, como a divisão dos bens, em espirituais e em corpóreos.

As regras da divisão são: 1.^a Que ela seja inteira, *i.e.*, que os membros da divisão compreendam toda a extensão do termo que se está a dividir, tal como “par” e “ímpar” compreendem toda a extensão do termo “número”, não havendo

¹⁴² Cf. Arnauld, *Nouveaux éléments de géométrie*, Paris: Desprez, 1683, Liv. V, 1.^o axioma, vi, p. 125, onde Arnauld distingue a linha recta da linha curva e acrescenta a linha quebrada.

nenhum que não seja par ou ímpar¹⁴³. Não há praticamente nada que consiga produzir tantos falsos raciocínios como a falta de atenção a esta regra. Nela, o que engana é o facto de existirem muitas vezes termos que aparentam ser tão opostos que parecem não ter meio-termo e que não deixam de o ter. Assim, entre ignorante e sábio, existe uma certa mediania, suficiente para retirar o homem da classe dos ignorantes, mas que não o coloca ainda na classe dos sábios. Entre virtuoso e vicioso, há também um certo estado do qual podemos dizer o que Tácito disse em relação a Galba: “*magis extra vitia quam cum virtutibus*”¹⁴⁴, pois existem pessoas que, não tendo vícios grosseiros, não são chamados de viciosos e que, não fazendo qualquer bem, não podem ser chamados de virtuosos, embora, perante Deus, seja um grande vício não ter qualquer virtude. Entre são e enfermo existe o estado de um homem indisposto ou convalescente. Entre o dia e a noite há o crepúsculo. Entre os vícios opostos existe um meio da virtude, como a piedade entre a impiedade e a superstição. E por vezes esse meio é duplo, como, entre a avareza e a prodigalidade, há a liberalidade e uma parcimónia louvável, entre a timidez, que tudo receia, e a temeridade, que nada receia, há a generosidade, que não se espanta com os perigos, e uma precaução razoável, que permite evitar aqueles a que não devemos expor-nos.

A 2.^a regra, que é uma continuação da primeira, é que os membros de uma divisão devem ser opostos, como *par*, *ímpar*, *racional*, *privado de razão*.

Mas é preciso notar aquilo que já dissemos na 1.^a parte. Que não é necessário que todas as diferenças, que fazem deles

¹⁴³ Cf. Euclides, *Elementos*, VII, definições 6 e 7 (relativamente aos números inteiros, pois o número infinito não é nem par nem ímpar, como alertava Pascal no famoso fr. 397 na edição de Michel LeGuern).

¹⁴⁴ «...mais destituído de faltas do que possuidor de virtudes», in Tácito, *Histórias*, Liv. I, cap. XLIX.

membros opostos, sejam positivas; mas que basta que uma o seja e que a outra seja apenas o género com a negação da outra diferença. E é mesmo desta maneira que fazemos com que os membros sejam certamente opostos. Deste modo, a diferença entre a besta e o homem é apenas a privação da razão, que não tem nada de positivo. A imparidade é apenas a negação da divisibilidade em duas partes iguais. O número primo não tem nada que um número composto não tenha. Sendo, um e outro, divisíveis pela unidade, aquele a que chamamos primo é diferente do composto apenas pelo facto de não ter outro número pelo qual se possa dividir, senão o número um¹⁴⁵.

Contudo, é preciso confessar que é melhor exprimir as diferenças opostas através de termos positivos, quando isso possa ser feito, na medida em que isso permite compreender melhor a natureza dos membros da divisão. É por isso que a divisão da substância, na que pensa e na que é extensa, é muito melhor do que a tradicional¹⁴⁶, em material e em imaterial, ou então, na que é corpórea e na que não é corpórea, porque as palavras “imaterial” e “incorpórea” dão-nos, somente de uma maneira muito imperfeita e confusa, aquilo que se compreende muito melhor pelas palavras “substância que pensa”.

A terceira regra, que é uma consequência da segunda, é que um dos membros não fique tão contido no outro que o outro dela possa ser afirmado, ainda que possa, por vezes, ali estar contido de uma outra maneira. Pois a linha está contida na superfície como o termo [limite] da superfície e a superfície, no sólido, como o termo do sólido. Mas isto não impede que a extensão se divida em linha, superfície e sólido, porque não se pode dizer que a linha seja a superfície, nem a superfície o sólido. Não podemos, pelo contrário, dividir o número

¹⁴⁵ Cf. *Euclides, op. cit.*, VII, definições 11 e 12.

¹⁴⁶ Cf. Descartes, *Princípios da Filosofia*, 1.^a parte, AT IX, B, 48, n. 53.

em par, ímpar e quadrado, porque todo o número quadrado, sendo par ou ímpar, está contido nos dois primeiros números.

Não devemos também dividir as opiniões em verdadeiras, falsas e prováveis, porque toda a opinião provável é verdadeira ou falsa. Mas podemos dividi-las, primeiramente, em verdadeiras e em falsas e, em seguida, dividir umas e outras em certas e prováveis.

Ramus e os seus seguidores mortificaram-se para provar que todas as divisões devem ter apenas dois membros. Tanto melhor quando se puder fazê-lo comodamente, mas devendo nós considerar sobretudo a clareza e a facilidade nas ciências, não devemos rejeitar as divisões em três membros e mais ainda quando elas são mais naturais e tenhamos de forçar a existência de subdivisões para que haja sempre dois membros. É que, nesse caso, em vez de se aliviar o espírito, que é a principal vantagem da divisão, pressionamo-lo com um grande número de divisões, que é bem mais difícil de reter do que se, de repente, tivéssemos produzido mais membros naquilo que estamos a dividir. Por exemplo, não será mais rápido, mais simples e mais natural dizer “Toda a extensão é ou linha, ou superfície, ou sólido” do que dizer, como Ramus, “*magnitudo est linea, vel lineatum; lineatum est superficies, vel solidum*”¹⁴⁷?

Finalmente, podemos notar que é igualmente um defeito não fazer suficientes como fazer demasiadas divisões. Uma, não esclarece suficientemente o espírito, a outra, dispersa-o em demasia. Crassot, que é um filósofo estimável entre os intérpretes de Aristóteles, criticou o seu livro por ter um nú-

¹⁴⁷ «A extensão é linha ou não-linha; o que é não-linha é superfície ou sólido» in Petrus Ramus, *Arithmeticae libri duo, geometriae septem et viginti*, Frankfurt-am-Main: Wechel, 1627, *De Geometria*, liv. I, “De linea”, p. 8 e liv. III, “De angulo”, p. 13.

mero demasiado elevado de divisões¹⁴⁸. Caímos assim na confusão que se pretendia evitar. “*Confusum est quidquid in pulverem sectum est*”¹⁴⁹.

¹⁴⁸ Jean Crassot (ca. 1558 – 1616) foi um professor de filosofia que se debruçou exaustivamente sobre as doutrinas peripatéticas. Entre as obras publicadas postumamente, sob o título *Totius philosophiae peripateticae corpus absolutissimum* (1619), encontra-se uma *Lógica* e uma *Física*, onde os comentários à filosofia de Aristóteles se dividem e subdividem em tábuas, definições, objecções e respostas. Cf. Descotes 2011, p. 324.

¹⁴⁹ «*Tudo se confunde quando é dividido em grãos de pó.*» in Séneca, *Ad Lucilium Epistulae Morales*, Liv. XIV, ep. lxxxix, sobre a divisão da filosofia, mas a citação exacta seria «*Simile confuso est, quidquid usque in pulverem sectum est*».

CAPÍTULO XVI

Da definição a que chamamos definição de coisa.

Falámos já bastante, ao longo da primeira parte, das definições de nome e mostrámos que elas não deveriam ser confundidas com as definições de coisas, na medida em que as definições de nomes são arbitrárias, enquanto as definições das coisas não dependem de nós, mas antes daquilo que está contido na verdadeira ideia de uma coisa, não devendo elas ser tomadas por princípios, mas ser consideradas como proposições que devem frequentemente ser confirmadas pela razão e que podem ser refutadas. Será, portanto, apenas deste último tipo de definição que falaremos neste lugar.

Entre estas, há dois tipos: uma, mais exacta, que conserva o nome de definição; a outra, menos exacta, a que chamamos descrição.

A mais exacta é a que explica a natureza de uma coisa pelos seus atributos essenciais, entre os quais os que são comuns são chamados *género* e os que são próprios, *diferença*.

Assim, definimos o homem como um animal racional, o espírito como uma substância que pensa, o corpo como uma substância extensa e Deus como ser perfeito. É preciso, tanto quanto possível, que aquilo que colocamos como género na definição seja o género mais próximo do definido e não apenas o género afastado.

Definimos também, por vezes, através das partes integrantes, como quando dizemos que o homem é uma coisa composta por um espírito e por um corpo. Mas, mesmo aí, há alguma coisa que toma o lugar de género como a expressão “coisa composta” e o resto toma o lugar da diferença.

A definição menos exacta, a que chamamos descrição, é a que dá algum conhecimento de uma coisa pelos acidentes que lhe são próprios e que a determinam suficientemente para dela dar alguma ideia que a distinga das outras¹⁵⁰.

É deste modo que descrevemos as ervas, os frutos ou os animais, pela sua figura, pela sua grandeza, pela sua cor e outros acidentes semelhantes. É desta natureza que são as descrições dos poetas e dos oradores.

Há também definições ou descrições que se fazem pelas causas, pela matéria, pela forma, pelo fim, etc., como quando definimos um relógio como uma máquina de ferro composta

¹⁵⁰ Cf. Pedro Hispano, *Summulae logicae*, Tr. V, “De descriptione et locis a descriptione sumptis”, pp. 149 e ss, mas também Guilherme d’Ockham, *Summa logicae*, 1.ª parte, cap. 27 “De hoc nomine ‘descriptio’”. Na retórica antiga, a descrição desenha e coloca, claramente, sob os olhos o objecto. Petrus Ramus, no 1.º livro da sua *Dialectique*, Paris: A. Wechel, 1555, p. 59, depois de, na página anterior, ter falado da “definição perfeita” — «definição composta pelas causas que constituem a essência, as quais estão todas compreendidas no género e na forma» —, define a “descrição”, como «definição composta também pelas outras propriedades [argumentz] [para além das essenciais]». A propósito da descrição, como ela é concebida pelos autores da *Lógica*, i. e., tanto no seu ‘uso atributivo’ — em que o objecto da descrição é apenas determinado como aquilo que apresenta a propriedade indicada — como no seu ‘uso referencial’ — onde a adequação do objecto ao conteúdo da descrição não é um requisito, na medida em que serve somente para orientar o espírito para o objecto referido — veja-se ainda Pariente, *L’analyse du langage à Port-Royal*, op. cit., pp. 200 e 206-7, que esclarece, para além disso, as possíveis aproximações e as diferenças com o sentido russelliano de descrição, um sentido que deflaciona as conotações epistemológicas e ontológicas, para as reduzir à sua dimensão denotativa.

por diversas rodas, cujo movimento regulado é próprio para marcar as horas.

Há três coisas necessárias para uma boa definição: que seja universal; que seja própria; que seja clara.

1. É preciso que uma definição seja universal, isto é, que ela compreenda todo o definido. É por isso que a definição comum do “tempo”, *i. e.*, que “é a medida do movimento”¹⁵¹, não será talvez a melhor. Pois dá a entender que o tempo não mede menos o repouso do que o movimento, já que se diz que uma coisa esteve determinado tempo em repouso, da mesma maneira que dizemos que ela se mexeu durante determinado tempo. De maneira que parece que o tempo não é outra coisa senão a duração da criatura, esteja ela em que estado estiver.

2. É preciso que uma definição seja própria, ou seja, que ela convenha apenas ao definido. É por isso que a definição comum dos elementos – “um corpo simples corruptível” – não parece ser boa. Pois, não sendo os corpos celestes menos simples do que os elementos, como confessam os próprios filósofos, não temos nenhuma razão para crer que não ocorram nos céus alterações semelhantes às que se produzem na terra. Visto que, sem falar dos cometas, sabemos agora que os corpos celestes não são formados de exalações da terra, como Aristóteles o imaginara¹⁵². Foram descobertas manchas no Sol, que ali se formam e se dissipam, da mesma maneira que nas nossas nuvens, embora se trate de corpos muito maiores¹⁵³.

¹⁵¹ Cf. Aristóteles, *Physica*, Liv. IV, 10-11.

¹⁵² Foi no Livro I dos seus escritos sobre meteorologia e geologia que Aristóteles expôs a sua teoria das estrelas cadentes; cf. *Meteorologica*, I, 4, 341b.

¹⁵³ Sobre as manchas solares, ver Galileu Galilei, *Dialogo sopra i due massimi sistemi del mondo tolemaico e copernicano*, Florença: Landini, 1632, logo na “Giornata prima”. Sobre os cometas, ver o *Discorso delle Comete* (1619) de Mario Guiducci, que alegadamente foi escrito com Galileu. Terá sido, no entanto, Marin Mersenne quem contribuiu para a divulgação científica

3. É preciso que uma definição seja clara, isto é, que ela nos sirva para ter uma ideia mais clara e distinta da coisa que definimos e que nos faça, tanto quanto possível, compreender a sua natureza. De modo que ela possa ajudar-nos a dar razão das suas principais propriedades. É isso que deveremos considerar principalmente nas definições e é o que falta a uma grande parte das definições de Aristóteles.

Pois, quem é que passou a compreender melhor a natureza do movimento através desta definição: “*Actus entis in potentia quatenus in potentia*”¹⁵⁴, que o acto de um ser em potência é que ela esteja em potência? A ideia que nos dá a natureza não é cem vezes mais clara do que esta? A quem serviu ela alguma vez para explicar qualquer das propriedades do movimento?

As quatro célebres definições das quatro primeiras qualidades, “o seco”, “o húmido”, “o quente” e “o frio”, não são melhores.

O *seco*, diz ele, é o que é facilmente contido nos seus limites e dificilmente nos de um outro corpo: “*quod suo termino facile continetur, difficulter alieno*”¹⁵⁵.

destas ideias que refutaram a astronomia aristotélica e introduziram a ideia de que também os corpos celestes estão sujeitos à geração e corrupção. Cf., por exemplo, Mersenne, *Questions théologiques, physiques, morales et mathématiques*, Paris: Guenon, 1634, quest. XLIV «Qui a-il [sic] de plus notable dans les Dialogues que Galilée a faits du mouvement de la terre? cette question contient tout son premier Dialogue», pp. 201 e ss.

¹⁵⁴ Trata-se da fórmula escolástica «*Motus nec simpliciter actus nec mera potentia est, sed actus entis in potentia* [o movimento não é simplesmente acto nem mera potência, mas o acto de um ser em potência]» que reenvia para Aristóteles, *Metaphysica*, Liv. K, cap. 9 e para a *Physica*, Liv. III, caps. 1-2, ainda que não se encontre aí nos mesmos termos. É Descartes quem denuncia a obscuridade de tal fórmula nas suas *Regulæ ad directionem ingenii*, AT X, 426.

¹⁵⁵ Cf. Aristóteles, *De generatione et corruptione*, Liv. II, cap. 2.

E o *húmido*, pelo contrário, aquilo que é facilmente contido nos limites de um outro corpo e dificilmente nos seus: “*quod suo termino difficulter continetur, facile alieno*”¹⁵⁶.

Mas, em primeiro lugar, estas duas definições convêm melhor aos corpos duros e aos corpos líquidos do que aos secos e aos húmidos. Efectivamente, dizemos que um ar é seco e que um outro ar é húmido, embora esteja sempre facilmente contido nos limites de outro corpo, visto que ele é sempre líquido. E, para além disso, não vemos como é que Aristóteles pôde dizer que o fogo, ou seja, a chama, é seco segundo esta definição, visto que ele se acomoda facilmente nos limites de um outro corpo. É por essa razão até que Virgílio chama líquido ao fogo: “*et liquidi simul ignis*”¹⁵⁷. E será vã subtiliza dizer com Campanella que estando o fogo contido, “*aut rumpit, aut rumpitur*”¹⁵⁸, pois não é por causa da sua pretensa secura, mas porque o seu próprio fumo o extingue, se não tiver ar. É por esta razão que ele se acomodará muito bem nos limites de um outro corpo, desde que haja alguma abertura por onde ele possa expulsar aquilo que ele exala sem cessar.

A propósito do *quente*, Aristóteles define-o assim: aquilo que reúne os corpos semelhantes e desune os dissemelhantes, “*quod congregat homogenea, et disgregat heterogenea*”¹⁵⁹.

E define o frio como o que reúne os corpos dissemelhantes e desune os semelhantes: “*quod congregat heterogenea, et*

¹⁵⁶ Cf. *Ibidem*. Ver, no entanto, também Pierre Gassendi, *Physica*, séc. I, VI “De qualitibus rerum” e VII “De fluiditate, firmitate, humiditate, siccitate” incluída nas suas *Opera Omnia*, vol. I, p. 402, *apud* Descotes 2011, p. 328.

¹⁵⁷ Cf. Virgílio, *Éclogas (Bucólicas)*, VI, 33.

¹⁵⁸ «...ou se rasga, ou é rasgado...», a citação não é, contudo, exacta. Cf. Thomaso Campanella, *De sensu rerum et magia*, Liv. III, cap. 5, “De sensu lucis et ignis et tenebrarum et frigoris et terræ”, Paris: D. Bechet, 1637, p. 125, onde se aborda este fenómeno do fogo emparedado.

¹⁵⁹ Cf. Aristóteles, *De generatione et corruptione*, Liv. II, cap. 2.

disgregat homogenea”¹⁶⁰. Mas isso é o que convém por vezes ao quente e outras ao frio, mas nem sempre, pelo que não nos serve de nada para compreendermos a verdadeira causa que nos faz chamar a um corpo quente e a outro, frio. De modo que o chanceler Bacon tinha razão para dizer que estas definições eram como aquelas que faríamos de um homem ao defini-lo como “um animal que faz solas e trabalha as vinhas”¹⁶¹. O mesmo filósofo [Aristóteles] define a natureza como “*Principium motus et quietis in eo in quo est*”¹⁶², o princípio do movimento e do repouso, seja no que for que ela esteja. O que só pode estar fundado na imaginação do filósofo quando ele disse que os corpos naturais eram nisso diferentes dos corpos artificiais, pois os naturais tinham em si mesmos o princípio do seu movimento e que os artificiais encontravam esse princípio fora de si. Quando na verdade é evidente e certo que nenhum corpo pode dar-se a si mesmo o seu próprio movimento, porque sendo a matéria por si mesma indiferente ao movimento ou ao repouso, não pode ser determinada por um ou por outro a não ser por uma causa exterior. E não podendo esta ser levada ao infinito, é necessário que seja Deus quem imprimiu o movimento na matéria e que seja ele quem ali o conserve¹⁶³.

A célebre definição da alma parece ser ainda mais defeituosa: “*Actus primus corporis naturalis organici potentia vitam*

¹⁶⁰ *Ibid.*

¹⁶¹ Esta fórmula não se encontra em Francis Bacon, sendo antes uma confusa referência das *Partes dos Animais* de Aristóteles, como indica Jean-Marie Pousseur em «Bacon et la Logique de Port-Royal», in Robinet-Bruyère, Nelly (Ed.) *Sources et Effets de la Logique de Port-Royal*, fascículo editado e extraído da *Revue Des Sciences Philosophiques Et Theologiques* n.º 84, Paris, Vrin, 2000, p. 24.

¹⁶² Cf. Aristóteles, *Physica*, Liv. II, cap. 1, 192b21.

¹⁶³ A necessidade do postulado aristotélico de um primeiro motor é, como sabido, apresentada por São Tomás de Aquino na *Summa contra Gentiles*, I, cap. 13 e na *Summa Theologica*, I, quests. 1-11.

habentis”¹⁶⁴, “O acto primeiro do corpo natural orgânico, que tem a vida em potência”. Não sabemos o que quis ele definir. Pois se for a alma, sendo ela comum tanto aos homens como aos animais, trata-se de uma quimera aquilo que ele definiu, pois nada há de comum entre estas duas coisas. 2. Ele explicou um termo obscuro por quatro ou cinco ainda mais obscuros. E para falar apenas da palavra “vida”, a ideia que se tem dela não é menos confusa do que a que se tem da alma, sendo ambos os termos igualmente ambíguos e equívocos.

Eis algumas regras da divisão e da definição. Mas ainda que não haja nada mais importante nas ciências do que bem dividir e bem definir, não é preciso acrescentar aqui mais nada, pois tal depende muito mais do conhecimento da matéria em causa do que das regras da lógica.

¹⁶⁴ Cf. Aristóteles, *De anima*, Liv. II, cap. 1, 412a28.

CAPÍTULO XVII¹⁶⁵

Da conversão das proposições:

onde se explica exhaustivamente a natureza da afirmação

e da negação, da qual tal conversão depende.

E, primeiro, da natureza da afirmação.

Os capítulos seguintes são um pouco difíceis de compreender e não são necessários senão para a especulação. É por isso que aqueles que não quiserem fatigar o espírito com coisas pouco úteis para a prática podem passar por cima deles.

Abstive-me até aqui de falar da conversão das proposições porque dela dependem os fundamentos de toda a argumentação, da qual trataremos na parte seguinte. E assim pareceu-me bem que esta matéria não ficasse afastada daquilo que teremos a dizer sobre o raciocínio, ainda que, para a tratar adequadamente, seja necessário retomar alguma coisa daquilo que dissemos sobre a afirmação e a negação e explicar exhaustivamente a natureza de uma e de outra.

¹⁶⁵ O editor das obras completas de Blaise Pascal na «Bibliothèque de la Pléiade» considera que o filósofo de Clermont-Ferrand escreveu inicialmente estes capítulos mais técnicos sobre a conversão das proposições, caps. XVII a XX da 2.^a parte, e depois na 3.^a, os capítulos sobre a doutrina do silogismo, I a X, com a redacção presente no “manuscrito Vallant”. Cf. Pascal, *Œuvres Complètes*, Tomo II, *op. cit.*, *Contribution à «La Logique» de Port-Royal*, pp. 108-153, mas também o manuscrito Vallant em Descotes 2011, pp. 728-767. Dominique Descotes refuta, no entanto, a opinião de Michel LeGuern.

É certo que não saberíamos exprimir uma proposição aos outros sem nos servirmos de duas ideias, uma para o sujeito e outra para o atributo, recorrendo ainda a uma outra palavra que assinala a união que o espírito concebe entre ambas.

A melhor forma de expressar esta união é através das próprias palavras de que nos servimos para afirmar, dizendo que uma coisa é uma outra coisa.

E daqui se torna claro que a natureza da afirmação é a de unir e identificar, por assim dizer, o sujeito com o atributo, já que é o que é significado pela palavra “é”.

Segue-se também que é da natureza da afirmação, colocar o atributo em tudo o que é expresso no sujeito, conforme a extensão que tem na proposição. Como quando digo que “todo o homem é animal”, quero dizer e significar que tudo o que é homem é também animal, concebendo assim o animal em todos os homens.

Pois, se eu disser apenas “alguns homens são justos”, não coloco “justo” em todos os homens, mas somente em alguns homens.

Mas é preciso aqui considerar igualmente o que nós já dissemos, ou seja, que é preciso distinguir nas ideias a compreensão da extensão e que a compreensão designa os atributos contidos numa ideia e a extensão os sujeitos que essa ideia contém.

Com efeito, segue-se daqui que uma ideia é sempre afirmada segundo a sua compreensão, já que, ao privá-la de alguns dos seus atributos essenciais, destrói-se e aniquila-se completamente essa ideia, não sendo ela já a mesma. E, por conseguinte, quando ela é afirmada, é-o sempre segundo tudo o que ela compreende em si mesma. Assim, quando digo que “um rectângulo é um paralelogramo”, afirmo do rectângulo tudo o que está compreendido na ideia de paralelogramo. Pois

se houvesse alguma parte dessa ideia que não se aplicasse ao rectângulo, seguir-se-ia que a ideia não lhe conviria integralmente, mas apenas em parte. E, portanto, a palavra “paralelogramo”, que significa a ideia integralmente, deveria ser negada e não afirmada do rectângulo. Veremos que se trata do princípio de todos os argumentos afirmativos.

Segue-se, pelo contrário, que a ideia do atributo não é tomada segundo toda a sua extensão, a menos que a sua extensão não seja maior do que a do sujeito.

Pois, se eu disser que “todos os impúdicos serão condenados”, eu não digo que serão apenas eles os que serão condenados, mas que eles se encontrarão entre o número dos condenados.

Deste modo, pelo facto de a afirmação colocar no sujeito a ideia do atributo, é, propriamente falando, o sujeito que determina a extensão do atributo na proposição afirmativa. E a identidade que ela designa diz respeito ao atributo, enquanto este estiver contido numa extensão igual à do sujeito e não em toda a sua generalidade, caso ela seja maior que a do sujeito. Porquanto é verdade que os leões são todos animais, isto é, que cada leão contém a ideia de animal, mas não é verdade que todos os animais sejam leões.

Eu disse que o atributo não é tomado em toda a sua generalidade se tiver uma extensão maior que a do sujeito, pois, se o sujeito for tão geral quanto esse atributo, estando este apenas restringido pelo sujeito, torna-se claro, então, que o atributo permanecerá em toda a sua generalidade, já que será tão geral quanto o sujeito e nós supomos que pela sua natureza ele não pode ter uma maior.

Daí podemos retirar os seguintes quatro axiomas indubitáveis.

1. AXIOMA.

O atributo é posto no sujeito pela proposição afirmativa segundo toda a extensão que o sujeito tem na proposição. Ou seja, se o sujeito é universal, o atributo é concebido em toda a extensão do sujeito; se o sujeito é particular, o atributo é apenas concebido numa parte da extensão do sujeito. Há exemplos acima.

2. AXIOMA.

O atributo de uma proposição afirmativa é afirmado segundo toda a sua compreensão, ou seja, segundo todos os seus atributos. A prova encontra-se acima.

3. AXIOMA.

O atributo de uma proposição afirmativa não é afirmado segundo toda a sua extensão, se esta for, por si mesma, maior que a do sujeito. A prova encontra-se acima.

4. AXIOMA.

A extensão do atributo é limitada pela do sujeito, de modo que ele não significa senão a parte da sua extensão que convém ao sujeito; como, por exemplo, quando se diz que “os homens são animais”, a palavra “animal” já não significa todos os animais, mas somente os animais que são homens.

CAPÍTULO XVIII

Da conversão das proposições afirmativas.

Falamos de conversão de uma proposição quando transformamos o sujeito em atributo e o atributo em sujeito, sem que a proposição deixe de ser verdadeira, no caso de ela já o ser. Ou, dito de outra maneira, de modo que se siga necessariamente da conversão que ela seja verdadeira, supondo que ela já o fosse¹⁶⁶.

Ora, aquilo que acabamos de dizer permitirá compreender facilmente como é que essa conversão deve ser feita. Sendo impossível que uma coisa esteja ligada e unida a uma outra sem que esta outra não fique também ligada à primeira e que, se A está ligado a B, se segue naturalmente que B está também ligado a A, então, é claro que também é impossível que duas coisas sejam concebidas como idênticas – que é a mais perfeita de todas as uniões – sem que essa união não seja recíproca, *i. e.*, que não se possa fazer uma afirmação mútua destes dois termos unidos estando eles unidos dessa maneira. A isto chama-se conversão.

Do mesmo modo acontece nas proposições particulares afirmativas, por exemplo, quando se diz “Alguns homens são

¹⁶⁶ A conversão é desde a sua introdução na doutrina lógica por Aristóteles, nos *Primeiros Analíticos*, 25a, uma mudança de posição do sujeito e do atributo na proposição sem afectar a sua qualidade nem a sua validade. A conversão simples não afecta a qualidade nem a quantidade, enquanto a conversão parcial ou imperfeita modifica a quantidade (podendo deduzir-se uma particular de uma universal). Cf. Pedro Hispano, *Summulae logicales*, Tr. I, pp. 28 e ss.

justos”, onde o sujeito e o atributo são ambos particulares, sendo o sujeito “homens” particular pela marca de particularidade que se lhe acrescenta na proposição tal como o atributo “justo”. Pois, estando a sua extensão limitada pela do sujeito, ele apenas refere a justiça que existe em alguns homens. É evidente que, se “alguns homens” são identificados com “alguns justos”, então, “alguns justos” são também identificados com “alguns homens”. E assim basta transformar simplesmente o atributo em sujeito, conservando a mesma particularidade, para converter este tipo de proposições.

Não podemos dizer a mesma coisa das proposições universais afirmativas, porque nestas proposições apenas o sujeito é universal, ou seja, só ele é tomado em toda a sua extensão, sendo, pelo contrário, o atributo limitado e restrito. Portanto, quando o tornarmos sujeito pela conversão, ele deverá conservar essa mesma restrição, acrescentando-lhe uma indicação que o determine, por receio que ele seja tomado geralmente. Assim, quando digo que “o homem é animal”, uno à ideia de “homem” a de “animal”, restrita e limitada apenas aos homens. E portanto, quando quiser considerar essa união por um outro aspecto e, começando pelo “animal”, afirmar seguidamente o “homem”, é necessário conservar nesse termo a mesma restrição e, por receio de aí nos enganarmos, acrescentar-lhe uma qualquer nota de determinação.

De maneira que não devemos concluir, do facto de as proposições afirmativas apenas se poderem converter em particulares afirmativas, que elas se convertem de forma menos adequada do que as outras. Mas, como elas são compostas por um sujeito universal e por um atributo restrito, é claro que, quando as convertemos, transformando o atributo em sujeito, elas devem ter com um sujeito restrito e limitado, isto é, particular.

Daqui devem retirar-se as duas regras seguintes.

1. REGRA.

As proposições universais afirmativas podem converter-se acrescentando uma marca de particularidade ao atributo tornado sujeito.

2. REGRA.

As proposições particulares afirmativas devem converter-se sem qualquer aditamento nem modificação, isto é, conservando como atributo tornado sujeito a marca de particularidade que existia no sujeito inicial.

Mas é fácil ver que estas duas regras podem reduzir-se a uma única que as compreenda a ambas.

Estando o atributo restringido pelo sujeito em todas as proposições afirmativas, se queremos transformá-lo em sujeito, é preciso conservar a sua restrição; e, por conseguinte, dar-lhe uma marca de particularidade, tanto no caso de o sujeito inicial ser universal, como no caso de ser particular.

Contudo, sucede frequentemente que proposições universais afirmativas se possam converter noutras universais. Mas é somente quando o atributo não tem por si mesmo uma extensão maior que o sujeito, como quando afirmamos a diferença ou o próprio da espécie, ou a definição do definido. Porque, nesse caso, não estando o atributo limitado de nenhum modo, ele pode ser tomado na conversão de modo tão geral quanto se tomaria o sujeito: “Todos os homens são racionais”; “Todos os racionais são homens”.

Mas sendo estas conversões apenas verdadeiras em casos muito particulares, não os tomamos como verdadeiras conversões, as quais devem ser certas e infalíveis, apenas pela disposição dos termos.

CAPÍTULO XIX

Da natureza das proposições negativas.

A natureza de uma proposição negativa não pode exprimir-se mais claramente do que dizendo que é a concepção de que uma coisa não é outra.

Mas, para que uma coisa não seja uma outra, não é necessário que ela não tenha nada em comum com ela, bastando que ela não tenha tudo o que a outra tem. Do mesmo modo que basta, para que um animal não seja um homem, que ele não tenha tudo o que o homem tem. Não sendo necessário que esse animal não tenha nada do que existe no homem. E daqui podemos retirar o seguinte axioma.

5. AXIOMA.

*A proposição negativa não separa do sujeito todas as partes contidas na compreensão do atributo, mas separa unicamente a ideia total e completa, composta por todos os seus atributos reunidos*¹⁶⁷.

Se eu disser que a matéria não é uma substância que pensa, não estou a dizer que ela não é uma substância, digo apenas que ela não é uma substância *pensante*, que é a ideia total e completa que nego da matéria.

¹⁶⁷ Sobre a natureza da negação, ver Pariente, *L'Analyse du discours à Port-Royal*, *op. cit.*, pp. 275 e ss.

Acontece precisamente o oposto no que respeita à extensão da ideia. Com efeito, a proposição negativa separa do sujeito a ideia do atributo segundo toda a sua extensão. E a razão para isso é clara. Pois, ser sujeito de uma ideia e estar contido na sua extensão não é outra coisa senão incluir essa ideia. E, por conseguinte, quando se diz que uma ideia não inclui outra, que é precisamente aquilo a que se chama negar, dizemos que ela não é um dos sujeitos dessa ideia.

Portanto, quando digo que o homem não é um ser insensível, quero dizer que ele não é nenhum dos seres insensíveis e, por conseguinte, separo-os a todos dele. Daqui pode, então, retirar-se outro axioma.

6. AXIOMA.

O atributo de uma proposição negativa é sempre tomado em geral. Isto pode também exprimir-se de modo mais distinto: “Todos os sujeitos de uma ideia que é negada de uma outra são igualmente negados dessa outra ideia”, ou seja, uma ideia é sempre negada segundo toda a sua extensão. Se o triângulo é negado dos quadrados, tudo o que é triângulo será negado do quadrado. Exprime-se normalmente na filosofia escolástica esta regra, nos seguintes termos, que vão no mesmo sentido: “Se negamos o género, negamos também a espécie”. Pois a espécie é um sujeito do género. O homem é um sujeito do animal, porque está contido na sua extensão.

Não somente as proposições negativas separam o atributo do sujeito segundo toda a extensão do atributo, mas separam também esse atributo do sujeito segundo toda a extensão que o sujeito tem na proposição. Isto é: ela separa-o universalmente se o sujeito for universal e particularmente se ele for particular. Se digo que “nenhum vicioso é feliz”, separo todas as pessoas felizes de todas as pessoas viciosas; e se digo

“alguns doutores não são doutos”, separo douto de alguns doutores. Daqui deve, então, retirar-se este axioma.

7. AXIOMA.

Todo o atributo negado de um sujeito é negado de tudo o que está contido na extensão que esse sujeito tem na proposição.

CAPÍTULO XX

Da conversão das proposições negativas.

Como é impossível separar-se duas coisas totalmente, sem que essa separação seja mútua e recíproca, é evidente que, se eu disser que “nenhum homem é uma pedra”, posso dizer também que “nenhuma pedra é um homem”. Efectivamente, se alguma pedra fosse um homem, esse homem seria pedra e, por conseguinte, não seria verdade que nenhum homem fosse pedra. E, portanto,

3. REGRA.

As proposições universais negativas podem converter-se simplesmente transformando o atributo em sujeito e conservando no atributo tornado sujeito a mesma universalidade que tinha o sujeito inicial.

Pois o atributo nas proposições negativas é sempre tomado universalmente, já que é negado segundo a sua extensão, tal como o mostrámos acima.

Mas, por esta mesma razão, não podemos fazer conversões de proposições negativas particulares. Não se pode, por exemplo, dizer que “alguns médicos não são homens”, porque “alguns homens não são médicos”. Isto decorre, como já disse, da própria natureza da negação que acabámos de explicar, a saber, que nas proposições negativas o atributo é sempre tomado universalmente e segundo toda a sua extensão.

De modo que, quando um sujeito particular se torna atributo pela conversão numa proposição negativa particular, ele torna-se universal e muda de natureza contra as regras da verdadeira conversão, que não deve, de maneira nenhuma, mudar a restrição nem a extensão dos termos. Portanto, nesta proposição, “Alguns homens não são médicos”, o termo “homens” é tomado particularmente. Mas, nesta falsa conversão, “alguns médicos não são homens”, a palavra “homem” é tomada universalmente.

Ora, não se segue de modo nenhum do facto de que a qualidade de “médico” esteja separada de “alguns homens” nesta proposição, “Alguns homens não são médicos”, nem do facto de que a ideia de “triângulo” esteja separada da de “algumas figuras” nesta outra proposição, “Algumas figuras não são triângulos”, não se segue daí, digo, que haja médicos que não sejam homens, nem triângulos que não sejam figuras.

TERCEIRA PARTE

DA LÓGICA

Do raciocínio

Esta parte, que temos agora de tratar, e que compreende as regras do raciocínio, é estimada como a mais importante da lógica, e é quase a única que normalmente se trata com diligência. Mas há motivo para duvidar de que ela seja tão útil quanto se imagina. A maior parte dos erros dos homens, como já dissemos noutro lugar, é mais vezes causada pelo facto de eles raciocinarem sobre princípios falsos do que pelo facto de raciocinarem mal seguindo os seus princípios. Raramente acontece que nos deixemos enganar por raciocínios que sejam falsos somente porque a consequência foi mal inferida. E, aqueles que não fossem capazes de lhes reconhecer a falsidade apenas com a luz da razão, também não seriam normalmente capazes de compreender as regras que delas se dá, e ainda menos de as aplicar. Contudo, mesmo que consideremos essas regras somente como verdades especulativas, elas servirão sempre para exercitar o espírito. E, para além disso, não podemos negar que elas tenham alguma utilidade em alguns casos, e em relação a algumas pessoas que, sendo de uma inteligência viva e pe-

netrante, se deixam ainda enganar por falsas consequências, mas apenas por falta de atenção; o que, aliás, serão capazes de remediar pela simples reflexão sobre essas regras. Seja como for, eis aquilo que se diz normalmente, e até algumas coisas mais do que se costuma dizer.

CAPÍTULO I

Da natureza do raciocínio e das diversas espécies que ele pode assumir.

A necessidade do raciocínio funda-se exclusivamente nos estreitos limites do espírito humano. Este, tendo de julgar da verdade ou da falsidade de uma proposição, à qual se chama, então, *questão*¹, nem sempre o pode fazer pela mera consideração das duas ideias que a compõem. Nessa questão, à ideia que é o sujeito chama-se *termo menor*, porque o sujeito é normalmente menos extenso do que o atributo; e à que nela é o atributo chama-se também *termo maior*, pela razão contrária. Quando, portanto, a simples consideração dessas duas ideias não basta para julgar se se deve afirmar ou negar uma da outra, é preciso recorrer a uma terceira

¹ Sobre a definição de ‘questão’, como “*dubitabilis propositio*”, ver Pedro Hispano, *Summulae Logicales*, op. cit., Tr. V. «Quid argumentum, conclusio, quaestio, ac medium sit», pp. 139 e ss. Entre a noção escolástica de «*quaestio*», forma tradicional do ensino com uma estrutura dialéctica particular, e a noção cartesiana de «*question*», existiu uma certa continuidade, mas também uma ligeira modificação do sentido. Por exemplo, o teólogo e matemático Bernard Lamy, autor de *La Rhétorique ou L’Art de Parler* (1675), apresentava a seguinte definição nos seus *Éléments des mathématiques*, Amsterdão: Paul Marret, 1692, Liv. VII, «De la méthode de résoudre une question ou problème», cap. I, p. 338 : «*Chamamos questão à proposição ou à procura de uma verdade que é desconhecida, mas que sabemos ter uma relação com outras verdades conhecidas. Não procuramos aquilo que já conhecemos: seria igualmente vão procurar aquilo que se ignora, se não tivéssemos um qualquer conhecimento; de modo que, numa questão nem tudo nos é desconhecido. Ora, é daquilo que já conhecemos que podemos aprender aquilo que não sabíamos*». Para mais bibliografia sobre o assunto, ver também Descotes 2011, p. 344.

ideia, complexa ou incompleta (segundo aquilo que foi dito sobre os termos complexos), e a essa terceira ideia chamamos [termo] *médio*.

Ora, de nada serviria, para fazer uma comparação entre duas ideias entre si por meio dessa terceira ideia, compará-la somente com um dos dois termos. Se eu quiser saber, por exemplo, se a alma é espiritual, e, não o intuindo desde logo, eu escolher para me esclarecer a ideia de pensamento, torna-se claro que me será inútil comparar o pensamento com a alma, se eu não conceber no pensamento nenhuma relação com o atributo espiritual, por meio da qual eu possa julgar se convém ou não convém à alma. Direi, por exemplo, adequadamente, que a alma pensa; mas não poderei daí concluir “logo, ela é espiritual”, se não conceber nenhuma relação entre o termo “pensar”, e “espiritual”.

É preciso, portanto, que esse termo médio seja comparado tanto com o sujeito, ou termo menor, como com o atributo, ou termo maior, quer ele o seja separadamente com cada um dos termos, como nos silogismos² a que cha-

² Depois de terem dado uma definição do raciocínio como aquilo que resulta da necessidade de comparar entre duas ideias com a intervenção de uma terceira ideia – o termo médio –, de modo a poder julgar uma proposição – a *questão* – como verdadeira ou falsa, os autores da *Lógica* introduzem a palavra silogismo, dispensando-se de outro tipo de apresentação ou explicação, assumindo talvez que o seu sentido era sobejamente conhecido e que não necessitava de outra definição formal. Contudo, pode recordar-se aqui a definição de Aristóteles, no Livro I, dos *Analytica Priora*, 24b18-19 – «O silogismo é um discurso no qual, supondo certas coisas, uma coisa diferente das coisas supostas delas resulta necessariamente pelo facto de tais coisas serem como são» – e remeter para a definição de Pedro Hispano, *Summulae logicae*, op. cit., Tr. IV «Quid syllogismus», p. 119, e para a de Petrus Ramus (Pierre de la Ramée), *Institutionum dialecticarum libri tres*, Lyon: G. Rovillium, 1553, Liv. II, pp. 189 e ss., que seriam as referências existentes na época. A noção da *Lógica* coloca, no entanto, mais ênfase no raciocínio, enquanto acto intelectual, do que nos aspectos técnicos e formais, não obstante os capítulos seguintes apresentarem ainda a doutrina silogística da escolástica

mamos, por essa razão, *simples*, quer ele o seja ao mesmo tempo com os dois, como nos argumentos a que chamamos *conjuntivos*.

Mas, de uma maneira ou de outra, essa comparação exige duas proposições.

Falaremos em particular dos argumentos conjuntivos, mas para os simples isto é claro, porquanto, uma vez que o médio seja comparado com o atributo da conclusão (o que não pode ocorrer senão afirmando-o ou negando-o), isso dá origem à proposição a que chamamos *maior*, por causa de se chamar ao atributo da conclusão também *termo maior*.

E sendo, por outro lado, comparado com o sujeito da conclusão, temos a proposição a que chamamos *menor*, pelo facto de o sujeito da conclusão se chamar também *termo menor*³.

E depois a conclusão, que é a própria proposição que queremos provar, e que antes de ser provada se chama *questão*.

É importante saber que as duas primeiras proposições se chamam *premissas* (*præmissæ*) porque elas são postas, pelo menos no espírito, antes da conclusão, a qual deve ser uma consequência necessária delas se o silogismo for bom, ou

tradicional, pelos motivos que explicaram logo na introdução do capítulo sobre o raciocínio.

³ Na mesma época, Pierre Gassendi, nas suas *Institutionis logicae*, Liv. III, «De syllogismo», p. 106, no Tomo I das suas *Opera Omnia* (Lyon: Anisson & Devenet, 1658), usa os termos *propositio*, para a premissa maior, *assumptio*, para a premissa menor, e *conclusio* ou *complexio*, para a conclusão, tal como aliás, o cartesiano Johannes Clauberg, na sua *Logica vetus et nova, Modum inveniendæ ac tradendæ veritatis, in Genesi simul et Analsi, facili methodo exhibens*, Amsterdão: Elsevier, 1658 (Liv. I, cap. XVI), obra que faz uma síntese entre o aristotelismo e o cartesianismo e de que os autores tomaram conhecimento apenas em 1662, quando as primeiras impressões da 1.^a edição da *Lógica* já tinham começado.

seja, que uma vez suposta a verdade das premissas, é forçoso, necessariamente, que a conclusão seja verdadeira.

É verdade que não exprimimos sempre as duas premissas, porque muitas vezes basta uma para que se possa conceber as duas no espírito. E, quando não se exprimem as duas proposições, a este tipo de raciocínio chama-se *entimema*⁴, que é um verdadeiro silogismo no espírito, na medi-

⁴ Sobre o entimema, ver Aristóteles, *Analytica Priora*, Liv. II, cap. 27, 70a10, que o define como «um silogismo fundado sobre a verosimilhança [εἰκὼ] ou sobre sinais [σημεῖα]». Uma premissa é verosimilhante ou assente em probabilidades [εἰκότα] se for geralmente aceite [ἐνδοξα]. Uma premissa assente em sinais significa que tem um certo grau de probabilidade indicado pelo sinal, mas cuja inferência não é tão conclusiva como no caso de estar assente numa τεκμήρια, numa prova irrefutável, como se viu, aliás, já a propósito da doutrina do sinal no capítulo IV da 1.ª Parte. Aristóteles voltaria a referir a noção de entimema no seu livro I da *Retórica*, ii, 8, 1356b4, onde lhe chamou silogismo retórico [ρητορικὸν συλλογισμόν], ou seja, um silogismo formado a partir de premissas prováveis e que, portanto, não servia como demonstração estrita, mas, um pouco mais à frente (1357a7-18), explicitava que se tratava de um argumento «formado de poucas premissas e em geral menos do que as do silogismo primário [...] (p)orque se alguma destas premissas for bem conhecida, nem sequer é necessário enunciá-la; já que o próprio ouvinte a supre», introduzindo a ambiguidade que iria marcar essa noção tradicional de entimema que haveria de ser transmitida – até hoje! pois em muitos manuais contemporâneos ainda se transmite a noção de entimema – como um silogismo incompleto na expressão, em que uma (ou mais premissas) estaria subentendida. Depois no livro II da *Retórica*, nos capítulos xxii e xxiii, desenvolveu ainda os aspectos do uso dos entimemas, embora tenha discutido e elencado simultaneamente os vários tópicos, acrescentando alguma instabilidade e confusão nos intérpretes posteriores.

É preciso, portanto, dizer que o entendimento do entimema por parte dos autores da *Lógica* não coincide propriamente com aquela primeira noção aristotélica, de que os *Primeiros Analíticos* dão notícia, mas antes com a noção que a *Retórica* permitiu inferir e que a tradição depois transmitiu. Alguns autores, desde Sir William Hamilton até Douglas Walton, passando por Myles Burnyeat e McBurney, apontaram uma série de obscuridades e incongruências respeitantes à noção de entimema e ao uso que Aristóteles dela faz, questionando-se mesmo a natureza dedutiva do raciocínio entimemático, já que, na verdade, ele remete para uma inferência meramente plausível ou presumível, feita através de uma generalização susceptível de ser re-

da em que ele supre a proposição que não é expressa, mas que é imperfeito na expressão, e apenas conclui em virtude dessa proposição subentendida.

Eu disse que havia pelo menos três proposições num raciocínio, mas poderá haver muitas mais sem que isso o torne defeituoso, desde que se respeitem as regras. Efetivamente, se depois de consultar uma terceira ideia para saber se um atributo convém ou não convém a um sujeito, e depois de o ter comparado com um dos termos, eu não souber ainda se convém ou não convém ao segundo termo, eu poderei escolher um quarto para me esclarecer e um quinto, se esse também não for suficiente, até que chegue a um termo que ligue o atributo da conclusão com o sujeito.

Se duvido, por exemplo, “Se os avarentos são miseráveis”, poderei considerar primeiro que os avarentos estão cheios de desejos e de paixões. Se isso não servir para concluir, “logo, eles são miseráveis”, examinarei o que seja “estar cheios de desejos”, e encontrarei nesta ideia a de sentir falta de muitas coisas que se deseja, e a miséria nessa privação daquilo que se deseja; o que me servirá para formar o raciocínio: “*Os avarentos estão cheios de desejos; Os que estão cheios de desejos sentem falta de muitas coisas, porque é impossível que eles satisfaçam todos os seus desejos; Os que sentem falta daquilo que desejam são miseráveis; Logo, os avarentos são miseráveis.*”

Estes tipos de raciocínios compostos de várias proposições, em que a segunda depende da primeira e assim sucessivamente, chamam-se *sorites*⁵; e estes são os mais

vogada, não se tratando exactamente de uma dedução, nem de uma indução, mas de uma forma de inferência presuntiva. Cf., a este propósito, Douglas Walton, C. Reed & F. Macagno, *Argumentation Schemes*, Cambridge – New York – Melbourne: Cambridge University Press, 2008, pp. 44-51.

⁵ Os autores atribuem esta designação geral de *sorites* aos silogismos compostos por mais do que três proposições, mas estes incluem os *sorites*,

frequentes nas matemáticas. Mas porque eles são longos, o espírito tem mais dificuldade em segui-los, e porque o número de três proposições está numa proporção suficiente relativamente à extensão do nosso espírito, tomou-se o cuidado de examinar as regras dos bons e dos maus silogismos, ou seja, dos argumentos com três proposições. O que é bom de entender, na medida em que as regras que para eles se dão podem facilmente aplicar-se a todos os raciocínios compostos por várias proposições, já que, se forem bons, eles podem reduzir-se a silogismos.

propriamente ditos – ou seja, as gradações, que são uma espécie de polisilogismo em que cada uma das proposições, numa sequência, depende da anterior, sendo o predicado de uma proposição o sujeito da seguinte, até que, na conclusão, se encontram o predicado da última com o sujeito da primeira –, os dilemas – um argumento composto por várias proposições, onde, depois de ter dividido um todo nas suas partes, se conclui afirmativa ou negativamente do todo aquilo que se concluiu de cada uma das partes – e, finalmente, os epiqueremas – argumentos que compreendem a prova ou razão de ser [sob a forma de uma proposição causal] de uma das duas primeiras proposições ou de ambas, ou seja, à proposição maior junta-se a sua prova e à menor a sua prova respectiva e só depois se conclui. A partir da 2.^a edição, de 1664, os autores introduzem um capítulo xv, nesta 3.^a Parte, para tratar dos sorites e dos epiqueremas e um capítulo xvi para os dilemas.

CAPÍTULO II

*Divisão dos silogismos em simples e conjuntivos,
e dos simples em incomplexos e complexos.*

Os silogismos são ou *simples* ou *conjuntivos*⁶. Os *simples* são aqueles em que o termo médio está ligado apenas a cada um dos termos da conclusão de cada vez. Os *conjuntivos* são aqueles em que ele está ligado a ambos. Assim, o argumento seguinte é simples:

Todo o bom príncipe é amado pelos seus súbditos;

Todo o rei piedoso é bom príncipe;

Logo, todo o rei piedoso é amado pelos seus súbditos;

porque o termo médio está ligado, separadamente, a “rei piedoso”, que é o sujeito da conclusão, e a “amado pelos seus súbditos”, que é o seu atributo. Mas o seguinte é conjuntivo, pela razão contrária:

Se um estado electivo está sujeito às divisões, ele não será de longa duração;

Ora um estado electivo está sujeito às divisões;

Logo, um estado electivo não será de longa duração,

⁶ Cf. o outro tratado de Petrus Ramus, *Dialectique*, Paris: A. Wechel, 1555, Liv. II, pp. 89 e ss., sobre o silogismo simples e suas três espécies [condicional, disjuntivo ou copulativo].

porque “estado electivo”, que é o sujeito, e “de longa duração”, que é o atributo [da conclusão], entram na premissa maior.

Como estes dois tipos de silogismos têm regras distintas, trataremos deles separadamente.

Os silogismos simples, que são aqueles em que o termo médio está separadamente ligado a cada um dos termos da conclusão, são ainda de dois tipos.

Uns, nos quais cada termo está integralmente ligado com o termo médio, a saber, com a integralidade do atributo na premissa maior, e com a integralidade do sujeito na premissa menor.

Os outros, onde, sendo a conclusão complexa, ou seja, composta por termos complexos, tomamos apenas uma parte do sujeito ou uma parte do atributo, para a ligar com o termo médio numa das proposições, tomando o resto, que não é mais do que um único termo, para o ligar com o termo médio na outra proposição. Como no seguinte argumento:

A lei divina obriga a honrar os reis;

Luís XIV é rei;

Logo, a lei divina obriga a honrar Luís XIV.⁷

⁷ Cf. *Epístola de São Paulo aos Romanos*, XIII, 1 – «*Que todos se submetam às autoridades públicas, pois não existe autoridade que não venha de Deus, e as que existem foram estabelecidas por Deus.*» – e a *Primeira Epístola de São Pedro*, II, 13 – «*Sede, pois, submissos a toda a instituição humana, por amor do Senhor; quer ao rei, como soberano.*» Ver os comentários a este argumento de Sainte-Beuve na sua monumental obra *Port-Royal*, ed. Maxime Leroy, «Bibliothèque de la Pléiade», Paris: NRF / Gallimard, 1954 Tomo II, Liv. IV «Écoles de Port-Royal», cap. III, p. 486 e J.-C. Pariente, *L'analyse du discours à Port-Royal*, *op. cit.*, p. 140.

Denominaremos os primeiros tipos de argumentos, desemaranhados ou incomplexos, e os outros, implicados ou complexos. Não que todos aqueles em que haja proposições complexas sejam deste último tipo, mas porque não há nenhum deste último tipo que não tenha proposições complexas.

Ora, embora as regras que normalmente se dão para os silogismos simples possam ter lugar em todos os silogismos complexos, bastando para isso invertê-los, na medida em que a força da conclusão não depende de maneira nenhuma dessa inversão, aplicaremos aqui as regras dos silogismos simples apenas aos incomplexos, reservando um tratamento à parte para os silogismos complexos.

CAPÍTULO III

Regras gerais dos silogismos simples incomplexos.

Este capítulo e os seguintes, até ao décimo⁸ segundo são daqueles de que falámos no [1.º] *discurso*, que contêm coisas subtis e necessárias para a especulação lógica, mas que têm pouca utilidade.

Já vimos nos capítulos precedentes que um silogismo simples deve ter apenas três termos, os dois termos da conclusão e um único termo médio, sendo cada um deles repetido duas vezes, constituindo três proposições: a maior, onde está o termo médio e o atributo da conclusão, chamado termo maior; a menor, onde está também o termo médio e o sujeito da conclusão, chamado termo menor; e a conclusão, onde o termo menor é o sujeito e o termo maior, o atributo.

Mas porque não se pode retirar todo o tipo de conclusões de todos os tipos de premissas, há regras gerais que mostram que uma conclusão não pode ser propriamente inferida num silogismo em que essas regras não sejam observadas. E essas regras fundam-se nos axiomas que foram estabelecidos na 2.ª parte, relativos à natureza das proposi-

⁸ No original francês, os autores escreveram “douzième” desde a 2.ª edição de 1664, porém, tratava-se já na altura de um erro, resultante de novos capítulos que foram introduzidos, erro que não foi corrigido nas edições posteriores. A propósito das razões deste erro, veja-se a introdução de Dominique Descotes na sua edição crítica, Descotes 2011, pp. 43-46.

ções afirmativas e negativas, universais e particulares, tais como estes, que nos limitaremos agora a propor, tendo sido já provados noutro lugar⁹.

1. As proposições particulares estão incluídas nas gerais da mesma natureza mas não as gerais nas particulares, I. em A. e O. em E., mas não A. em I., nem E. em O.

2. O sujeito de uma proposição tomado universal ou particularmente é o que a torna universal ou particular.

3. Não tendo o atributo de uma proposição afirmativa nunca uma maior extensão do que o sujeito, considera-se sempre que ele é tomado particularmente, na medida em que, só por acidente, ele será por vezes tomado geralmente.

4. O atributo de uma proposição negativa é sempre tomado geralmente.

É principalmente sobre estes axiomas que estão fundadas as regras dos silogismos, que não poderíamos violar sem cair em falsos argumentos.

1. REGRA.

*O termo médio não pode ser tomado particularmente duas vezes, mas pode ser tomado, pelo menos uma vez, universalmente*¹⁰.

Pois, devendo unir e desunir os dois termos da conclusão, torna-se claro que não o pode fazer se for tomado como duas partes diferentes de um mesmo todo, na medida em que não se tratará, porventura, da mesma parte des-

⁹ Para uma proposta semelhante, ver Pedro Hispano, *Summulae logicales*, op. cit., Tr. IV, «Ad syllogismorum formationem in quacunque figura regulæ necessariae ac communes», pp. 122 e ss.

¹⁰ Segundo Clair & Girbal 1965, p. 402, tratar-se-ia da tradução do adágio: «Aut semel aut iterum medius generaliter esto». Ver também Pedro Hispano, *Summulae logicales*, op. cit., p. 122.

ses dois termos a ser unida e desunida. Ora, sendo tomado particularmente por duas vezes, ele pode ser tomado pelas duas partes diferentes de um mesmo todo e, por conseguinte, nada daí se poderá concluir, pelo menos, necessariamente. Isto basta para tornar um argumento falacioso, já que chamamos bom silogismo, como acabámos de dizer, apenas àquele cuja conclusão não pode ser falsa se as premissas forem verdadeiras. Assim, neste argumento: “*Alguns homens são santos; Alguns homens são ladrões; Logo, alguns ladrões são santos*”, a palavra “homens”, ao ser tomada por diversas partes dos homens, não pode unir “ladrões” com “santos”, porque não se trata dos mesmos homens, aqueles que são santos e os que são ladrões.

Não podemos dizer o mesmo do sujeito e do atributo da conclusão. Pois, ainda que sejam tomados particularmente por duas vezes, podemos, todavia, uni-los entre si, unindo um dos termos ao termo médio, em toda a extensão deste. Segue-se portanto daqui efectivamente que, se o termo médio estiver unido em qualquer uma das suas partes com uma qualquer parte do outro termo, esse primeiro termo, que dissemos estar ligado a toda a extensão do termo médio, encontrar-se-á também ligado ao termo ao qual uma parte do termo médio estiver ligada. Se houver alguns franceses em cada casa de Paris e se houver alemães em algumas casas de Paris, haverá casas onde estarão ao mesmo tempo franceses e alemães.

Se alguns ricos são idiotas;

E se todo o rico for honrado;

[Então,] *há idiotas honrados.*

Porque os ricos que são idiotas serão também honrados, já que todos os ricos são honrados e, por conseguinte,

entre esses ricos idiotas e honrados, as qualidades de idiota e de honrado estarão reunidas.

2. REGRA.

*Os termos da conclusão não podem ser tomados de modo mais universal na conclusão do que nas premissas*¹¹.

É por isso que, quando um ou outro são tomados universalmente na conclusão, o argumento será falso se ele for tomado particularmente nas duas primeiras proposições.

A razão reside no facto de não podermos concluir nada do particular para o geral (segundo o primeiro axioma). Pois, do facto de alguns homens serem negros, não podemos concluir que todos os homens são negros.

1. Corolário.

Deve haver sempre nas premissas mais um termo universal do que na conclusão. Pois todo o termo que for geral na conclusão deve sê-lo também nas premissas. E para além disso, o termo médio deve aí ser tomado, pelo menos uma vez, geralmente.

2. Corolário.

Quando a conclusão é negativa, é necessário que o termo maior seja tomado geralmente na maior, pois ele é tomado geralmente na conclusão negativa (segundo o 4.º axioma) e, por conseguinte, deve ser também tomado geralmente na maior (segundo a 2.ª regra).

¹¹ Segundo Pierre Clair e François Girbal, *ibid.*, também seria a tradução de: «*Latius hunc terminum quam præmissæ conclusio non vult*».

3. *Corolário.*

A [premissa] maior de um argumento cuja conclusão é negativa não pode nunca ser uma particular afirmativa, pois o sujeito e o atributo de uma proposição afirmativa são ambos tomados particularmente (segundo o 2.º e 3.º axiomas). E, assim, o termo maior será apenas aí tomado particularmente contra o 2.º corolário.

4. *Corolário.*

O termo menor está sempre na conclusão como nas premissas, ou seja, do mesmo modo que só pode ser particular na conclusão se for também particular nas premissas, pode, pelo contrário, ser sempre geral na conclusão quando o for nas premissas. Pois o termo menor não poder ser geral na [premissa] menor, quando nesta premissa ele for o sujeito, sem que esteja também geralmente unido ao, ou desunido do, termo médio; nem pode ser o atributo e ser tomado geralmente, sem que a proposição seja negativa, na medida em que o atributo de uma proposição afirmativa é sempre tomado particularmente. Ora, as proposições negativas indicam que o atributo tomado segundo toda a sua extensão está desunido do sujeito.

E, por conseguinte, uma proposição em que o termo menor seja geral indica, ou uma união do termo médio com todo o termo menor, ou uma desunião do médio com todo o termo menor.

Ora, se por esta união do termo médio com o menor se conclui que uma outra ideia está ligada a este termo menor, devemos então concluir que ela está ligada a todo o termo menor e não somente a uma parte. Pois, estando o termo médio ligado a todo o menor, ele não pode provar nada através dessa união de uma parte, sem que o prove também das outras, visto que está ligado a todas.

Da mesma maneira, se a desunião do termo médio com o menor prova alguma coisa relativamente a alguma parte do termo menor, ela prova-o de todas as partes, já que está igualmente desunido de todas as partes.

5. Corolário.

Quando a [premissa] menor é uma universal negativa, se dela se puder retirar uma conclusão legítima, ela pode sempre ser geral. É uma consequência do corolário precedente. Pois o termo menor não poderia deixar de ser tomado geralmente na [premissa] menor sempre que ela for universal negativa, seja ele o seu sujeito (2.º axioma), seja ele o seu atributo (pelo 4.º).

3. REGRA.

*Não podemos concluir nada a partir de duas proposições negativas*¹².

Com efeito, duas proposições negativas separam o sujeito e o atributo do termo médio. Ora não se segue, do facto de duas coisas serem separadas da mesma coisa, que elas sejam nem que elas não sejam a mesma coisa. Do facto de os espanhóis não serem turcos e de os turcos não serem cristãos, não se segue que os espanhóis não sejam cristãos; nem, do mesmo modo, se segue que os chineses sejam cristãos ainda que não o sejam mais do que os turcos ou do que os espanhóis.

¹² *Ibid.*: «*Utraque si praemissa negat nihil inde sequitur*». Cf, ainda, Pedro Hispano, *Summulae logicales*, *op. cit.*, p. 122.

4. REGRA.

*Não podemos provar uma conclusão negativa através de duas proposições afirmativas*¹³.

Pois, pelo facto de os dois termos da conclusão estarem unidos a um terceiro, não podemos provar que eles estejam desunidos entre si.

5. REGRA.

*A conclusão segue sempre a parte mais fraca, ou seja, se uma das duas proposições for negativa, a conclusão será negativa, se uma for particular, ela será particular*¹⁴.

A prova disto encontra-se no facto de, se houver uma proposição negativa, o termo médio ficar desunido de uma das partes da conclusão e, portanto, ele ficar incapaz de as unir, o que seria necessário para concluir afirmativamente.

E, se houver uma proposição particular, a conclusão não pode ser geral, pois se a conclusão for geral afirmativa, sendo o sujeito dela universal, ele deve ser também universal na [premissa] menor e, por conseguinte, ele deve ser o seu sujeito, não podendo nunca o atributo ser tomado geralmente nas proposições afirmativas. Portanto, o termo médio ligado a esse sujeito será particular na menor. E será geral na maior, pois, de outro modo, seria duas vezes particular. E será o sujeito da premissa maior e, por conseguinte, esta maior será também universal. E, desse modo, não pode haver proposição particular num argumento afirmativo no qual a conclusão seja geral.

¹³ Clair & Girbal 1965, p. 402: «*Ambæ affirmantes nequeunt generare negantem.*»

¹⁴ *Ibid.*: «*Pejorem sequitur semper conclusio partem...*», mas ver também, Pedro Hispano, *Summulæ logicales*, *op. cit.*, p. 122.

Isto torna-se ainda mais claro nas conclusões universais negativas, pois daí se segue que deve haver três termos universais nas duas premissas, segundo o primeiro corolário. Ora, como tem de haver uma proposição afirmativa na qual o atributo é tomado particularmente, segundo a terceira regra, segue-se que os outros três termos são tomados universalmente e, por conseguinte, também os dois sujeitos de ambas as proposições, o que as torna, portanto, universais. O que era preciso demonstrar.

6. *Corolário*¹⁵.

O que conclui o geral, conclui o particular. O que conclui A., conclui I., o que conclui E., conclui O. Mas o que conclui o particular, nem por isso conclui o geral. É uma consequência da regra precedente e do 1.º axioma. Mas é preciso notar que os homens preferiram considerar apenas as espécies dos silogismos segundo a sua mais nobre conclusão, que é a geral. De modo que tomamos apenas em conta, como uma espécie particular de silogismo, aquele onde se conclui o particular se pudermos também aí concluir o geral.

É por isso que não há silogismo em que sendo A. a maior e E. a menor, a conclusão seja O. Pois (segundo o 5.º corolário) a conclusão de uma menor universal negativa pode sempre ser geral. De modo que, se não pudermos daí retirar uma geral, será porque não podemos retirar nenhuma. Assim, A.E.O. nunca é um silogismo à parte, mas somente enquanto ele pode ser incluído em A.E.E.

¹⁵ Na edição original francesa e desde a de 1664, tem a indicação “4. Corollaire”, o que é evidentemente uma gralha e que só foi corrigida a partir das reimpressões do século XVIII.

6. REGRA.

*Não se segue nada de duas proposições particulares*¹⁶.

Pois se elas forem ambas afirmativas, o termo médio será aí tomado duas vezes particularmente, seja ele sujeito (pelo 2.º axioma), ou atributo (pelo 3.º axioma). Ora, segundo a 1.ª regra, nada se conclui por um silogismo no qual o termo médio é tomado duas vezes particularmente.

E se houvesse uma que fosse negativa, sendo-o também a conclusão (pela regra precedente), tem de haver pelo menos dois termos universais nas premissas (segundo o 2.º corolário). Portanto, tem de haver uma proposição universal nestas duas premissas, sendo impossível dispor três termos em duas proposições, onde haja dois termos tomados universalmente, sem que haja, ou dois atributos negativos – o que iria contra a terceira regra –, ou algum dos sujeitos universal – o que faz a proposição universal.

¹⁶ Clair & Girbal 1965, p. 402: «*Nilhil sequitur geminis ex particularibus unquam...*» e, mais uma vez, cf. Pedro Hispano, *Summulae logicales*, op. cit., p. 122.

CAPÍTULO IV

Das figuras e dos modos dos silogismos em geral.

Que não pode aí haver senão quatro figuras.

Depois do estabelecimento das regras gerais que devem necessariamente ser observadas em todos os silogismos simples, resta ver quantos silogismos destes tipos pode haver.

Podemos dizer em geral que haverá tantos tipos [de silogismos] quantas maneiras diferentes de dispor [as proposições e os termos] possa haver, respeitando a observância destas regras e a existência de três proposições por silogismo e dos três termos que as compõem.

À disposição das 3 proposições segundo as suas 4 diferenças A.E.I.O. chama-se *modo*¹⁷.

¹⁷ O *modus* (que será, provavelmente, uma tradução de *τρόπος*, expressão que, no entanto, Aristóteles não usa nos *Analytica Priora*) é o nome que se dá, desde a época medieval, a cada uma das combinações possíveis do silogismo, resultantes do tipo de proposições (A.E.I.O.) que constituem as premissas do silogismo. Cf. Pedro Hispano, *Summulae logicales*, op. cit., Tr. IV «De modo ac figura, quæ sunt syllogismorum formalia principia», p. 121.

E à disposição dos três termos, ou seja, do termo médio, com os dois¹⁸ termos da conclusão, chama-se *figura*¹⁹.

Ora, podemos contar quantos modos concludentes²⁰ são possíveis, se não considerarmos as diferentes figuras pelas quais um mesmo modo pode produzir diversos silogismos. Pois, segundo a doutrina das combinações, se os 4 termos (como são A.E.I.O.) forem tomados três a três, só poderão ser ordenados de 64 maneiras diferentes. Mas, entre estas 64 maneiras diversas, os que quiserem dar-se ao trabalho de as considerar caso a caso poderão descobrir que:

28 são excluídas pela 3.^a e pela 6.^a regra, pois que nada se conclui de duas negativas e de duas particulares;

18, pela 5.^a regra, pois a conclusão segue a parte mais fraca;

6, pela 4.^a regra, pois não se pode concluir negativamente a partir de duas afirmativas;

¹⁸ Apesar de Clair & Girbal 1965 não o notar, parece-nos que houve aqui um engano e que em vez de “*trois*”, como escrevem na página 246 desta 5.^a edição, os autores da *Lógica* quiseram dizer “*deux*”. Ver, no mesmo sentido, o tradutor inglês Jill V. Buroker em Arnauld & Nicole, *Logic or the Art of Thinking*, *op. cit.*, p. 173 e ainda a nota de Descotes 2011, p. 359, que assinala o problema mas não o corrige.

¹⁹ A *figura* ou *σχιμα* (na língua de Aristóteles) é, na doutrina silogística, aquilo que se chama a cada uma das diferentes formas que pode assumir um argumento (silogismo), consoante a posição do termo médio ocupe – sujeito ou predicado – nas premissas maior e menor. Cf. Pedro Hispano, *Summulae logicae*, *op. cit.*, Tr. IV «De modo ac figura, quæ sunt syllogismorum formalia principia», p. 121.

²⁰ Os autores parecem querer aqui significar, com esta expressão “*concluans*”, a possibilidade de os modos serem válidos, consoante as diferentes figuras. Contudo e mesmo fora desta discussão dos modos e das figuras, a palavra, que surge ainda com alguma frequência ao longo desta terceira parte, parece querer dizer simplesmente aquilo que, no vocabulário da lógica contemporânea, se diz dos argumentos “válidos”.

1, a saber I.E.O., pelo 3.º corolário das regras gerais;

1, a saber A.E.O., pelo 6.º corolário das regras gerais.

O que perfaz no total 54. E, por conseguinte, sobram apenas dez modos concludentes.

4 Afirmativos { A.A.A.
A.I.I.
A.A.I.
I.A.I.

6 Negativos { E.A.E.
A.E.E.
E.A.O.
A.O.O.
O.A.O.
E.I.O.

Mas isto não faz com que haja apenas dez espécies de silogismos, porque cada um destes modos pode produzir diversas espécies, segundo a outra maneira que produz a diversidade de silogismos, ou seja, consoante a diferente disposição dos três termos que já dissemos chamar-se *figura*.

Ora, esta disposição dos três termos diz respeito somente às duas primeiras proposições [do silogismo], visto que a conclusão é já suposta antes que se construa o silogismo que deve prová-la. E, assim, não podendo o termo médio ordenar-se senão de quatro maneiras diferentes, relativamente aos dois termos da conclusão, também só há quatro figuras possíveis²¹.

²¹ Recorde-se, porém, que Aristóteles considerava somente três figuras do silogismo. Cf. Aristóteles, *Analytica Priora*, Liv. A, cap. xxiii, 41a13-20.

Pois, ou o médio é *sujeito na* [premissa] *maior e o atributo na menor*. O que faz a 1.^a figura.

Ou é *atributo na maior e na menor*. O que faz a 2.^a figura.

Ou é *sujeito numa e na outra*. O que faz a 3.^a figura.

Ou, finalmente, é *atributo na maior e sujeito na menor*. O que pode fazer a 4.^a figura, sendo certo que podemos, por vezes, concluir necessariamente desta maneira, e isso basta para produzir um verdadeiro silogismo. Veremos, daqui a pouco, alguns exemplos.

Contudo, na medida em que só podemos concluir nesta quarta opção de uma maneira nada natural, para onde o espírito nunca é levado, Aristóteles e aqueles que o seguiram não deram a esta forma de raciocinar o nome de figura. Mas Galeno defendeu o contrário e é evidente que se trata de uma mera disputa de palavras, a qual deve ser decidida, mostrando, de ambas as partes, o que cada um entende pela palavra “figura”²².

Mas enganam-se, sem dúvida, aqueles que a tomam por uma 4.^a figura, acusando Aristóteles de não ter reconhecido os argumentos da 1.^a, em que a premissa maior e

²² Na verdade, os textos lógicos de Galeno (129-217) não eram, na época, directamente conhecidos e era por um comentário de Averróis (1126-1198) sobre os *Primeiros Analíticos* de Aristóteles que se tinha tido notícia de uma quarta figura galénica. O historiador francês Scipion Dupleix (1569-1661) referira-se, assim, à situação, na sua *La Logique ou l'art de découvrir et raisonner* (publicada em 1600), Liv. V, cap. xv: «Galeno, illustrissimo médico e também filósofo, tendo tomado conhecimento que às três figuras [...] não se podia acrescentar uma quarta, através de uma quarta disposição do meio ou termo médio com o sujeito e o atribuído [attribué], diferente daquelas três, quis arrogar-se o louvor de ter inventado esta aqui, como assinala Averróis» apud Descotes 2011, p. 361. Jacoppo Zabarella (1533-1589), filósofo aristotélico, menciona também esta alegada figura galénica nas suas *Opera Logica* (Veneza: P. Meietus, 1578), mais particularmente, no seu *Liber de quarta figura syllogismorum*, caps. VIII e IX, pp. 75 e ss., mas considerando-a demasiado artificial, desconsidera-a, rejeitando-a.

a menor são transpostas, como quando dizemos: “*Todo o corpo é divisível; tudo o que é divisível é imperfeito; logo, todo o corpo é imperfeito*”. Espanto-me que o Senhor Gassendi tenha caído neste erro²³. Pois é ridículo tomar por uma [premissa] maior de um silogismo a proposição que está em primeiro lugar, e por menor a que se encontra em segundo. Se esse fosse o caso, seria frequentemente necessário tomar a própria conclusão pela [premissa] maior ou pela menor de um argumento, já que, muito frequentemente, ela é a primeira ou a segunda das três proposições que o compõem. Isso acontece, por exemplo, nos versos de Horácio, onde a conclusão é a primeira, a menor a segunda e a maior a terceira.

Qui melior servo, qui liberior sit avarus;

In triviis fixum cum se dimittit ad assem

Non video: nam qui cupiet metuet quoque; porro

*Qui metuens vivit liber mihi non erit unquam.*²⁴

Pois tudo isto se reduz a este argumento :

Aquele que vive numa contínua apreensão não pode ser livre;

Todo o avarento vive numa contínua apreensão;

Logo, nenhum avarento pode ser livre.

Não deve, portanto, considerar-se apenas o arranjo local das proposições, que não muda nada no espírito. Mas

²³ Cf. Pierre Gassendi, *Institutionis Logicæ*, op. cit., Par. III, «De syllogismo», p. 108. Descotes 2011, p. 361 sugere que Arnauld estaria, talvez, a referir-se ao que Gassendi dissera nos seus *Exercitationes paradoxicae adversus aristoteleos*, (Paris: A. Vlacq, 1656) Liv. I, Exercitatio V, art. 4.º, pp. 54-55.

²⁴ «*Como pode o avarento ser mais livre do que um escravo, ou mais nobre / Quando ele se rebaixa por um tostão que os putos colaram no chão? / Não vejo diferença alguma. O avarento também vive no medo, e / qualquer pessoa que viva no medo não pode considerar-se livre*», in Horácio, *Epistula*, Liv. I, Epist. 16.

devem tomar-se por silogismos da 1.^a figura todos aqueles em que o médio é sujeito na proposição onde se encontra o termo maior (ou seja, o atributo da conclusão) e atributo onde se encontra o menor (ou seja, o sujeito da conclusão). E assim restam na 4.^a figura apenas aqueles em que, pelo contrário, o médio é atributo da maior e sujeito da menor. Será pois assim que lhes chamaremos, sem que ninguém possa achar mal, já que avisamos antecipadamente que nós entendemos por essa expressão, “figura”, simplesmente uma disposição diferente do termo médio.

CAPÍTULO V

Regras, modos e fundamentos da primeira figura.

A primeira figura é, portanto, aquela em que o termo médio é sujeito na maior e atributo na menor.

Esta figura tem apenas duas regras.

1. REGRA.

*É necessário que a premissa menor seja afirmativa*²⁵.

Com efeito, se ela fosse negativa, a maior seria afirmativa pela 3.^a regra geral e a conclusão negativa, segundo a 5.^a regra. Logo, o termo maior seria tomado universalmente na conclusão, já que ela seria negativa, e particularmente na maior, já que seria dela o atributo nesta figura, sendo então afirmativa, o que iria contra a 2.^a regra, que proíbe de concluir o geral a partir do particular. Esta razão ocorre também na 3.^a figura, onde o termo maior é igualmente o atributo da premissa maior.

2. REGRA.

*A premissa maior deve ser universal*²⁶.

Pois, sendo a menor afirmativa pela regra precedente, o termo médio, que é aí o atributo, é tomado particular-

²⁵ Cf. Pedro Hispano, *Summulae logicales*, op. cit., Tr. IV, «Enumeratio modorum primae figurae, deque ipso directe concludere, ac indirecte, duabusque regulis», p. 123.

²⁶ *Ibid.*

mente. Logo, ele tem de ser universal na maior, onde é o sujeito, o que a torna universal. De outro modo, ele seria tomado duas vezes particularmente, contra a primeira regra geral.

Demonstração.

Que só pode haver 4 modos da primeira figura.

Mostrámos no capítulo anterior que só pode haver dez modos concludentes. Mas destes dez modos A.E.E. e A.O.O. são excluídos pela 1.^a regra desta figura, que diz que a premissa menor tem de ser afirmativa.

I.A.I. e O.A.O. são excluídas pela 2.^a regra, que diz que a premissa maior deve ser universal.

A.A.I. e E.A.O. são excluídas pelo 4.^o corolário das regras gerais. Já que, sendo o termo menor sujeito na premissa menor, ela não pode ser universal sem que a conclusão o possa ser também.

E, por conseguinte, restam apenas estes 4 modos:

2 Afirmativos $\left\{ \begin{array}{l} \text{A.A.A.} \\ \text{A.I.I.} \end{array} \right.$

2 Negativos $\left\{ \begin{array}{l} \text{E.A.E.} \\ \text{E.I.O.} \end{array} \right.$

O que era preciso demonstrar.

Para que estes quatro modos sejam mais facilmente memorizados, foram reduzidos a palavras artificiais²⁷, nas

²⁷ Segundo Clair & Girbal 1965, p. 402, estas fórmulas mnemotécnicas teriam sido inventadas por Pedro Hispano, tendo aparecido pela primeira vez nas *Summulae logicales*. Porém, William e Martha Kneale, no seu famoso *O Desenvolvimento da Lógica* [*The Development of Logic*, Oxford: Clarendon Press, 1962], 3.^a edição (1991), Lisboa: Fundação Calouste Gul-

quais as três sílabas assinalam as três proposições e a vogal de cada sílaba indica de que proposição se deve tratar. De modo que estas palavras têm a grande vantagem na escolástica de indicar claramente, com uma única palavra, uma espécie de silogismo, sem a qual seriam necessárias longas descrições para a designar.

BAR – *Qualquer um que deixe morrer à fome os que tiver de alimentar, é um homicida;*

BA – *Todos os ricos que não dêem esmola para as necessidades públicas, deixam morrer de fome aqueles que devem alimentar;*

benkian, pp. 236-9, fazem remontar às *Introductiones in Logicam* de William of Sherwood (1200-1272), também do século XIII, mas ligeiramente anteriores às *Summulae* de Hispano, a introdução das mnemónicas, ainda que aí se reconheça que os versos mnemónicos usados nas *Summulae Logicales* de Pedro Hispano tenham tido muito maior sucesso e marcado a história do desenvolvimento da lógica. O poema com os versos mnemónicos, alegadamente introduzidos por William of Sherwood, sumariava assim os modos e figuras do silogismo:

Barbara celarent darii ferio baralipton

Celantes dabitis fapesmo frisesomorum;

Cesare campestres festino baroco; darapti

Felapton disamis datisi bocardo ferison.

As três primeiras sílabas simbolizam a natureza das três proposições do silogismo, na sua ordem tradicional, i.e., maior, menor e conclusão. A consoante inicial da palavra indica que o modo indicado pela palavra deve ser reduzido à primeira figura que comece pela mesma letra – por exemplo, *Baroco* a *Barbara* – e, finalmente, certas letras nas palavras assinalam a operação a que deve ser submetida a proposição referida pela vogal que a precede – por exemplo, *s* indicaria a conversão simples, *p*, a conversão por acidente, etc.

A artificialidade destas palavras mereceu severas críticas, inspiradas em Montaigne, feitas por Pascal que, na 2.^a parte do seu opúsculo *De l'esprit géométrique*, «De l'art de persuader», alertava: «Não são *barbara* e *baralipton* que formam o raciocínio. Não é preciso empolar o espírito; as maneiras afectadas e laboriosas preenchem-no com uma asinina presunção, através de uma estranha elevação e de uma intumescência vã e ridícula, em vez de um alimento sólido e vigoroso». Cf. Pascal, *Œuvres Complètes*, op. cit., Tomo II, p. 182.

RA. – *Logo, eles são homicidas.*

CE – *Nenhum ladrão impenitente deve esperar ser salvo;*

LA – *Todos aqueles que morrem após terem enriquecido com o bem da igreja, sem querer restitui-lo, são ladrões impenitentes;*

RENT. – *Logo, nenhuns deles devem esperar ser salvos.*

DA – *Tudo o que serve para a salvação é vantajoso;*

RI – *Há tormentos que servem para a salvação; Logo, há tormentos que são vantajosos.*

FE – *Aquilo que é seguido de um justo arrependimento nunca é desejável;*

RI – *Há prazeres que são seguidos de um justo arrependimento; Logo, há prazeres que não são desejáveis.*

*Fundamento da primeira figura*²⁸.

Visto que nesta figura o termo maior é afirmado ou negado do termo médio, tomado universalmente, e este mesmo médio é afirmado em seguida na [premissa] menor, ou sujeito da conclusão, é evidente que ela se funda apenas em dois princípios: um, para os modos afirmativos, o outro, para os modos negativos.

²⁸ Sobre o sentido que os autores da *Lógica* dão à noção de “fundamento”, ver J.-C. Pariente, *L'analyse du langage à Port-Royal*, op. cit., p. 328: «Enunciar o fundamento de uma figura é, justamente, exprimir as condições suficientes da conclusão dos seus modos. Os fundamentos das figuras representam na *Lógica* de Port-Royal o mesmo papel que o dictum de omni e o dictum de nullo em apresentações mais tradicionais da silogística. Estes dois dicta justificavam directamente os modos da primeira figura, os das outras figuras eram em seguida reduzidos aos precedentes por procedimentos vários». Enquanto as regras fixam as condições necessárias para que os modos sejam concludentes, os fundamentos enunciam os princípios que funcionam como condições suficientes. Cf., também, Clauberg, *Logica vetus et nova*, op. cit., Liv. I, cap. xvi, que se referia ao *fundamentum* de uma figura.

Princípio dos modos afirmativos.

*Aquilo que convém a uma ideia tomada universalmente convém também a tudo aquilo acerca do qual essa ideia é afirmada, seja aquilo que é sujeito dessa ideia, seja aquilo que está compreendido na extensão dessa ideia, dado que estas expressões são sinónimas*²⁹.

Assim, aplicando-se a ideia de “animal” a todos os homens, ela convém igualmente a todos os etíopes. Este princípio foi tão abundantemente esclarecido no capítulo em que tratámos da natureza das proposições afirmativas que não é agora necessário dar mais esclarecimentos. Bastará alertar para o facto de ele ser normalmente expresso na escolástica da seguinte maneira: “*Quod convenit consequenti, convenit antecedenti*”³⁰. E, para o facto de se entender por termo consequente uma ideia geral que é afirmada de uma outra, e por antecedente, o sujeito do qual ela é afirmada, já que, efectivamente, o atributo se retira por consequência do sujeito: se ele é homem, é animal.

²⁹ Cf. Pedro Hispano, *Summulae logicae*, op. cit., Tr. IV, «De dici de omni et dici de nullo, p. 118». Os *dicta de omni* e *de nullo* eram, na lógica aristotélica, os princípios que permitiam, respectivamente, afirmar ou negar acerca do que estava contido sob U aquilo que era afirmado ou negado do universal U: *quidquid dicitur de aliquo subjecto universaliter distributive sumpte, dicitur de omni inferiore ejus* – para o *dictum de omni* que os autores apresentam como princípio dos modos afirmativos –; e *quidquid negatur de aliquo subjecto universaliter distributive sumpte, dicitur de nullo inferiore ejus* – para o *dictum de nullo* que os autores apresentam como princípio dos modos negativos. Trata-se, pois, de princípios essenciais para poder reduzir silogismos válidos. Exemplo para o *dictum de omni*: Premissa 1 – *Os cães são mamíferos*; Premissa 2 – *Os mamíferos são seres vivos*; Conclusão – *Logo, os cães são seres vivos*. Exemplo para o *dictum de nullo*: Premissa 1 – *Os cães são mamíferos*; Premissa 2 – *Os mamíferos não têm guelras*; Conclusão – *Logo, os cães não têm guelras*.

³⁰ «Aquilo que convém ao consequente, convém ao antecedente».

Princípios dos modos negativos.

Aquilo que é negado de uma ideia tomada universalmente é negado de tudo aquilo acerca do qual essa ideia é afirmada.

“Árvore” é negado de todos os animais. É portanto negado de todos os homens, visto que eles são animais. Exprimimo-lo assim na filosofia da escola: “*Quod negatur de consequenti, negatur de antecedenti*”³¹. O que já dissemos, ao tratar das proposições negativas, dispensa-me aqui de falar mais sobre isso.

É preciso notar que apenas a 1.^a figura conclui todas as proposições, A. E. I. O.

E que também apenas ela conclui A. A razão para isso é que: de modo a que a conclusão seja universalmente afirmativa, é preciso que o termo menor seja tomado geralmente na [premissa] menor e, por conseguinte, que seja o seu sujeito, sendo o termo médio o seu atributo. Daí decorre que o termo médio seja tomado particularmente. É necessário, então, que ele seja tomado geralmente na [premissa] maior (segunda a 1.^a regra geral) e, por conseguinte, que ele seja o seu sujeito. Ora, é nisso que consiste a 1.^a figura: que o termo médio aí seja o sujeito na [premissa] maior e atributo na menor.

³¹ «Aquilo que se nega do consequente, nega-se do antecedente.»

CAPÍTULO VI

Regras, modos e fundamentos da segunda figura.

A 2.^a figura é aquela em que o termo médio é duas vezes atributo. Daí se segue que, para que ela conclua de forma necessária, é preciso que se observe estas duas regras.

1.^a REGRA.

É necessário que uma das duas primeiras proposições seja negativa e que, por conseguinte, a conclusão também o seja, de acordo com a 6.^a regra geral.

Pois se elas fossem ambas afirmativas, o termo médio, que é sempre o atributo, seria tomado duas vezes particularmente, o que vai contra a 1.^a regra geral.

2.^a REGRA.

É necessário que a premissa maior seja universal.

Pois, sendo a conclusão negativa, o termo maior ou o atributo é tomado universalmente. Ora, este mesmo termo é sujeito da [premissa] maior. Logo, ele tem de ser universal e, portanto, deve tornar essa [premissa] maior universal³².

³² Na 1.^a edição de 1662 havia aqui um parágrafo que foi suprimido em 1664 e que dizia: «Seria fácil fornecer aqui exemplos de argumentos que, por pecarem contra estas regras, são maus e, portanto, nada podem concluir. Mas é mais útil deixar aos que lerem isto a tarefa de os encontrar, de modo a que se empenhem ainda mais na consideração destas regras.»

Demonstração.

Que só pode haver 4 modos na 2.^a figura.

Dos dez modos concludentes, os 4 afirmativos são excluídos pela 1.^a regra desta figura, que diz que uma das premissas deve ser negativa.

O.A.O. é excluído pela 2.^a regra, que diz que a [premissa] maior deve ser universal.

E.A.O. é excluído pela mesma razão que na 1.^a figura, porque o termo menor é também sujeito na [premissa] menor.

Restam, pois, apenas, destes dez modos, os quatro seguintes:

2 Gerais $\left\{ \begin{array}{l} \text{E.A.E.} \\ \text{A.E.E.} \end{array} \right.$

2 Particulares $\left\{ \begin{array}{l} \text{E.I.O.} \\ \text{A.O.O.} \end{array} \right.$

O que era preciso demonstrar.

Estes quatro modos foram compreendidos nestas palavras artificiais.

CE – *Nenhum mentiroso é credível;*

SA – *Todo o homem de bem é credível;*

RE – *Logo, nenhum homem de bem é mentiroso.*

CA – *Todos os que vivem para Jesus Cristo crucificam a sua carne;*

MES – *Todos os que levam uma vida sensual e frouxa não crucificam a sua carne;*

TRES – *Logo, nenhuns deles vivem para Jesus Cristo.*

FES – *Nenhum virtude é contrária ao amor pela verdade;*

TI – *Há um amor pela paz que é contrário ao amor pela verdade;*

NO – *Logo, há um amor pela paz que não é uma virtude*³³.

BA – *Toda a virtude é acompanhada de modéstia;*

RO – *Há zelos sem modéstia;*

CO – *Logo, há zelos que não são uma virtude.*

Fundamento da 2.ª figura.

Seria fácil reduzir, por um qualquer desvio, todos estes diferentes tipos de argumentos a um mesmo princípio, mas é mais vantajoso reduzir dois a um princípio e outros dois tipos, a outro, visto que a dependência e ligação que têm com esses dois princípios é mais clara e mais imediata.

1. Princípio dos argumentos em *Cesare* e *Festino*.

O primeiro destes princípios é também aquele que serve de fundamento aos argumentos negativos da 1.ª figura, a saber: *Aquilo que é negado de uma ideia universal é também negado de tudo acerca do qual a ideia é afirmada, ou seja, de todos os sujeitos dessa ideia.* Pois é claro que os argumentos em *Cesare* e em *Festino* são estabelecidos segundo este princípio. Para mostrar, por exemplo, que nenhum homem de bem é mentiroso, afirmei que todo o homem de bem é credível e neguei o mentiroso de todo o homem credível, dizendo que nenhum mentiroso é credível. É verdade que este modo

³³ A propósito deste exemplo, veja-se as *Pensées* de Pascal, fragmentos 715, 736 e 755 na ed. de Michel Le Guern. Cf. Pascal, *Œuvres Complètes*, op. cit., Tomo II, pp. 854-5, 868 e 891.

de negar é indirecto, pois, em vez de negar o mentiroso do credível, nego o credível do mentiroso. Mas, como as proposições negativas universais se convertem simplesmente, ao negar o atributo de um sujeito universal, negamos este sujeito universal do atributo.

Isto mostra, contudo, que os argumentos em *Cesare* são de alguma maneira indirectos, dado que aquilo que deve ser negado apenas é aí negado indirectamente. Mas, como isso não impede que o espírito compreenda fácil e claramente a força do argumento, eles podem passar por directos, entendendo este termo como argumentos claros e naturais.

E mostra também que estes dois modos, *Cesare* e *Festino*, são apenas diferentes dos dois modos da 1.^a figura, *Celarent* e *Ferio*, pelo facto de a [premissa] maior aí estar invertida. Mas, ainda que possa dizer-se dos modos negativos da 1.^o figura que são mais directos, sucede, contudo, que estes dois modos da 2.^a figura que lhes correspondem são mais naturais e que o espírito se encaminha para eles mais facilmente. Por exemplo, neste que acabámos de propor, ainda que a ordem directa da negação pedisse que disséssemos “Nenhum homem credível é mentiroso”, o que levaria a um argumento em *Celarent*, o nosso espírito é, contudo, mais naturalmente levado a dizer que “nenhum mentiroso é credível”.

Princípio dos argumentos em *Camestres* e *Baroco*.

Nestes dois modos o termo médio é afirmado do atributo da conclusão e negado do sujeito. O que mostra que eles foram directamente estabelecidos sobre este princípio: *Nada do que está compreendido na extensão de uma ideia universal*

convém a qualquer dos sujeitos acerca dos quais a negamos, sendo o atributo de uma proposição negativa tomado segundo toda a sua extensão, como já o provámos na 2.^a parte.

“Verdadeiro cristão” está compreendido na extensão de “caridoso”, visto que todo o verdadeiro cristão é caridoso. “Caridoso” é negado de “impiedoso perante os pobres”. Logo, o “verdadeiro cristão” é negado de “impiedoso perante os pobres”. O que permite este argumento:

Todo o verdadeiro cristão é caridoso;

Nenhum impiedoso perante os pobres é caridoso;

Logo, nenhum impiedoso perante os pobres é um verdadeiro cristão.

CAPÍTULO VII

Regras, modos e fundamentos da terceira figura.

Na 3.^a figura, o termo médio é duas vezes sujeito³⁴. De onde se segue:

1. REGRA.

Que a premissa menor deve ser afirmativa.

O que já provámos pela primeira regra da 1.^a figura, porque, numa e noutra, o atributo da conclusão é igualmente o atributo da premissa maior.

2. REGRA.

Nesta figura só se pode concluir particularmente.

Pois, sendo a premissa menor sempre afirmativa, o termo menor, que é o seu atributo, é particular. Logo, ele não pode ser universal na conclusão onde é sujeito, porque isso significaria concluir o geral a partir do particular, contra a 2.^a regra geral.

Demonstração.

Que só pode haver 6 modos na terceira figura.

³⁴ Cf. Pedro Hispano, *Summula logicales*, op. cit., Tr. IV «De Tertia figura, ac numero modorum», p. 132.

Dos dez modos concludentes, A.E.E. e A.O.O. são excluídos pela 1.^a regra desta figura, que diz que a premissa menor não pode ser negativa.

A.A.A. e E.A.E. estão excluídos pela 2.^a regra, que diz que a conclusão não pode ser aí geral.

Restam, pois, apenas seis modos.

3 Afirmativos $\left\{ \begin{array}{l} \text{A.A.I.} \\ \text{A.I.I.} \\ \text{I.A.I.} \end{array} \right.$

3 Negativos $\left\{ \begin{array}{l} \text{E.A.O.} \\ \text{E.I.O.} \\ \text{O.A.O.} \end{array} \right.$

O que era preciso demonstrar.

E foi isso que se reduziu a estas seis palavras artificiais, ainda que numa ordem diferente³⁵.

DA – *A divisibilidade da matéria até ao infinito é incompreensível;*

RA – *A divisibilidade da matéria até ao infinito é mais que certa;*

PTI – *Logo, há coisas mais que certas que são incompreensíveis.*

FE – *Nenhum homem se pode livrar de si mesmo;*

LA – *Todo o homem é inimigo de si mesmo;*

PTON – *Logo, há inimigos de que não podemos livrar-nos.*

³⁵ Sobre *Darapti*, *Felapton*, *Disantis*, *Datisi*, *Bocardo* e *Ferison*, ver *ibid.*, pp. 133 e ss.

DI – *Há perversos entre os mais afortunados;*
 SA – *Todos os perversos são miseráveis;*
 MIS – *Logo, há miseráveis entre os mais afortunados.*

DA – *Todo o servidor de Deus é rei;*
 TI – *Há servidores de Deus que são pobres;*
 SI – *Logo, há pobres que são reis.*

BO – *Há cóleras que não são censuráveis;*
 CAR – *Toda a cólera é uma paixão;*
 DO – *Logo, há paixões que não são censuráveis.*

FE – *Nenhum disparate é eloquente;*
 RI – *Há dispartes nas figuras;*
 SON – *Logo, há figuras que não são eloquentes.*

Fundamento da 3.^a figura.

Sendo os dois termos da conclusão atribuídos nas duas premissas a um mesmo termo que serve de termo médio, podemos reduzir os modos afirmativos desta figura ao princípio seguinte:

Princípio dos modos afirmativos.

Quando dois termos se podem afirmar de uma mesma coisa, podem também afirmar-se um do outro, tomados particularmente.

Pois, estando unidos entre si nessa coisa, na medida em que se lhe aplicam, segue-se que estão por vezes ligados entre si. E, portanto, que podemos afirmá-los um do outro particularmente. Mas, de modo a que estejamos seguros de que dois termos foram afirmados de uma mesma coisa, que é o termo médio, é necessário que este médio seja tomado,

pelo menos uma vez, universalmente, visto que, se ele fosse tomado duas vezes particularmente, poderiam ser duas partes diferentes de um termo comum, que não seriam, portanto, a mesma coisa.

Princípio dos modos negativos.

Quando, de dois termos, um pode ser negado e o outro afirmado relativamente à mesma coisa, então eles podem negar-se particularmente um do outro.

Pois é certo que nem sempre estão ligados conjuntamente, já que eles não estão ligados nessa coisa. Portanto, podemos negá-los, por vezes, um do outro, ou seja, podemos negá-los um do outro, tomados particularmente. Mas é preciso, pela mesma razão, que, para que continue a ser a mesma coisa, o termo médio seja tomado, pelo menos uma vez, universalmente.

CAPÍTULO VIII

Dos modos da quarta figura.

A 4.^a figura é aquela em que o termo médio é atributo na [premissa] maior e sujeito na menor³⁶. Ela é tão pouco natural que é bastante inútil falar das suas regras. Contudo, ei-las de modo a que nada falte à apresentação de todas as maneiras simples de raciocinar.

1. REGRA.

Quando a premissa maior é afirmativa, a menor é sempre universal.

Com efeito, o termo médio é tomado particularmente na premissa maior afirmativa, já que dela é o atributo. Logo, é necessário (de acordo com a 1.^a regra geral) que ele seja tomado geralmente na menor e que, por conseguinte, a torne universal, na medida em que dela é o sujeito.

³⁶ Sobre esta quarta figura, sem fundamento, leia-se o que diz J.-C. Pariente em *L'analyse du langage à Port-Royal*, op. cit., pp. 344 e ss.: «Não é necessário fazer aqui mais investigações históricas do que os Senhores [de Port-Royal]. Eles sabem bem (...) que os modos que eles associam à quarta figura correspondem, em Aristóteles, aos modos indirectos da primeira, e que não devem ser confundidos com os modos da primeira figura com premissas transpostas; juntamente com uma certa tradição, eles atribuem a Galeno a constituição de uma quarta figura do silogismo. Se há, [na Lógica], quatro figuras é mesmo devido ao princípio de distinção das figuras: na medida em que dependem do 'arranjo' do termo médio com o menor e o maior nas premissas, somos com efeito levados a distinguir quatro possibilidades...»

2. REGRA.

Quando a premissa menor é afirmativa, a conclusão é sempre particular.

Visto que o termo menor é atributo na premissa menor. E, portanto, ele é aí tomado particularmente quando ela é afirmativa. De onde se segue (de acordo com a 2.^a regra geral) que deve ser igualmente particular na conclusão, o que a torna particular, dado que dela é o sujeito.

3. REGRA.

Nos modos negativos, a premissa maior deve ser geral.

Porque, sendo a conclusão negativa, o termo maior é aí tomado geralmente. Logo, é necessário (de acordo com a 2.^a regra geral) que ele seja tomado geralmente nas premissas. Ora, ele é o sujeito da premissa maior, tal como na 2.^a figura e, portanto, é preciso, tal como na 2.^a figura, que, por ser tomado geralmente, torne a premissa maior também geral.

Demonstração.

Que apenas pode haver 5 modos na 4.^a figura.

Dos dez modos concludentes, A.I.I. e A.O.O. são excluídos pela 1.^a regra.

A.A.A. e E.A.E. são excluídos pela 2.^a.

O.A.O., pela 3.^a.

Restam, portanto, apenas estes 5.

2 Afirmativos $\left\{ \begin{array}{l} \text{A.A.I.} \\ \text{I.A.I.} \end{array} \right.$

$$3 \text{ Negativos} \quad \left\{ \begin{array}{l} \text{A.E.E.} \\ \text{E.A.O.} \\ \text{E.I.O.} \end{array} \right.$$

Estes 5 modos podem circunscrever-se nestas palavras artificiais:

BAR – *Todos os milagres da natureza são ordinários;*

BA – *Tudo o que é ordinário não nos afecta de maneira nenhuma;*

RI – *Logo, há coisas que não nos afectam de maneira nenhuma que são milagres da natureza.*

CA – *Todos os males da vida são males passageiros;*

LEN – *Todos os males passageiros não devem ser temidos;*

TES – *Logo, nenhum dos males que devem ser temidos é um mal da vida.*

DI – *Alguns loucos dizem a verdade;*

BA – *Quem diz a verdade merece ser seguido;*

TIS – *Logo, há quem mereça ser seguido que não deixa de ser louco.*

FES – *Nenhuma virtude é uma qualidade natural;*

PA – *Toda a qualidade natural tem Deus como primeiro autor;*

MO – *Logo, há qualidades que têm Deus como autor que não são virtudes.*

FRE – *Nenhum infeliz está contente;*

SI – *Há pessoas contentes que são pobres;*

SOM – *Logo, há pobres que não são infelizes*³⁷.

³⁷ Descotes 2011, p. 379, recorda que a edição crítica da *Lógica* de Brekle-Löringhoff de 1965-67 critica essa forma FRESISOM como inaceitável, na medida em que a letra M indicaria uma operação de metátese [a metátese é um fenómeno linguístico que, normalmente, implica a transposição de fonemas na mesma sílaba dentro de um vocábulo; neste caso significaria simplesmente permuta ou transposição] das premissas do silo-

É importante advertir para o facto de, normalmente, estes 5 modos serem expressos desta maneira: *Baralípton*, *Celantes*, *Dabitis*, *Fapesmo*, *Friesomorum*, o que decorre do facto de Aristóteles não ter feito destes modos uma figura à parte, considerando-os apenas como modos indirectos da 1.^a figura, dado que se alegava que a conclusão estava invertida e que o atributo era o seu verdadeiro sujeito. Foi por isso que aqueles que seguiram tal opinião colocaram como primeira proposição aquela em que entra o sujeito da conclusão e como premissa menor aquela em que entra o atributo.

E assim deram 9 modos da 1.^a figura, 4 directos e 5 indirectos, que exprimiram nestes dois versos³⁸:

Barbara, Celarent, Darii, Ferio, Baralípton,
*Celantes, Dabitis, Fapesmo, Friesomorum*³⁹.

E para as outras duas figuras:

Cesare, Camestres, Festino, Baroco, Darapti.
Felapton, Disamis, Datisi, Bocardo, Ferison.

Mas porque a conclusão é sempre suposta, já que é aquilo que queremos provar, não podemos dizer propriamente que ela alguma vez esteja invertida. Pensámos, en-

gismo, que anularia o efeito pretendido, a saber, a realização do silogismo FERIO da primeira figura, já efectuado pelas duas conversões simples, assinaladas pela letra S. A forma FRESISON, onde N não teria qualquer função, seria, então, na opinião daqueles editores, aceitável. E o mesmo se poderia aplicar a FESPAMO, a que FESAPO seria preferível.

³⁸ Cf. Pedro Hispano, *Summulae logicales*, op. cit., Tr. IV, p. 136.

³⁹ Todas as edições colocam a última sílaba de *Baralípton* e de *Friesomorum* sem itálico, porque tais sílabas – “supernumerárias” – servem somente para completar o verso mnemónico. Na 5.^a edição, de 1683, que serve base a esta tradução, ver p. 262.

tão, que seria mais vantajoso tomar sempre como premissa maior a proposição em que entra o atributo da conclusão. O que nos obrigou, de modo a colocar a premissa maior em primeiro lugar, a inverter aquelas palavras artificiais. De maneira que, para melhor as memorizar, podemos exprimi-las do seguinte modo:

*Barbari, Calentes, Dibatis, Fespamo, Frisesom*⁴⁰.

Recapitulação.

Das diferentes espécies de silogismos.

De tudo aquilo que acaba de ser dito, podemos concluir que há 19 espécies de silogismos, que podemos dividir de diferentes maneiras:

1. Em $\left\{ \begin{array}{l} \text{Gerais: 5} \\ \text{Particulares: 14} \end{array} \right.$

2. Em $\left\{ \begin{array}{l} \text{Afirmativos: 7} \\ \text{Negativos: 12} \end{array} \right.$

3. Naqueles que concluem $\left\{ \begin{array}{l} \text{A.: 1} \\ \text{E.: 4} \\ \text{I.: 6} \\ \text{O.: 8} \end{array} \right.$

⁴⁰ Dominique Descotes alerta que, apesar de todas as edições da *Lógica* (de 1662 a 1683) registarem “*Frisesom*”, a verdade é que deveria ser *Fresisom*. Cf. Descotes 2011, p. 380. Clair & Girbal 1965 não o nota.

4. De acordo com as diferentes figuras, subdividindo-os pelos modos; o que já foi feito suficientemente na explicação de cada figura.

5. Ou, pelo contrário, de acordo com os modos, subdividindo-os pelas figuras; o que permitirá novamente encontrar 19 espécies de silogismos, porque há três modos cada um dos quais conclui apenas numa única figura;

6. Cada um dos quais conclui em duas figuras; e um que conclui em todas as quatro.

CAPÍTULO IX⁴¹

*Dos silogismos complexos, e
de como podemos reduzi-los aos silogismos comuns, e
julgá-los pelas mesmas regras.*

É preciso confessar que, se há alguns a quem a lógica é útil, há muitos outros a quem ela prejudica. E é preciso reconhecer ao mesmo tempo que não há nenhuns a

⁴¹ Na primeira edição de 1662, antes deste capítulo e portanto com o n.º IX, existia um capítulo dedicado à redução dos silogismos. Capítulo “*fort inutile*” que vinha já do manuscrito Vallant, mas que foi eliminado a partir da 2.ª edição de 1664. Traduz-se, no entanto, aqui o capítulo IX, tal como aparecia na edição de 1662:

«CAPÍTULO IX

Da redução dos silogismos

Este capítulo é extremamente inútil.

Reduzir um silogismo é pô-lo numa forma mais perfeita, mais evidente e mais natural. Assim, todas as reduções devem estar fundadas no facto de haver uns argumentos que são mais claros e mais directos do que outros e que os menos directos podem ser reduzidos aos mais directos e os menos claros aos mais claros. E isto faz-se, transformando uma qualquer proposição, ou simplesmente, fazendo somente do sujeito atributo e do atributo sujeito, ou por acidente, mudando também a quantidade da proposição. Supõe-se, normalmente, na escolástica que, sendo os argumentos da primeira figura mais directos, é necessário reduzir todas as outras a essa figura. E, para isso, assinala-se nas palavras artificiais que compreendem os modos das outras 3 figuras,

1. A primeira consoante, a saber, C ou D ou F, que indicam que os modos que começam por C, a saber, *Camestres*, *Cesare*, *Calentes*, se reduzem a *Celarent*, etc.; os que começam por D a *Darii*; e os que começam por F a *Ferio*.

2. Relativamente às consoantes que terminam as sílabas, assinalam as seguintes três letras,

S, que indica que a proposição onde ela se encontra se deve converter simplesmente;

P, que indica que a proposição onde ela se encontra se deve converter com a transformação da quantidade da proposição;

M, que indica que se deve transpor as proposições.

3. Assinalam-se as sílabas e atribui-se uma a cada proposição. A 1.^a à [premissa] maior; a 2.^a à menor; a 3.^a à conclusão. E, de modo a reter todas as regras mais facilmente, constroem-se estes dois versos:

S vult simpliciter verti, P vero per acci;

M vult transponi, C per impossibile dulci.

[S quer ser convertido simplesmente, mas P (quer ser convertido) acidentalmente;

M quer ser transposto, (e) C (quer ser convertido) impossivelmente.]

Ao observar estas regras, faremos todo o tipo de reduções, como é fácil ver, se quisermos fazer a experiência nos exemplos que propusemos para cada figura.

Tínhamos feito, sobre esta matéria, diversas novas observações que se encontrarão ainda nas cópias manuscritas que muitos mandaram fazer desta *Lógica*. Mas como tudo isto tem uma utilidade nula e porque só poderiam ser compreendidas com uma atenção extremamente forte, julgámos mais adequado reduzi-la.

Notaremos apenas que é possível dizer que uma conclusão não é directamente retirada das premissas, mas que não podemos dizer propriamente que ela seja indirecta, na medida em que a supomos já formada antes de termos pensado em fazer a sua prova. Estando, portanto, já formada, podemos aplicar-lhe premissas que lhe são acrescentadas indirectamente, mas não podemos dizer, por isso, que ela seja indirecta.

E daqui segue-se que os argumentos que não se podem reduzir senão mudando a conclusão, não se reduzem propriamente. E, portanto, *Calentes* e *Camestres* não podem reduzir-se a *Celarent*, nem *Disamis* e *Dibatis* a *Darii*, porque seria necessário mudar a conclusão.

Quanto ao que chamamos redução ao impossível, ela consiste em obrigar uma pessoa que nega inadequadamente uma conclusão a aceitar a contraditória de uma proposição já aceite. Isto faz-se tomando a contraditória da conclusão negada, a qual, associada a qualquer uma das premissas, produz necessariamente a contraditória de uma das proposições aceites. Assim, se alguém tiver negado a conclusão deste argumento em *Bocardo*,

quem ela mais prejudique do que àqueles que se melindram e se mostram afectados com maior vaidade por parecerem bons lógicos. Pois, sendo essa mesma afectação o sinal de

Há santos que não são ricos;

Todos os santos são felizes;

Logo, há felizes que não são ricos.

Poderíamos tomar a contraditória da conclusão negada e dizer que, se for falso que haja homens felizes que não são ricos, é, portanto, verdade que todos os felizes são ricos.

Ora, todos os santos são felizes, como se concedeu na [premissa] menor; logo, todos os santos são ricos, que é a contraditória da [premissa] maior do primeiro argumento.

Se aí juntássemos a maior aceite, construir-se-ia este outro argumento:

Todos os felizes são ricos;

Ora, há santos que não são ricos; logo, há santos que não são felizes; que é a contraditória da menor aceite.

É fácil ver, pelo senso comum, como é preciso dispor estas proposições para daí retirar a contraditória de uma das premissas aceites. É por isso que não nos deteremos aqui a explicar as regras que sobre isso se dão.

Mas estaríamos ainda obrigados a dizer, sobre este tipo de redução, aquilo que se diz sobre o outro tipo, ou seja, que ela não tem quase nenhuma utilidade. É uma coisa bastante rara negar-se a conclusão de um argumento feito de acordo com as regras. E se isso acontecesse entre pessoas que estivessem a agir de boa-fé, só poderia acontecer devido ao embaraço que implicam alguns termos. E nesse caso, a maneira comum de que nos servimos para mostrar que um argumento de que se duvida é bom não consiste em reduzir ao impossível aquele que negou a conclusão, mas antes fazer um outro argumento semelhante, composto de termos mais claros e mais simples que pareça inequivocamente bom. Como a maneira de mostrar que um argumento é mau não consiste em mostrar que ele vai contra as regras, o que é sempre um pouco confuso e pouco perceptível, mas antes fazer um do mesmo tipo que seja evidentemente mau.» Cf. Arnauld & Nicole, *La Logique ou l'Art de Penser, contenant, outre les regles communes, plusieurs observations nouvelles, propres à former le jugement*, Paris: Savreux, 1662, pp. 255-260.

A propósito da redução dos silogismos, ver o mais longo capítulo ix no manuscrito Vallant, reproduzido em Descotes 2011, pp. 754-761 e ainda Pedro Hispano, *Summulae logicales*, Tr. IV, «De tribus modis primæ figuræ, Baralip-ton, Dabitis, indirecte concludentibus, et ipsorum reductione ad modos perfectos», *op. cit.*, p. 127.

um espírito mesquinho e pouco sólido, ocorre que, ao se agarrarem mais à crosta das regras do que ao bom senso, que reside na alma, eles facilmente são levados a rejeitar, como maus, raciocínios que são muito legítimos, por não terem luz suficiente para os ajustar às regras, as quais só servem para os enganar, visto que apenas as compreendem de modo imperfeito.

Para evitar este defeito, que revela bastante esse ar de pedantismo, tão indigno de um homem honesto⁴², devemos antes examinar a solidez de um raciocínio mais com a luz natural do que pelas formas. E um dos meios de o conseguir, quando aí encontramos alguma dificuldade, é fazer outros semelhantes em diferentes matérias. E, quando se tornar claro que ele conclui adequadamente, em termos do bom senso, se, ao mesmo tempo, encontrarmos nele qualquer coisa que não nos pareça de acordo com as regras, devemos sobretudo acreditar que não será tanto por lhes

⁴² A referência é o «*bonnête homme*», um modelo de homem, nascido durante o século XVII francês pela pena de moralistas e escritores, testemunhando a emergência e afirmação de uma certa burguesia perante a nobreza da corte. Nicolas Faret (1596-1646) escrevera e publicara, em 1630, *L'bonnête homme ou l'art de plaire à la Cour*, o primeiro tratado sobre esse ser cheio de contrastes, homem da corte e homem do mundo, entre as exigências da vida e as do pensamento, entre as virtudes antigas – que uma tradição libertina, herdeira dos humanistas e sobretudo de Montaigne, também havia recuperado – e os deveres cristãos, incarnando um ideal de equilíbrio e moderação – uma ‘mediania’ virtuosa, longe de todos os excessos – no uso de todas as faculdades, físicas, mentais, sociais ou morais. O personagem tornou-se tão importante nas artes e nas letras da época que podemos reconhecê-lo nas novelas preciosistas de Madame de Scudéry (1607-1701) ou em personagens de Molière (1622-1673), como Cleanto no seu *Tartufo*. Leia-se ainda as *Pensées sur l'bonnêteté* do amigo de Pascal, Damien Mitton (1618-1690), ou os vários ensaios sobre o “*bonnête homme*” de outro correspondente de Pascal, Antoine Gombaud, Chevalier de Méré (1607-1684). Podemos, aqui, de certo modo, entender que o “*bonnête homme*” é também o leitor típico a quem se dirige a *Lógica* de Port-Royal.

ser de facto contrário mas por precisar de ser convenientemente desemaranhado.

Mas os raciocínios sobre os quais é mais difícil bem julgar e onde é mais fácil enganar-se são aqueles a que, como já dissemos, podemos chamar *complexos*. Não porque simplesmente se encontrem aí termos complexos, mas porque, sendo os termos da conclusão complexos, não são tomados completamente em cada uma das premissas para serem unidos com o termo médio, mas somente com uma parte de um dos termos. Como neste exemplo:

O sol é uma coisa insensível;

Os persas adoravam o sol;

*Logo, os persas adoravam uma coisa insensível*⁴³.

Aqui se vê que, tendo a conclusão por atributo “adoravam uma coisa sensível”, coloca-se apenas uma parte na premissa maior, a saber, “uma coisa sensível” e “adoravam”, na menor.

Ora, faremos duas coisas relativamente a este tipo de silogismos. Mostraremos 1.º como podemos reduzi-los aos silogismos incomplexos, de que temos estado a falar até aqui, para poder julgá-los de acordo com as mesmas regras.

E mostraremos, em 2.º lugar, que podemos dar regras mais gerais para julgar instantaneamente acerca da bondade ou do vício destes silogismos complexos, sem precisarmos de fazer qualquer redução.

É coisa bastante estranha que, embora se tenha a lógica em maior estima do que se deveria, ao ponto de se defender que ela é absolutamente necessária para adquirir

⁴³ Os autores teriam em mente, neste argumento, a adoração do deus Mitra, divindade solar entre os persas, mas também, a dado momento, entre os hindus e os romanos (séc. II a. C. a séc. III).

as ciências, se trate esta disciplina com tão pouco cuidado, de maneira que não se diz aí quase nada acerca daquilo que poderia ter realmente alguma utilidade. Pois, as pessoas contentam-se, normalmente, em apresentar as regras dos silogismos simples, ilustrando quase sempre com exemplos compostos de proposições incomplexas, as quais são tão claras que ninguém alguma vez considerou seriamente propô-las num qualquer discurso. A quem é que, na verdade, já se ouviu dizer silogismos como este: Todo o homem é animal; Pedro é homem; logo, Pedro é animal?

Pelo contrário, pouco esforço se investe na aplicação das regras dos silogismos aos argumentos em que as proposições são complexas, embora isso seja muitas vezes bastante difícil e haja muitos argumentos dessa natureza que aparentam ser falaciosos e que, no entanto, são bastante sólidos. E, além disso, o uso desse tipo de argumentos é muito mais frequente do que o dos silogismos completamente simples. Poderemos ver isso mais facilmente com o recurso a exemplos do que através das regras.

1. EXEMPLO.

Dissemos, por exemplo, que todas as proposições compostas de verbos activos são complexas de alguma maneira. E, a partir dessas proposições, fazem-se frequentemente argumentos cuja forma e força são difíceis de reconhecer, como este que já apresentámos como exemplo:

A lei divina manda honrar os reis;

Luís XIV é rei;

Logo, a lei divina manda honrar Luís XIV.

Algumas pessoas pouco inteligentes acusaram estes tipos de silogismos de serem defeituosos, porque, segundo dizem, eles são compostos por puras afirmativas na 2.^a figura, o que representa um defeito essencial. Mas essas pessoas revelaram bem que se ocuparam mais com a letra e a superfície das regras do que com a luz da razão, pela qual as regras foram descobertas. Efectivamente, este argumento é de tal modo verdadeiro e concludente que, se ele fosse contra a regra, tal seria uma prova de que a regra seria falsa e não de que o argumento estivesse mal construído.

Digo, portanto, 1.^o que este argumento é bom, visto que nesta proposição, “A lei divina manda honrar os reis”, a palavra “reis” é tomada geralmente para todos os reis em particular e, por conseguinte, Luís XIV está entre o número daqueles que a lei divina obriga a honrar.

Digo, em 2.^o lugar, que “rei”, sendo o termo médio, não é o atributo nesta proposição, “A lei divina manda honrar os reis”, embora esteja unido ao atributo “manda”, o que é bastante diferente. Pois, o que verdadeiramente é atributo é aquilo que é afirmado e convém. Ora, “rei” não é afirmado e não convém de maneira nenhuma à lei de Deus. Segundo, o atributo é restringido pelo sujeito. Ora, a palavra “rei” não está restringida por esta proposição, “A lei divina manda honrar os reis”, na medida em que ela é tomada geralmente.

Mas, se perguntarmos o que é que ele é, então, é fácil responder que é o sujeito de uma outra proposição, envolvida naquela. Pois, quando digo que “a lei divina manda honrar os reis”, tal como atribuo à lei o “mandar”, também lhe atribuo o “honrar os reis”. Pois é como se eu dissesse: “A lei divina manda que os reis sejam honrados”.

De igual modo, nesta conclusão: “A lei divina manda honrar Luís XIV”, Luís XIV não é o atributo, embora esteja ligado ao atributo. Ele é, pelo contrário, o sujeito da proposição envolvida. Pois é como se eu dissesse: “A lei divina manda que Luís XIV seja honrado”.

Assim, estando estas proposições desenvolvidas desta maneira:

A lei divina manda que os reis sejam honrados;

Luís XIV é rei;

Logo, a lei divina manda que Luís XIV seja honrado.

Torna-se claro que todo o argumento consiste nestas proposições:

Os reis devem ser honrados;

Luís XIV é rei;

Logo, Luís XIV deve ser honrado.

E que esta proposição, “A lei divina manda”, que parecia a principal, é afinal apenas uma proposição incidente, relativamente a este argumento, que está ligada à afirmação para a qual a lei divina serve de prova.

Da mesma forma, é evidente que este argumento é da 1.^a figura, em *Barbara*, passando por universais termos singulares como Luís XIV, já que são tomados em toda a sua extensão, como já fizemos notar.

2. EXEMPLO.

Pela mesma razão, este argumento que parece da 2.^a figura e que é conforme às regras dessa figura, não vale nada:

Nós devemos acreditar na Sagrada Escritura;

A tradição não é a Sagrada Escritura;

*Logo, não devemos acreditar na tradição*⁴⁴.

Pois devemos reduzi-lo à 1.^a figura, como se ele fosse:

A Sagrada Escritura merece crédito;

A tradição não é a Sagrada Escritura;

Logo, a tradição não merece crédito.

Ora, nada podemos concluir na 1.^a figura a partir de uma menor negativa.

3. EXEMPLO.

Há outros argumentos que parecem puras afirmativas na 2.^a figura e que não deixam de ser argumentos sólidos, como:

*Todo o bom pastor está pronto a dar a sua vida pelas suas ovelhas*⁴⁵;

⁴⁴ Este exemplo reflecte as questões controversas entre os jansenistas e os calvinistas, neste caso, sobre o sentido da “tradição”, ou seja, a transmissão de um conhecimento e/ou de uma prática. No âmbito religioso, tratava-se de saber se a tradição se circunscreveria apenas à palavra revelada nas Sagradas Escrituras ou se incluiria tradições não escritas – *sine scripto traditiones*. O Concílio de Trento (1545 a 1563) declarou que a revelação não está contida apenas nas Sagradas Escrituras, mas também nas tradições não escritas. Os calvinistas criticavam o valor destas tradições por acharem tratar-se de coisas incertas e sujeitas a imposturas, invenções e fraquezas humanas, pelo que consideravam como tendo valor de tradição apenas a palavra revelada nas Sagradas Escrituras. Cf. Jean Claude, *Défense de la Réformation contre le livre intitulé 'Préjuges Légitimes contre les calvinistes'*, J. Lucas, 1673.

⁴⁵ Cf. Jo X, 11: «*Eu sou o bom pastor. O bom pastor dá a sua vida pelas ovelhas.*»

Ora, hoje há poucos pastores que estejam prontos a dar a vida pelas suas ovelhas;

Logo, hoje há poucos bons pastores.

Mas o que faz deste um argumento bom é o facto de não se concluir afirmativamente senão de maneira aparente, pois a [premissa] menor é uma proposição exclusiva que contém no seu sentido a seguinte negativa: “Muitos pastores não estão hoje prontos a dar a vida pelas suas ovelhas”. E a conclusão reduz-se igualmente à seguinte negativa: “Muitos pastores não são hoje bons pastores”.

4. EXEMPLO.

Eis, ainda, um argumento que, sendo da 1.^a figura, parece ter uma menor negativa e, não obstante, é muito bom:

Todos aqueles a quem não é possível roubar aquilo que amam estão fora do alcance dos seus inimigos;

Ora, quando um homem ama somente Deus, não se lhe pode roubar aquilo que ele ama;

Logo, todos aqueles que amam Deus estão fora do alcance dos seus inimigos.

O que faz com que este argumento seja sólido é que a menor não é *negativa* senão aparentemente, e trata-se, de facto, de uma *afirmativa*.

Com efeito, o sujeito da [premissa] maior, que deve ser o atributo na menor, não é “aqueles a quem se pode roubar o que amam” mas, pelo contrário, é “aqueles a quem não se pode roubá-lo”. Ora, é o que se afirma daqueles que amam somente Deus, de modo que o sentido da menor é:

“Ora, todos aqueles que amam somente Deus estão entre aqueles a quem não se pode roubar aquilo que amam”, ou seja, algo que é notoriamente uma proposição afirmativa.

5. EXEMPLO.

Isso acontece ainda quando a maior é uma proposição exclusiva, como em:

Apenas os amigos de Deus são felizes;

Ora, há ricos que não são amigos de Deus;

Logo, há ricos que não são felizes.

Pois a partícula “apenas” faz com que a 1.^a proposição deste silogismo valha por estas duas: “Os amigos de Deus são felizes” e “Todos os outros homens, que não são amigos de Deus, não são felizes”.

Ora, como é desta segunda proposição que depende a força deste raciocínio, a menor que parecia negativa torna-se afirmativa, visto que o sujeito da maior, que deve ser o atributo da menor, não é “amigos de Deus”, mas “aqueles que não são amigos de Deus”. De modo que todo o argumento se deve tomar nestes termos:

Todos aqueles que não são amigos de Deus não são felizes;

Ora, há ricos que estão entre aqueles que não são amigos de Deus;

Logo, há ricos que não são felizes.

Mas o que faz com que não seja necessário exprimir a menor desta maneira e se lhe permita a aparência de uma proposição negativa é que redundando no mesmo dizer nega-

tivamente que um homem não é amigo de Deus e dizer afirmativamente que ele é não amigo de Deus, isto é, que está entre aqueles que não são amigos de Deus.

6. EXEMPLO.

Há muitos argumentos semelhantes nos quais todas as proposições parecem negativas e que, contudo, são bem sólidos, na medida em que há uma proposição que é negativa apenas aparentemente e que, de facto, é afirmativa, como acabamos de o demonstrar e como se verá ainda no seguinte exemplo:

Aquilo que não tem partes não pode perecer pela dissolução das suas partes;

A nossa alma não tem partes;

*Logo, a nossa alma não pode perecer pela dissolução das suas partes*⁴⁶.

Há pessoas que apresentam este tipo de silogismos para mostrar que não se deve ter a pretensão de que este axioma de lógica, “Nada se deve concluir de negativas puras”, seja verdadeiro em geral e sem excepção. Mas elas não atentaram no facto de a menor deste silogismos e de outros semelhantes ser, no seu sentido, uma afirmativa, visto que o termo médio, que é o sujeito da premissa maior, é o atributo dela. Ora, o sujeito da maior não é “o que tem partes” mas “o que não tem partes”. E assim o sentido da menor é “A nossa alma é uma coisa que não tem partes”, o que é, portanto, uma proposição afirmativa de um atributo negativo.

⁴⁶ Este silogismo remete para o *Abbrégé des Méditations* de Descartes e para as Segundas Respostas às Objecções, AT IX, 119 e ss.

Essas mesmas pessoas demonstram também que os argumentos negativos são por vezes concludentes, com os seguintes exemplos: “João não é racional”; “Logo, não é homem” ou “Nenhum animal vê”; “Logo, nenhum homem vê”. Mas elas deviam ter considerado que estes exemplos são meramente entimemas e que qualquer entimema conclui apenas em virtude de uma proposição subentendida e que, por conseguinte, deve estar presente no espírito, ainda que não esteja expressa. Ora, tanto num como no outro exemplo, a proposição subentendida é necessariamente afirmativa. No 1.º exemplo, esta: “Todo o homem é racional”; “João não é racional”; “Logo, João não é homem”. E no outro: “Todo o homem é animal”; “Nenhum animal vê”; “Logo, nenhum homem vê”. Ora, não se pode dizer que estes silogismos sejam puras negativas. E, portanto, os entimemas, que apenas concluem porque implicam estes silogismos completos no espírito daquele que os formula, não podem ser apresentados como exemplos para mostrar que há, por vezes, argumentos feitos de puras negativas que concluem.

CAPÍTULO X

*Princípio geral, pelo qual,
sem nenhuma redução às figuras e aos modos,
podemos julgar da bondade ou do defeito de todo o silogismo.*⁴⁷

Vimos como podemos julgar se os argumentos complexos são concludentes ou falaciosos, reduzindo-os à forma dos argumentos mais comuns, para seguidamente poder julgá-los pelas regras comuns. Mas como nada indica que o nosso espírito tenha necessidade dessa redução para fazer tal juízo, isso levou a pensar que deveria haver regras mais gerais sobre as quais, mesmo as mais comuns, se basessem, por onde se pudesse mais facilmente reconhecer a bondade ou o defeito de todo o tipo de silogismos. E eis aquilo que nos veio ao espírito.

Quando se quer provar uma proposição cuja verdade não se mostra de forma evidente, parece que tudo o que resta fazer é encontrar uma proposição mais conhecida que confirme aquela, à qual, por essa razão, podemos chamar *continente*. Mas porque esta não pode conter aquela expressamente e nos mesmos termos, já que, se isso acontecesse, não seria diferente dela, não servindo, portanto, para nada torná-la mais clara, é necessário que haja ainda uma outra

⁴⁷ “Bondade”, evidentemente no sentido de correcção ou validade. Mas note-se que a validade na *Lógica* não se trata de uma validade formal ou que dependa apenas das regras formais, mas sobretudo do bom senso e da luz natural da razão.

proposição que mostre que aquela a que chamámos *continente*, contém, de facto, a proposição que queremos provar. E a essa podemos chamar *aplicativa*⁴⁸.

Nos silogismos afirmativos, é muitas vezes indiferente a qual das duas proposições se chama continente, já que elas contêm ambas, de alguma maneira, a conclusão e servem mutuamente para mostrar que a outra a contém.

Por exemplo, se eu duvido que um homem perverso é infeliz e se raciocino assim:

Todo o escravo das suas paixões é infeliz;

Todo o perverso é escravo das suas paixões;

Logo, todo o perverso é infeliz.

Para qualquer proposição que tomardes, podereis dizer que ela contém a conclusão e que a outra o mostra. A premissa maior contém-na, visto que “escravo das suas paixões” contém em si “perverso”, ou seja, “vicioso” está incluído na sua extensão e é um dos seus sujeitos, tal como a premissa menor o mostra. E a menor contém-na também, porque “escravo das suas paixões” compreende na sua ideia a de “infeliz”, tal como o mostra a maior.

No entanto, como a premissa maior é quase sempre mais geral, consideramo-la normalmente como a proposição continente e a menor como aplicativa.

Para os silogismos negativos, como há somente uma proposição negativa e porque a negação em rigor está ape-

⁴⁸ A palavra “*applicative*” no original parece ter sido um neologismo dos autores, pois mesmo em latim não há expressão que se lhe aproxime. Petrus Ramus, como aliás já se referiu antes, distinguia as premissas, maior e menor, chamando, à primeira, *propositio* e, à segunda, *assumptio*, mas nenhum outro autor, para além de Arnauld e Nicole, terá usado antes a expressão “proposição aplicativa”. Cf. Petrus Ramus, *Dialectique, op. cit.*, p. 88 e Descotes 2011, p. 392.

nas incluída na proposição negativa, parece que se deve tomar sempre a proposição negativa como sendo a continente e apenas a afirmativa como sendo a aplicativa. Isto será verdade quer a negativa seja a premissa maior, como em *Celarent*, *Ferio*, *Festino*, quer ela seja a menor, como em *Camestres* ou *Baroco*.

Pois, se provo, através do seguinte argumento, que nenhum avarento é feliz:

Todo o feliz está contente;
Nenhum avarento está contente;
Logo, nenhum avarento é feliz.

É natural dizer que a menor, que é negativa, contém a conclusão que é também negativa e que a maior serve para mostrar que ela a contém, pois esta menor, “nenhum avarento está contente”, ao separar totalmente “contente” e “avarento”, separa também “feliz”, já que, de acordo com a maior, “feliz” está totalmente incluído na extensão de “contente”.

Não é difícil mostrar que todas as regras que demos só servem para demonstrar que a conclusão está contida numa das primeiras proposições e que a outra o mostra; e que os argumentos só são falaciosos quando não observamos isso, mas que são sempre bons quando o fazemos. Pois todas as regras se reduzem a duas principais, que são o fundamento das demais. Uma diz que *nenhum termo pode ser mais geral na conclusão do que nas premissas*. Ora, isso depende claramente deste princípio geral que diz *que as premissas devem conter a conclusão*⁴⁹. O que não poderia acontecer se, estando um mesmo termo nas premissas e na conclusão, ele tivesse me-

⁴⁹ Cf., sobre este princípio geral do silogismo na *Lógica*, J.-C. Pariente, *L'analyse du langage à Port-Royal*, *op. cit.*, pp. 352 e ss.

nos extensão nas premissas do que na conclusão. Já que o menos geral não contém o mais geral, “algum homem” não contém “todo o homem”.

A outra regra geral é que *o termo médio deve ser tomado pelo menos uma vez universalmente*. O que depende mais uma vez daquele princípio que diz *que a conclusão deve estar contida nas premissas*. Pois, suponhamos que temos de provar que “alguns amigos de Deus são pobres” e que nos servimos para isso desta proposição, “alguns santos são pobres”. Digo que não veremos nunca com evidência que esta proposição contém a conclusão, a não ser por meio de uma outra proposição, onde o termo médio, que é “santos”, seja tomado universalmente. Pois é evidente que, de modo a que esta proposição, “alguns santos são pobres”, contenha a conclusão, “alguns amigos de Deus são pobres”, é necessário e suficiente que o termo “alguns santos” contenha o termo “alguns amigos de Deus”, porque têm o outro em comum. Ora, um termo particular não tem extensão determinada, nem contém certamente senão aquilo que ele encerra na sua compreensão e na sua ideia.

E, por conseguinte, de modo a que o termo “alguns santos” contenha o termo “alguns amigos de Deus”, é preciso que “amigos de Deus” esteja contido na compreensão da ideia de “santos”.

Ora, tudo o que está contido na compreensão de uma ideia pode dela ser universalmente afirmado: tudo o que está incluído na compreensão da ideia de “triângulo” pode ser afirmado de “todo o triângulo”; tudo o que está incluído na ideia de “homem” pode ser afirmado de “todo o homem”. E, portanto, de modo a que “amigos de Deus” esteja incluído na ideia de “santos”, é preciso que “todos os santos sejam amigos de Deus”. De onde se segue que esta conclusão, “alguns amigos de Deus são pobres”, só pode

estar contida nesta proposição, “alguns santos são pobres”, onde o termo médio, “santos”, é tomado particularmente, em virtude de uma proposição em que ele seja tomado universalmente, na medida em que deve mostrar que “amigos de Deus” está contido na compreensão da ideia de “santos”. E é isso que se demonstra ao afirmar “amigos de Deus” do termo “santos”, tomado universalmente: “todos os santos são amigos de Deus”. E, por conseguinte, nenhuma das premissas conteria a conclusão, se o termo médio, tomado particularmente numa das proposições, não fosse tomado universalmente na outra. O que era preciso demonstrar.

CAPÍTULO XI

*Aplicação desse princípio geral a vários silogismos
que parecem emaranhados.*

Sabendo, então, pelo que dissemos na segunda parte, o que é a extensão e a compreensão dos termos, através das quais podemos saber quando é que uma proposição contém ou não contém uma outra, podemos julgar sobre a bondade ou defeito de qualquer silogismo, sem considerar se é simples ou composto, complexo ou incomplexo e sem tomar em atenção as figuras nem os modos, considerando apenas este princípio geral: *Que uma das duas proposições deve conter a conclusão e a outra deve dar a ver que a contém.* Compreenderemos isto melhor através dos seguintes exemplos.

1. EXEMPLO.

Duvido de que este raciocínio seja bom:

O dever de um cristão é não louvar aqueles que cometem acções criminosas;

Ora, aqueles que combatem num duelo cometem uma acção criminosa;

*Logo, o dever de um cristão é não louvar aqueles que combatem num duelo*⁵⁰.

⁵⁰ Alusão aos casuístas (jesuítas espanhóis como Antonio de Escobar ou Pedro Hurtado de Mendoza) que admitiriam e autorizariam o duelo para defender a honra ou a fortuna e aos quais se referiu Pascal na sua VII *Provinciale* de 25 de Abril de 1656. Cf. Pascal, *Œuvres Complètes*, op. cit., Tomo I, pp. 647 e ss.

Não preciso de me preocupar em saber a que figura ou a que modo podemos reduzir este argumento. Basta-me considerar se a conclusão está contida numa das duas primeiras proposições e se a outra o dá a ver. Descubro, desde logo, que, não tendo a primeira nada de diferente relativamente à conclusão, a não ser que há, numa, “aqueles que cometem acções criminosas” e, na outra, “aqueles que combatem num duelo”, aquela que tem “cometer acções criminosas” conterà aquela que tem “combater num duelo”, desde que “cometer acções criminosas” contenha “combater num duelo”.

Ora, é evidente, pelo seu sentido, que o termo, “aqueles que cometem acções criminosas”, é tomado universalmente e que isso se compreende de todos aqueles que cometam essas acções criminosas, sejam elas quais forem. E assim a [premissa] menor, “aqueles que combatem num duelo cometem uma acção criminosa”, mostrando que “combater num duelo” está contido no termo “cometer acções criminosas”, mostra também que a primeira proposição contém a conclusão.

2. EXEMPLO.

Duvido de que este raciocínio seja bom:

O evangelho promete a salvação aos cristãos;

Há indivíduos maus que são cristãos;

Logo, o evangelho promete a salvação a indivíduos maus.

Para a julgar basta-me considerar que a maior pode apenas conter a conclusão se a palavra “cristãos” for tomada geralmente por “todos os cristãos” e não por apenas “alguns cristãos”. Pois, se o evangelho promete a salvação

apenas a alguns cristãos, não se segue que ele a prometa aos indivíduos maus que sejam cristãos, já que estes indivíduos maus podem não estar entre os cristãos aos quais o evangelho promete a salvação. É por isto que o raciocínio conclui correctamente. Mas a premissa maior é falsa se a palavra “cristãos” for tomada aí como “todos os cristãos” e o argumento conclui mal se ela for tomada apenas como “alguns cristãos”. Pois, nesse caso a primeira proposição não conteria a conclusão.

Mas, para saber se o termo deve ser tomado universalmente, devemos julgar por intermédio de uma outra regra que já demos na 2.^a parte, a saber, que *excepto tratando-se de factos, aquilo de que se afirma é tomado universalmente quando é expresso indefinidamente*. Ora, ainda que “aqueles que cometem acções criminosas”, no 1.^o exemplo, e “cristãos”, no 2.^o, sejam parte de um atributo, eles tomam, todavia, o lugar do sujeito relativamente à outra parte do mesmo atributo. Pois, são aquilo de que se afirma, que não se deve louvá-los ou que se lhes promete a salvação. E, portanto, não estando restringidos, eles devem ser tomados universalmente. E assim, ambos os argumentos são válidos na forma, mas a [premissa] maior do segundo é falsa, a não ser que se entenda pela palavra “cristãos”, aqueles que vivem de acordo com o evangelho, caso em que a premissa menor seria falsa, pois não há indivíduos maus que vivam conforme o evangelho.

3. EXEMPLO.

É fácil ver, segundo o mesmo princípio, que este raciocínio não vale nada:

A lei divina manda obedecer aos magistrados seculares;

Os bispos não são magistrados seculares;

Logo, a lei divina não manda obedecer aos bispos.

Porque nenhuma das primeiras proposições contém a conclusão, visto que não se segue do facto de a lei divina mandar a uma coisa que ela não mande outra. E, deste modo, a [premissa] menor mostra bem que os “bispos” não estão compreendidos na palavra “magistrados seculares” e que a obrigação de honrar os magistrados seculares não compreende os bispos. Mas a maior não diz que Deus não tenha criado outra obrigação como aquela, como seria, aliás, necessário que dissesse para incluir a conclusão em virtude dessa menor. O que faz com que o argumento seguinte seja bom.

4. EXEMPLO.

O cristianismo obriga os servidores apenas a servirem os seus senhores nas coisas que não se oponham à lei de Deus;

Ora, um mau negócio opõe-se à lei de Deus;

Logo, o cristianismo não obriga os servidores a servirem os seus senhores nos maus negócios.

Porque a [premissa] maior contém a conclusão, visto que, pela menor, “mau negócio” está contido entre as coisas que se opõem à lei de Deus e, sendo a maior exclusiva, vale tanto como se disséssemos “*a lei divina não obriga os servidores a servir os seus senhores em todas as coisas que se oponham à lei de Deus*”⁵¹.

⁵¹ Também este silogismo remete para as máximas dos casuístas que dispensam os criados de servir os seus senhores quando estão em causa actos ímpios. Desta feita, o assunto foi tratado na VI *Provinciale* de 10 de Abril de 1656, in Pascal, *Œuvres Complètes*, op. cit., Tomo I, pp. 636 e ss.

5. EXEMPLO.

Podemos facilmente resolver este sofisma comum recorrendo apenas a este princípio.

Aquele que diz que sois animal diz a verdade;

Aquele que diz que sois pequeno ganso diz que sois animal;

Logo, aquele que diz que sois pequeno ganso diz a verdade.

Porque basta dizer que nenhuma das duas primeiras proposições contém a conclusão, já que se a [premissa] maior a contivesse, sendo apenas diferente da conclusão no facto de haver “animal” na maior e “pequeno ganso” na conclusão, seria necessário que “animal” contivesse “pequeno ganso”. Mas “animal” é tomado naquela maior particularmente, visto que é o atributo dessa proposição incidente afirmativa “sois animal” e, por conseguinte, ele apenas poderia conter “pequeno ganso” na sua compreensão. O que obrigaria, para o mostrar, a tomar a palavra “animal” universalmente na menor, afirmando “pequeno ganso” de todo o animal, o que não pode fazer-se e que também não se faz, na medida em que “animal” é igualmente tomado particularmente na premissa menor, sendo, tal como na maior, o atributo dessa proposição afirmativa incidente, “sois animal”.

6. EXEMPLO.

Podemos ainda resolver, deste mesmo modo, este antigo sofisma que é referido por Santo Agostinho:

Vós não sois aquilo que eu sou;

Eu sou homem;

*Logo, vós não sois homem*⁵².

⁵² Cf. Santo Agostinho, *De doctrina christiana*, Liv. II, xxxi, 48.

Este argumento nada vale, de acordo com as regras das figuras, já que ele é da primeira figura e que a primeira proposição, que é a sua menor, é negativa. Mas basta dizer que a conclusão não está contida na primeira destas proposições e que a outra proposição (“eu sou homem”) não mostra que ela ali esteja contida. Pois, sendo a conclusão negativa, o termo homem é aí tomado universalmente e assim não está contido no termo “aquilo que eu sou”, na medida em que aquele que assim fala não é “todo o homem”, mas somente “algum homem”, como, aliás, aparece naquilo que ele apenas diz na proposição aplicativa, “eu sou homem”, onde o termo “homem” é restringido a uma significação particular, visto que é atributo de uma proposição afirmativa. Ora, o geral não está contido no particular.

CAPÍTULO XII

Dos silogismos conjuntivos.

Os silogismos conjuntivos não são todos aqueles em que as proposições são conjuntivas ou compostas, mas aqueles cuja premissa maior é composta de tal modo que encerra toda a conclusão. Podemos reduzi-los a três géneros: os *condicionais*, os *disjuntivos* e os *copulativos*.

*Dos silogismos condicionais*⁵³.

Os silogismos condicionais são aqueles onde a [premissa] maior é uma proposição condicional que contém a conclusão, como em:

Se há um Deus, é preciso amá-lo;

Ora, há um Deus;

Logo, é preciso amá-lo.

A [premissa] maior tem duas partes: à 1.^a chama-se antecedente – “Se há um Deus” – e à 2.^a, conseqüente – “é preciso amá-lo”.

Este silogismo pode ser de dois tipos, porque a partir da premissa maior podemos formar duas conclusões.

O 1.^o tipo ocorre quando, tendo afirmado a conseqüente na [premissa] maior, se afirma a antecedente na me-

⁵³ Jean Clair e François Girbal, tal como aliás, um pouco depois, Dominique Descotes, recordam que esta silogística hipotética tem mais que ver com a lógica estóica do que com a silogística aristotélica. Cf. Kneale & Kneale, *O Desenvolvimento da Lógica*, op. cit., pp. 162 e ss.

nor, de acordo com a seguinte regra: *pondo a antecedente, põe-se a consequente*⁵⁴.

Se a matéria não se pode mover por si mesma, é preciso que o primeiro movimento lhe tenha sido dado por Deus;

Ora, a matéria não se pode mover por si mesma;

*Logo, é preciso que o primeiro movimento lhe tenha sido dado por Deus*⁵⁵.

O 2.º tipo ocorre quando se nega a consequente para negar a antecedente, de acordo com esta regra: *negando a consequente, nega-se a antecedente*⁵⁶.

Se algum dos eleitos perece, Deus engana-se;

Mas Deus não se engana;

Logo, nenhum dos eleitos perece.

É o raciocínio de Santo Agostinho quando diz: “*Horum si quisquam perit, fallitur Deus; sed nemo eorum perit, quia non fallitur Deus*”⁵⁷.

Os argumentos condicionais podem ser falaciosos de duas maneiras. Uma ocorre quando a [premissa] maior é uma condicional insensata e cuja consequente vai contra as regras. Como quando concluo o geral do particular,

⁵⁴ Trata-se da famosa lei da lógica proposicional clássica, conhecida como *modus ponens* (do latim, *ponere*, pôr ou colocar): “se ponho p, ponho q”. Formalmente: $(p \rightarrow q), p \therefore q$.

⁵⁵ Referência aos *Principia Philosophiæ* de Descartes, II Parte, cap. 36, AT IX, 83, pois não há outra causa do movimento da matéria para além de Deus; e, num certo sentido, também *Le monde*, AT XI, 38.

⁵⁶ Trata-se aqui do *modus tollens* (do latim, *tollere*, retirar): “se retiro q, retiro p”. Formalmente: $(p \rightarrow q), \sim q \therefore \sim p$.

⁵⁷ «*Se um de entre nós perece, Deus engana-se; mas nenhum de nós perece porque Deus não se engana.*» In Santo Agostinho, *De correptione et gratia*, VII, 14.

dizendo: “Se nós nos enganamos em alguma coisa, então enganamo-nos em tudo”.

Mas esta falsidade na [premissa] maior destes silogismos diz respeito mais à matéria do que à forma. E por isso não os consideramos formalmente falaciosos a não ser que se retire uma má conclusão a partir da maior, seja ela verdadeira ou falsa, razoável ou insensata; o que pode acontecer de duas maneiras.

A primeira ocorre quando se infere a antecedente da consequente, como quando digo:

Se os chineses são maometanos, são infiéis;

Ora, eles são infiéis;

Logo, são maometanos.

A segunda maneira de os argumentos condicionais serem falsos ocorre quando, da negação da antecedente, se infere a negação da consequente. Como quando digo:

Se os chineses são maometanos, são infiéis;

Ora, eles não são maometanos;

Logo, não são infiéis.

Há, no entanto, argumentos condicionais como estes que parecem ter este segundo defeito e que, todavia, não deixam de ser argumentos legítimos, na medida em que há uma exclusão subentendida na [premissa] maior, ainda que não esteja expressa. Exemplo: Depois de Cícero ter publicado uma lei contra aqueles que comprassem sufrágios e tendo Murena⁵⁸ sido acusado de os ter comprado,

⁵⁸ Trata-se de Lucius Licinius Murena (105 a. C.-22 a. C.), que foi eleito cônsul romano, em 62 a. C. pela facção populista dos senadores, os *populares*. Porém, esta eleição foi contestada por um dos seus rivais, o patrício Servius Sulpicius, que o acusou de corrupção activa, por ter comprado os sufrágios de modo a obter essa eleição.

Cícero, que arguiu em sua defesa, defendeu-se da censura que lhe fez Catão⁵⁹ por agir contra a sua própria lei com o seguinte argumento: “*Etenim si largitionem factam esse confiterer, idque rectè factum esse deffenderem, facerem improbe, etiam si alius legem tulisset; cum vero nihil commissum contra legem esse deffendam, quid est quod meam deffensionem latio legis impediat?*”⁶⁰ Parece que este argumento é semelhante ao de um blasfemador que dissesse para se desculpar: “Se eu negasse que há um Deus, seria um homem mau; mas embora blasfeme, eu não nego que haja um Deus; logo, não sou um homem mau”. Este argumento não valeria nada porque há outros crimes para além do ateísmo que tornam um homem mau. Mas o que faz com que o de Cícero seja bom, embora Ramus o tenha apresentado como exemplo de um mau argumento, é o facto de ele incluir, interpretando o seu sentido, uma partícula exclusiva, sendo necessário reduzi-lo a estes termos:

Só poderiam com razão censurar-me por agir contra a minha lei se eu confessasse que Murena tinha comprado os sufrágios e não deixasse de justificar a sua acção;

Mas eu alego que ele não comprou os sufrágios;

E, por conseguinte, não faço nada contra a minha lei.

⁵⁹ Marcus Porcius Cato (95 a. C.-46 a. C.), conhecido como Catão, o Novo, foi um dos líderes da facção conservadora dos senadores romanos, conhecidos como *optimates*, e, juntamente com Servius Sulpicius Rufus, filho do rival de Murena, defensor de Servius Sulpicius na contestação da eleição de Murena, defendido, neste caso, por Crasso (Marcus Licinius Crassus, 115 a. C.-53 a. C.) e por Cícero.

⁶⁰ «E mesmo que tivesse sido outro o autor da lei, teria sido perverso se eu admitisse que o meu cliente tinha comprado os sufrágios e se pretendesse que ele o tinha feito correctamente; mas como, na verdade, eu defendo que ele não cometeu nenhum acto ilegal, porque é que essa lei me haveria de impedir a defesa dessa causa?», in Cícero, *Pro Murena*, III, citado, mas não *ipsis verbis*, por Petrus Ramus em *Institutionum dialecticarum*, op. cit., pp. 355-6.

Diga-se a mesma coisa deste argumento de Vénus falando a Júpiter, que encontramos em Virgílio:

*Si sine pace tua, atque invito numine Troes
Italiam petiere, luant peccata, neque illos
Juveris auxilio: sin tot responsa secuti,
Quae superi manesque dabant: cur nunc tua quisquam
Flectere jussa potest, aut cur nova condere fata*⁶¹.

Pois este raciocínio reduz-se a estes termos:

Se os troianos tivessem vindo para Itália contra a vontade dos deuses, seriam puníveis;

Mas eles não vieram contra a vontade dos deuses;

Logo, não são puníveis.

É preciso, então, remediar aí alguma coisa, pois de outro modo ele ficaria semelhante a este outro que, evidentemente, não é concludente:

Se Judas tivesse entrado no apóstolado sem vocação, deveria ter sido rejeitado por Deus;

Mas ele não entrou ali sem vocação;

Logo, não deveria ter sido rejeitado por Deus.

⁶¹ «Porque, se os troianos vieram para Itália sem a vossa licença, / contra a vossa vontade, então deixai-os penar pelo seu crime, / não os auxiliéis. Mas, se eles seguiram os oráculos dos deuses, / dos de cima e dos de baixo [os manes], então como poderá alguém / anular aquilo que ordenastes ou produzir um novo destino para eles?» In Virgílio, *Eneida*, X, vv. 32-36, versos também referidos, numa tradução francesa, por Petrus Ramus na sua *Dialectique*, *op. cit.*, Liv. II, “Troisième manière conditionnelle”, p. 105, mas segundo a conjectura de Descotes 2011, p. 402, os autores da *Lógica* terão citado directamente da *Eneida*.

Mas o que faz com que o argumento de Vénus, em Virgílio, não seja falacioso é o facto de ter de se considerar a premissa maior em sentido exclusivo, como se nele se dissesse:

Os troianos só seriam, então, puníveis e indignos de socorro pelos deuses se tivessem vindo para Itália contra a sua vontade;

Mas eles não vieram para ali contra a sua vontade;

Logo, etc.

Ou então é preciso dizer, o que vai dar no mesmo, que a afirmativa, “*si sine pace tua, etc.*”, encerra, no seu sentido, esta negativa:

Se os troianos não vieram para Itália senão por ordem dos deuses, não é justo que os deuses os tenham abandonado;

Ora, eles não vieram para ali senão por ordem dos deuses;

Logo, etc.

*Dos silogismos disjuntivos*⁶².

Chamamos silogismos disjuntivos àqueles em que a primeira proposição é disjuntiva, ou seja, em que as partes estão ligadas por “*vel*”, “*ou*”, como neste de Cícero:

Aqueles que assassinaram César são parricidas ou defensores da liberdade;

Ora, eles não são parricidas;

*Logo, são defensores da liberdade*⁶³.

⁶² Sobre o silogismo disjuntivo, veja-se também Petrus Ramus, *Dialectique*, op. cit., Liv. II, pp. 110 e ss.

⁶³ Exemplo abreviado do argumento usado por Cícero no II discurso contra Marco António, incluído nas *Philippicae* [In M. Antonium Orationes], §. XIII, e provavelmente retirado de Petrus Ramus, *Dialectique*,

Podem ser de dois tipos: o 1.º quando se nega uma parte para defender a outra, como o que acabámos de citar, ou ainda neste:

Todos os perversos devem ser punidos neste mundo ou no outro;

Ora, há perversos que não são punidos neste mundo;

Logo, sê-lo-ão no outro.

Há por vezes três membros neste tipo de silogismos e, quando isso acontece, negam-se dois para ficar apenas um, como neste argumento de Santo Agostinho no livro *sobre a Mentira*, cap. 8: “*Aut non est credendum bonis, aut credendum est eis quos credimus debere aliquando mentiri, aut credendum bonos aliquando mentiri. Horum primum perniciosum est: secundum stultum: Restat ergo ut nunquam mentiantur boni*”⁶⁴.

O segundo tipo, menos natural, ocorre quando tomamos uma das partes para negar a outra, como quando se diz:

São Bernardo, ao testemunhar que Deus tinha confirmado através de milagres a sua pregação sobre as cruzadas, era um santo ou um impostor;

Ora, era um santo;

*Logo, não era um impostor*⁶⁵.

op. cit., Liv. II, «Deuxième manière disjonctive», p. 111, mas que Pierre de la Ramée também havia incluído em *Institutionum dialecticarum*, *op. cit.*, pp. 191-2.

⁶⁴ «Ou bem que devemos acreditar nos bons ou bem que devemos acreditar naqueles que mentem ocasionalmente, ou bem [ainda] devemos acreditar que os bons nunca mentem. A primeira opção é perniciosa, a segunda é estúpida, logo resta-nos que os bons nunca mentem.» In Santo Agostinho, *De Mendacio*, VIII, 11.

⁶⁵ Segundo o jansenista Antoine Le Maistre (1608-1658), que editou uma biografia de São Bernardo de Claraval (1090-1153), doutor da Igreja e mais famoso promotor da ordem cisterciense no século XII, o monge

Estes silogismos disjuntivos apenas são falsos se a [premissa] maior for falsa, ou seja, se a divisão não for exacta, podendo encontrar-se um meio-termo entre os membros opostos da disjunção, como quando eu digo:

Devemos obedecer aos príncipes quando as suas ordens vão contra a lei de Deus ou revoltar-nos contra eles;

Ora, não devemos obedecer-lhes naquilo que for contra a lei de Deus;

Logo, devemos revoltar-nos contra eles.

Ou então,

Ora, não devemos revoltar-nos contra eles;

Logo, devemos obedecer-lhes naquilo que vai contra a lei de Deus.

Tanto um argumento como o outro são falsos, na medida em que há um meio-termo naquela disjunção, que foi observada pelos primeiros cristãos, ou seja, que se deve sofrer pacientemente todas as coisas em vez de fazer alguma coisa contra a lei de Deus, sem, contudo, se revoltar contra os príncipes⁶⁶.

Estas falsas disjunções são uma das fontes mais comuns dos falsos raciocínios que os homens produzem.

francês havia feito 39 milagres – curando onze cegos, dez manetas e feito andar de forma correcta dezoito coxos –, sendo que trinta e dois de entre eles teriam sido realizados num mesmo dia em Colónia. Cf. A. Le Maistre, *La vie de saint Bernard, premier abbé de Clairvaux et père de l'Église, divisée en six livres*, 2.^a ed., Paris: A. Vitre & M. Durand, 1649, Liv. III, cap. xv, pp. 259-262.

⁶⁶ Precisamente a atitude assumida pelo grupo de Port-Royal quando foram ameaçados de perseguição.

Dos silogismos copulativos.

Estes silogismos são apenas de um tipo, aquele que ocorre quando se toma uma proposição copulativa negativa, estabelecendo em seguida uma parte para negar a outra.

*Um homem não é ao mesmo tempo servo de Deus e um idólatra do dinheiro,*⁶⁷.

Ora, o avarento é um idólatra do dinheiro;

Logo, não é um servidor de Deus.

Visto que este tipo de silogismo não conclui necessariamente quando se nega uma parte para estabelecer a outra, como pode ver-se no argumento seguinte retirado da mesma proposição:

Um homem não é ao mesmo tempo servo de Deus e um idólatra do dinheiro;

Ora, os pródigos não são idólatras do dinheiro;

Logo, são servos de Deus.

⁶⁷ Cf. Mt. VI, 24: «Ninguém pode servir a dois senhores: ou não gostará de um deles e estimará o outro, ou se dedicará a um e desprezará o outro. Não podeis servir a Deus e ao dinheiro» e Lc. XVI, 13: «Nenhum servo pode servir a dois senhores; ou há-de aborrecer a um e amar o outro, ou dedicar-se a um e desprezar o outro. Não podeis servir a Deus e ao dinheiro.»

CAPÍTULO XIII

Dos silogismos cuja conclusão é condicional.

Já mostrámos que um silogismo perfeito não pode ter menos de três proposições. Mas isso é verdade apenas quando se conclui absolutamente e não quando se conclui condicionalmente, na medida em que somente a proposição condicional pode incluir uma das premissas para além da conclusão e até mesmo ambas.

Exemplo. Se eu quero provar que a lua é um corpo rugoso e não polido como um espelho, tal como Aristóteles o imaginou⁶⁸, só posso concluí-lo absolutamente em três proposições:

Todo o corpo que reflecte a luz em todas as suas partes é rugoso;

Ora, a lua reflecte a luz em todas as suas partes;

Logo, a lua é um corpo rugoso.

⁶⁸ Este exemplo convoca as controvérsias em torno da superfície lunar suscitadas pelas observações de Galileu. Veja-se, por isso, a tese aristotélica nos *Problemata* XV, 7, retomada mais tarde por Averróis e por Galileu, na voz de Simplicio, o interlocutor aristotélico de Salviati e Sagredo no seu *Dialogo sopra i due massimi sistemi del mondo...*, *op. cit.*, pp. 62 e ss. Pierre Gassendi também se ocupou do tema na sua *Physica*, Sect. II, Liv. IV, De luce siderum, cap. ii, «De luce lunae», in *Opera omnia*, I, p. 655 *apud* Descotes 2011, p. 406.

Mas preciso apenas de duas proposições para concluir condicionalmente desta maneira:

Todo o corpo que reflecte a luz em todas as suas partes é rugoso;

Logo, se a lua reflecte a luz em todas as suas partes, é um corpo rugoso.

E até posso reduzir este argumento a uma só proposição, deste modo:

Se todo o corpo que reflecte a luz em todas as suas partes é rugoso e se a lua reflectir a luz em todas as suas partes, [então] é preciso conceder que não se trata de um corpo polido, mas rugoso.

Ou então, ligando uma das proposições com a partícula causal, “porque”, ou “já que”, como neste:

Se todo o verdadeiro amigo deve estar pronto a dar a sua vida pelo seu amigo,

[então] não há verdadeiros amigos, já que não há nenhum que o seja a esse ponto.

Este modo de argumentar é muito comum e muito belo; e daí que não seja preciso imaginar que só estamos perante um raciocínio quando vemos três proposições separadas e ordenadas como na escolástica. Pois não há dúvida que esta proposição única, que acabámos de apresentar, compreende este silogismo inteiro:

Todo o verdadeiro amigo deve estar pronto a dar a vida pelos seus amigos;

Ora, não há pessoas que estejam prontas a dar a sua vida pelos seus amigos;

Logo, não há verdadeiros amigos.

Toda a diferença que há entre os silogismos absolutos e aqueles em que a conclusão está incluída, juntamente com uma das premissas, numa proposição condicional, reside no facto de os primeiros só poderem ser aceites na sua integralidade se estivermos de acordo em relação àquilo acerca do qual nos querem persuadir. Enquanto, nos do segundo tipo, podemos aceitar tudo sem que aquele que os propõe tenha, à partida, ganho alguma coisa, visto que ele tem ainda de provar que a condição de que depende a consequência que lhe concedemos é verdadeira.

E, por isso, estes argumentos não são propriamente senão preparações para uma conclusão absoluta. Mas são muito adequados para isso e é preciso confessar que estas maneiras de argumentar são muito comuns e muito naturais, tendo a vantagem de, por estarem mais afastadas dos ares escolásticos, são mais bem recebidas pelo público.

Podemos concluir desta maneira em todas as figuras e em todos os modos. Assim, não há aí outras regras a respeitar, para além das próprias regras de cada figura.

É preciso apenas notar que a conclusão condicional, compreendendo sempre uma das premissas para além da conclusão, é, por vezes, a [premissa] maior e, por vezes, a menor.

Isso mesmo poderemos constatar através de exemplos de várias conclusões condicionais que podemos obter a partir de duas máximas gerais, uma afirmativa e outra negativa, estando a afirmativa já provada ou sendo já aceite.

Toda a sensação de dor é um pensamento.

A partir dela podemos concluir

AFIRMATIVAMENTE:

1. *Logo, se todos os animais sentem dor, [então] todos os animais pensam.* Barbara.

2. *Logo, se alguma planta sentir dor, [então] ela pensa.* Darii.

3. *Logo, se todo o pensamento é uma acção do espírito, [então] toda a sensação de dor é uma acção do espírito.* Barbara.

4. *Logo, se toda a sensação de dor é um mal, [então] qualquer pensamento é um mal.* Darapti.

5. *Logo, se a sensação de dor está na mão que queimamos, [então] há um qualquer pensamento na mão que queimamos.* Disamis.

NEGATIVAMENTE:

6. *Logo, se nenhum pensamento está no corpo, [então] nenhuma sensação de dor está no corpo.* Celarent.

7. *Logo, se nenhum animal pensa, [então] nenhum animal sente a dor.* Camestres.

8. *Logo, se alguma parte do homem não pensa, [então] essa parte não sente dor.* Baroco.

9. *Logo, se nenhum movimento da matéria é um pensamento, [então] nenhuma sensação de dor é um movimento da matéria.* Cesare.

10. *Logo, se nenhuma sensação de dor é agradável, [então] alguns pensamentos não são agradáveis.* Felapton.

11. *Logo, se algumas sensações de dor não são voluntárias, [então] alguns pensamentos não são voluntários.* Bocardo.

Poderíamos ainda retirar mais algumas conclusões condicionais desta máxima geral, “Todo o sentimento de dor é um pensamento”, mas como seriam pouco naturais, não vale a pena apresentá-las.

Das que retirámos, há algumas que compreendem a [premissa] menor para além da conclusão, a saber: a 1., a 2., a 7. e a 8.; e outras que compreendem a maior, a saber: a 3., a 4., a 5., a 6., a 9., a 10. e a 11.

Podemos igualmente tomar nota das diversas conclusões condicionais que se podem retirar de uma proposição geral negativa. Seja, por exemplo, esta:

“Nenhuma matéria pensa.”

1. Logo, se toda a alma de animal [irracional] é matéria, [então] nenhuma alma de animal [irracional] pensa. Celarent.

2. Logo, se algumas partes do homem são matéria, [então] algumas partes do homem não pensam. Ferio.

3. Logo, se a nossa alma pensa, [então] a nossa alma não é matéria. Cesare.

4. Logo, se algumas partes do homem pensam, [então] algumas partes do homem não são matéria. Festino.

5. Logo, se tudo aquilo que sente dor não pensa, [então] nenhuma matéria sente dor. Camestres.

6. Logo, se toda a matéria é uma substância, [então] algumas substâncias não pensam. Felapton.

7. Logo, se alguma matéria é causa de vários efeitos que parecem muito maravilhosos, [então] nem tudo o que é causa de efeitos maravilhosos pensa. Ferison.

Destas condicionais, apenas a 5. inclui a [premissa] maior para além da conclusão, incluindo todas as restantes a menor.

A maior utilidade deste tipo de argumentos é a de obrigar aquele a quem se quer persuadir de alguma coisa a reconhecer, em primeiro lugar, a bondade de uma consequência, que ele pode aceitar sem por isso se comprometer à partida com alguma coisa, visto que ela lhe é proposta apenas condicionalmente e separada da verdade material do que ela contém, para o dizer desta maneira.

E, com isso, dispõe-se o interlocutor a receber mais facilmente a conclusão absoluta que dela se retira, seja pondo a antecedente para pôr a consequente, seja negando a consequente para negar a antecedente.

Assim, tendo-me uma pessoa confessado que “nenhuma matéria pensa”, eu concluiria “logo, se a alma dos animais [irracionais] pensa, então ela deve ser distinta da matéria”.

E como ele não me poderá negar esta conclusão condicional, eu poderei inferir dela uma ou outra destas duas consequências absolutas:

Ora, a alma dos animais [irracionais] pensa,

Logo, ela é distinta da matéria.

Ou bem pelo contrário:

Ora, a alma dos animais [irracionais] não é distinta da matéria,

Logo, ela não pensa.

Vemos por aqui que são necessárias 4 proposições de modo a que este tipo de argumentos fique completo e estabeleça alguma coisa de forma absoluta. E, todavia, não devemos colocá-los entre os silogismos a que chamamos compostos, visto que essas 4 proposições não contêm nada mais, no seu sentido, para além das três proposições de um silogismo comum.

Nenhuma matéria pensa;

Toda a alma do animal [irracional] é matéria;

Logo, nenhuma alma de animal [irracional] pensa.

CAPÍTULO XIV

Dos entimemas e das sentenças entimemáticas.

Já dissemos que o entimema⁶⁹ era um silogismo perfeito no espírito, mas imperfeito na expressão, porque nele se suprimia uma das proposições, por ser demasiado clara e demasiado conhecida e por ser facilmente suprida pelo espírito dos nossos interlocutores. Este modo de argumentar é tão comum nos discursos orais e nos escritos que, pelo contrário, até é raro que se expressem todas as proposições, visto que há sempre uma delas tão clara que pode ser suposta, e que a natureza do espírito humano prefere que se lhe deixe sempre qualquer coisa para suprir, em vez de querer que se pense que precisamos de ser instruídos acerca de tudo.

Desse modo, tal supressão adula a vaidade daqueles a quem falamos, deixando qualquer coisa à sua inteligência e, ao abreviar o discurso, torna-o mais forte e mais vivo. É certo, por exemplo, que, se deste verso da *Medeia* de Ovídio, que contém um entimema muito elegante,

⁶⁹ Sobre o entimema ver o que foi assinalado no cap. 1 desta III Parte, mas também Aristóteles, *Retórica*, *op. cit.*, Liv. II, caps. 21-25, Quintiliano, *De Institutione Oratoria*, Liv. V, caps. 10 e, particularmente, 14 e, ainda, Pedro Hispano, *Summulae logicae*, *op. cit.*, Tr. V «De enthymemate, exemplo, et quomodo reducantur ad syllogismum», pp. 142 e ss.

“*Servare potui, perdere an possim rogas?*”⁷⁰

“Eu pude conservar-te, poderei portanto perder-te?”

Tínhamos feito um argumento mais explícito desta maneira, “Aquele que pode guardar pode perder; ora, eu pude guardar-te; portanto, poderei perder-te”, toda a graça lhe seria retirada. E a razão deve-se simplesmente ao facto de, como uma das principais belezas de um discurso é ele estar cheio de sentidos e dar oportunidade ao espírito para elaborar um pensamento mais extenso do que a respectiva expressão, ser, pelo contrário, um dos seus maiores defeitos, o ser esvaziado de sentido e conter poucos pensamentos, o que se torna quase inevitável nos silogismos filosóficos. Pois, sendo o espírito mais rápido do que a língua e bastando uma das proposições para conceber duas, a expressão da segunda torna-se inútil, não contendo nenhum sentido novo. É o que torna esses tipos de argumentos tão raros na vida dos homens, já que, mesmo sem se reflectir nisso, nós afastamo-nos naturalmente daquilo que entedia e reduzimo-nos ao que é estritamente necessário para nos fazermos entender.

Os entimemas são, portanto, a maneira comum pela qual os homens exprimem os seus raciocínios, suprimindo a proposição que eles julgam dever ser facilmente suprida; e essa proposição tanto pode ser a maior como a menor, sendo por vezes a própria conclusão, ainda que nesse caso não se chame já propriamente entimema, na medida em que todo o argumento está contido de uma certa maneira nas duas primeiras proposições.

⁷⁰ «*Eu pude salvá-lo; tu perguntas se eu poderia perdê-lo?*» Trata-se do único verso conhecido da *Medeia*, obra perdida de Ovídio, graças ao retórico Quintiliano (35-100) que a cita na sua *De Institutione Oratoria*, Liv. VIII, cap. 5.

Acontece também por vezes que se encerrem as duas proposições do entimema numa só proposição, aquilo a que Aristóteles chama máxima entimemática, e em relação à qual ele relata o seguinte exemplo:

“*Αθάνατον ὀργην μὴ φύλαττε, θνητόζ ὢν.*”⁷¹

“Não guardes rancor imortal, sendo mortal.”

O argumento completo seria: *Aquele que é mortal não deve guardar um ódio imortal; Ora, vós sois mortal; Portanto, etc.* e o entimema perfeito seria: *Vós sois mortal; que o vosso ódio não seja pois imortal.*

⁷¹ Cf. Aristóteles, *Retórica*, *op. cit.*, Liv. II, cap. 21, 1394b.

CAPÍTULO XV

Dos silogismos compostos com mais de três proposições.

Já dissemos que os silogismos compostos com mais de três proposições se chamam em geral *sorites*⁷².

Podemos distinguir, entre eles, três tipos:

1. As gradações, acerca das quais não é necessário dizer mais para além do que foi dito no capítulo 1 desta terceira parte;
2. Os dilemas, que trataremos no capítulo seguinte;
3. Aqueles a que os gregos chamavam epiqueremas⁷³, que compreendem a prova, de qualquer uma das primeiras proposições ou de ambas. E será destes que falaremos agora neste capítulo.

⁷² Já se disse que o *sorites*, sobretudo neste sentido, é em geral um polissilogismo, com várias premissas acumuladas. Mas a expressão tem origem na palavra grega *σωρείτες* que deriva de *σωρός*, que significa ‘monte’ ou ‘pilha’, e, portanto o *σωρείτες λόγος* é um argumento relativo à questão do monte de areia, na qual se pergunta a partir de quantos grãos se deixa de ter um monte quando lhe começamos a retirar grãos. Trata-se de um problema que contemporaneamente se discute, em lógica e ontologia, a propósito da vagueza.

⁷³ Sobre as gradações, dilemas e epiqueremas, veja-se o que foi dito a propósito da sua referência no cap. 1 desta III Parte da *Lógica*, mas, relativamente, ao epiquerema, veja-se ainda Quintiliano, *De Institutione Oratoria*, Liv. V, cap. 14.

Tal como somos frequentemente obrigados a suprimir, no discurso, certas proposições demasiado claras, é muitas vezes igualmente necessário, quando se apresentam algumas mais duvidosas, acrescentar-lhes ao mesmo tempo provas para evitar a impaciência dos nossos interlocutores, que se melindram, às vezes, quando pretendemos persuadi-los com razões que lhes parecem falsas ou duvidosas. Pois, embora se remedeie em seguida, não deixa de ser, todavia, perigoso produzir, por pouco tempo que seja, aversão no espírito deles. E, portanto, mais vale que as provas se sigam imediatamente a essas proposições duvidosas, em vez de serem delas separadas. Esta separação produz, ainda, um outro incómodo bastante inconveniente, pois obriga a repetir depois a proposição que se quer provar. É por isso que, em vez do método da escolástica, onde se propõe o argumento completo para só depois provar a proposição que suscita dificuldades, aquele que seguimos nos discursos correntes é o de acrescentar às proposições duvidosas as provas que as justificam. Isso produz uma espécie de argumento composto por várias proposições, pois que à [premissa] maior se acrescentam as provas da maior, à menor, as provas da menor e depois conclui-se.

Podemos, então, reduzir toda a oração em defesa de Milão⁷⁴ a um argumento composto, onde a [premissa] maior diz que é permitido matar aquele que nos lança em-

⁷⁴ Trata-se do famoso discurso *Pro Milone* de Cícero em defesa do seu amigo Titus Annius Milo que fora acusado, em 52 a. C., do assassinio do político romano Clódio, Publius Clodius Pulcher (93 a. C.-52 a. C.). Milão era na altura candidato dos *optimates* para o consulado e Clódio, candidato a pretor pelos *populares*, mas a época, logo após a morte de Crasso, com César na Gália e a ordem pública assegurada apenas por Pompeu, era muito conturbada e os ânimos exaltados conduziam frequentemente a confrontos, nem sempre meramente verbais. Numa luta violenta na Via Appia, próximo de Bovillae, as facções defrontaram-se e os enviados de Milão terão ferido mortalmente Clódio.

boscadas. As provas desta maior retiram-se da lei natural, do direito das gentes e dos exemplos. A [premissa] menor diz que Clódio lançou emboscadas a Milão e as provas desta menor são o equipamento⁷⁵ de Clódio, o seu séquito, etc. A conclusão diz que, portanto, se tornou legítimo que Milão o assassinasse⁷⁶.

O pecado original provar-se-ia pelos sofrimentos das crianças, segundo o método dialéctico do seguinte modo.

As crianças só poderiam sofrer tais misérias devido a uma punição por um qualquer pecado que herdassem ao nascer. Ora, elas sofrem; logo, é por causa do pecado original. Em seguida, seria preciso provar as premissas, maior e menor. A maior, com este argumento disjuntivo: “O sofrimento das crianças só pode proceder de uma destas quatro causas: 1. De pecados anteriores cometidos noutra vida; 2. Da impotência de Deus que não teria o poder de as salvar; 3. Da injustiça de Deus que as submete a si próprio sem motivo; 4. Do pecado original”; “Ora, é ímpio

⁷⁵ No original francês, “*équipage*”, palavra que no francês moderno significa, normalmente, equipa ou tripulação, mas que no francês do século XVII, para além desse sentido que chegou até hoje, se referia, como indica a entrada «*Equippage*» do volume 1 do *Dictionnaire Universel* (1690) de Furetière, à «provisão de tudo o que é necessário para viajar ou para se manter honradamente, sejam valetes, cavalos, carroças, vestes, armas, etc. Este homem está bem equipado. Enviou toda a sua equipagem esperá-lo em tal lugar. As equipagens do exército são a bagagem dos oficiais. Equipagem de caça são os cavalos, cães, lacaios que servem para a caça.»

⁷⁶ Com efeito, boa parte da argumentação de Cícero foca-se na personalidade pífida de Clódio e na alegação de que tudo aconteceu devido a uma emboscada por ele concebida e que, portanto, Milão e os seus escravos teriam agido em legítima defesa. Apesar do muito elogiado discurso de Cícero, ele não conseguiu evitar que Milão fosse mesmo considerado culpado e condenado ao exílio em Massília (Marselha), todavia, menos por demérito do seu defensor do que por questões relacionadas com a conjuntura política de então.

dizer que ela procede das três primeiras causas”; “Logo, ela só pode proceder da quarta que é o pecado original”.

A menor, “que as crianças sofrem”, provar-se-ia pela enumeração dos seus sofrimentos.

Mas sem esforço vemos como Santo Agostinho propôs esta prova do pecado original com muito mais graça e força, articulando-a num argumento composto desta maneira:

«Considerai a quantidade e a grandeza dos males que se abatem sobre as crianças e como os primeiros anos da sua vida estão cheios de inanidades, de sofrimentos, de ilusões e de receios. Depois, quando são crescidas e mesmo quando começam a servir a Deus, o erro tenta-as, para as seduzir, o trabalho e a dor tenta-as, para as enfraquecer, a concupiscência tenta-as, para as excitar, a tristeza tenta-as, para as desencorajar, o orgulho tenta-as, para as enaltecer; mas quem poderia representar em poucas palavras tantas e tão diversas penas que agravam o jugo dos filhos de Adão? A evidência dos sofrimentos forçou os filósofos pagãos, que não conheciam nem acreditavam nada no pecado do nosso primeiro pai, a dizer que nascemos apenas para sofrer os castigos, que merecemos por certos crimes cometidos numa outra vida que não esta e que, por isso, as nossas almas foram ligadas a corpos corruptíveis, pelo mesmo género de suplício com que os tiranos da Toscana fizeram sofrer aqueles que amarraram ainda vivos aos corpos dos mortos. Mas esta opinião, que as almas foram ligadas aos corpos, por punição relativa a faltas anteriores de uma outra vida, foi rejeitada pelo apóstolo. Que resta, então, senão que a causa desses terríveis males seja, ou a injustiça, ou a impotência de Deus, ou a pena pelo primeiro pecado do homem?

Mas porque Deus não é, nem injusto, nem impotente, resta apenas aquilo que não quereis reconhecer, mas que é, no entanto, necessário que reconheçais mesmo contra a vossa vontade, ou seja, que esse jugo tão premente, que os filhos de Adão são obrigados a carregar, desde que os seus corpos saem do seio materno até ao dia em que são devolvidos ao seio da sua mãe comum, que é a terra, esse jugo, dizia, não existiria se eles não o tivessem merecido pelo crime que herdaram na sua origem.»⁷⁷

⁷⁷ Cf. Santo Agostinho, *Contra Iulianum haeresis Pelagianae defensorem libri sex*, Liv. IV, cap. xvi, § 83 in *Patrologia Latina* T. XLIV (Migne): «*Sed in iis quae meminisse iam non potes, parvulos intueri, quot et quanta mala patiantur, in quibus vanitatibus, cruciatibus, erroribus, terroribus crescant. Deinde iam grandes, etiam Deo servientes tentat error, ut decipiat; tentat labor aut dolor, ut frangat; tentat libido, ut accendat; tentat maeror, ut sternat; tentat typhus, ut extollat. Et quis explicet omnia festinanter, quibus gravatur iugum super filios Adam? Huius evidentia miseriae gentium philosophos nihil de peccato primi hominis sive scientes, sive credentes, compulsi dicere, ob aliqua scelera suscepta in vita superiore poenarum luendarum causa nos esse natos, et animos nostros corruptibilibus corporibus, eo supplicio quo Etrusci praedones captos affligere consueverant, tamquam vivos cum mortuis esse coniunctos. Apostolus autem amputat opinionem, qua creduntur singulae animae pro meritis ante actae vitae diversis corporibus inseri. Quid igitur restat, nisi ut causa istorum malorum sit aut iniquitas vel impotentia Dei, aut poena primi veterisque peccati? Sed quia nec iniustus, nec impotens est Deus; restat quod non vis, sed cogeris confiteri, quod grave iugum super filios Adam a die exitus de ventre matris eorum usque in diem sepulturae in matrem omnium non fuisse, nisi delicti originalis meritum praecessisset.*»

CAPÍTULO XVI

Dos dilemas.

Podemos definir o dilema como um raciocínio composto, no qual, depois de se ter dividido um todo em partes, se conclui afirmativa ou negativamente do todo aquilo que se concluiu de cada parte⁷⁸.

Digo “aquilo que se concluiu de cada parte” e não somente aquilo que dele se teria afirmado. Pois, apenas falamos propriamente de dilema quando aquilo que se diz de cada parte está sustentado na sua razão particular.

Por exemplo, tendo de provar que “não conseguimos ser felizes neste mundo”, podemos para isso recorrer a um dilema:

Apenas podemos viver neste mundo entregando-nos às suas paixões ou combatendo-as;

Se nos entregamos a elas, caímos num estado de infelicidade, pois nada há de mais vergonhoso e com isso não poderíamos ficar contentes;

⁷⁸ Contemporaneamente, entende-se um dilema como um silogismo disjuntivo em que a premissa maior é uma disjunção entre duas alternativas. Cada uma das proposições disjuntas (que compõem a maior) conduz a uma mesma conclusão, pelo que esta se impõe necessariamente, na medida em que a alternativa esgota todos os possíveis valores de verdade (verdadeiro ou falso). Contudo, o dilema só é formalmente válido em situações binárias, isto é, quando não haja uma terceira possibilidade.

Se as combatemos, caímos igualmente num estado de infelicidade, porque nada há de mais penoso do que essa guerra interior que estamos continuamente obrigados a fazer a nós próprios;

Logo, não pode nesta vida existir verdadeira felicidade.

Se quisermos provar que “os bispos que não trabalham para a salvação das almas que lhes forem consignadas são imperdoáveis perante Deus” também podemos recorrer a um dilema:

Ou eles são competentes para essa missão, ou não são competentes;

Se forem competentes, são imperdoáveis por nisso não se empenharem;

Se forem incompetentes, são imperdoáveis por terem aceite uma missão tão importante para a qual não tinham capacidade;

E, por conseguinte, seja de que maneira for, eles são imperdoáveis perante Deus se não trabalharem na salvação das almas que lhes são consignadas.

Mas podemos fazer algumas observações sobre este tipo de raciocínios.

A 1.^a é que nem sempre exprimimos todas as proposições que ali ocorrem. Pois, por exemplo, o dilema que acabámos de propor está encerrado nestas poucas palavras do sermão de São Carlos à entrada de um dos Concílios Provinciais: “*Si tanto muneri impares, cur tam ambitiosi; si pares, cur tam negligentes?*”⁷⁹

⁷⁹ «Se não estiverdes à altura de tão importante ofício, porque sois tão ambiciosos? Se estiverdes à sua altura, porque sois tão negligentes?», citação não exacta mas aproximada de «... si vos huic oneri impares esse sentiebatis, cur tam ambitiosi? Si pares, curi ta desides, ita negligentes?», em Carlos Borromeu, “Oratio habita in

Assim, há muitas coisas subentendidas neste famoso dilema através do qual um antigo filósofo⁸⁰ provava que não nos devíamos meter nos assuntos da república:

Se neles agimos bem, ofenderemos os homens; se neles agimos mal, ofenderemos os deuses; logo, não devemos neles meter-nos.

Do mesmo modo, estão subentendidas muitas coisas neste pelo qual um outro provava que não nos deveríamos casar:

*Se a mulher que desposamos é bela, ela causará ciúme; se ela é feia, causará desgosto; logo, não devemos casar-nos*⁸¹.

Pois, tanto num como no outro dilema, a proposição que deve conter a divisão está subentendida. E isso é, aliás,

provincial concílio II”, in *Acta ecclesiae mediolanensis, sive sancti Caroli Borromaei instructiones et decreta*, Paris: J. Bost, 1643, p. 7. Este dilema é o argumento final de uma série de questões colocadas pelo cardeal e arcebispo de Milão, Carlos Borromeu (1538-1584), aos padres num dos sínodos diocesanos que ele promoveu com vista a restabelecer alguma ordem e moralidade entre o clero.

⁸⁰ Segundo Clair & Girbal 1965, p. 404, Cícero considerava que esta opinião era comum a muitos antigos filósofos mas que Antístenes (445 a. C.-365 a. C.) teria sido aquele que primeiro a ensinou. Mas Descotes 2011, p. 418, associa este argumento a um exemplo de tópico [dos contrários] numa forma dilemática dado por Aristóteles na *Retórica*, *op. cit.*, Liv. II, cap. 23, 1399.^a, p. 223: «Outro tópico consiste, quando precisamos de aconselhar ou desaconselhar a propósito de duas coisas opostas, em utilizar, para ambas as coisas, o tópico anterior [tópico das consequências]. A diferença, contudo, consiste no seguinte: no primeiro, os termos contrapõem-se por mero acaso, no segundo, são termos contrários. Por exemplo, a sacerdotisa que não deixava o filho falar em público: “porque” – dizia ela – “se quiseres o que é justo, os homens odiar-te-ão; se quiseres o que é injusto, os deuses”. Nesse caso, é preferível falar em público, pois se falares com justiça, os deuses amar-te-ão, se com justiça, os homens».

⁸¹ Este dilema é normalmente atribuído a Bias de Priene (séc. VI a. C.), um dos Sete Sábios da Grécia. Veja-se, por exemplo, Diógenes Laércio que nas suas *Vidas e doutrinas dos filósofos ilustres*, Liv. IV, cap. 7, § 48, lho atribui.

bastante comum, visto que se subentende facilmente, estando suficientemente denotada pelas proposições particulares onde se trata de cada parte.

E, além disso, de modo a que a conclusão seja abarcada pelas premissas, é preciso subentender algo geral que se possa aplicar a tudo, tal como no primeiro caso:

Se agimos bem, ofenderemos os homens, o que é indesejável;

Se agimos mal, ofenderemos os deuses, o que também é indesejável;

Logo, é indesejável, de todas as maneiras, metermo-nos nos assuntos da república.

Esta consideração é muito importante para podermos julgar convenientemente a força de um dilema. Pois, o que faz, por exemplo, com que este dilema não seja concludente é o facto de não ser indesejável ofender os homens sempre que seja impossível evitá-lo para não ofender a Deus.

A 2.^a observação é que um dilema pode ser falacioso principalmente devido a dois defeitos. Um ocorre quando a disjuntiva sobre a qual ele está fundado é defeituosa, não compreendendo todos os membros do todo que ela divide.

Assim, o dilema que visa persuadir-nos de que não devemos casar também não é concludente, visto que pode haver mulheres que não sejam tão belas ao ponto de gerar ciúme, ou tão feias ao ponto de gerar desgosto.

É também por esta razão que é bem falso um dilema como aquele de que se serviram antigos filósofos para não temer a morte⁸². “Ou bem que a nossa alma”, dizem eles, “perece com o corpo e assim, não tendo já sensações, não seremos capazes de sofrer; ou bem que a alma sobrevive ao

⁸² Cf. Cícero, *Tusculana disputationes*, Liv. I, xi, § 25.

corpo e assim ela será mais feliz do que era com o corpo; logo, nada há a temer na morte”. Pois, como Montaigne bem fez notar, seria uma grande cegueira não ver que podemos conceber ainda um terceiro estado entre aqueles dois, em que a alma, permanecendo junto do corpo, se encontre num estado de tormento e de miséria, o que dá motivos justos para ficar apreensivo com a morte, temendo cair naquele estado⁸³.

O outro defeito que impede que os dilemas sejam concludentes verifica-se quando as conclusões particulares de cada parte não são necessárias. Assim, não é necessário que uma bela mulher cause ciúme, dado que pode ser tão bem comportada e virtuosa que não haverá motivo para desconfiar da sua fidelidade.

Também não é necessário que, sendo feia, ela cause desgosto ao seu marido, visto que pode ter outras qualidades espirituais e de virtude tão vantajosas que não deixará portanto de lhe agradar.

⁸³ O argumento é discutido por Montaigne, nos *Essais*, *op. cit.*, II, cap. XII «Apologia de Raimundo Sabunde», p. 321: «Os filósofos, parece-me, mal tocaram ainda nesta corda. Não mais do que uma outra da mesma importância. Eles têm sempre na boca esse dilema que serve para consolar a nossa mortal condição: Ou a alma é mortal ou imortal; se for mortal, ela não penará; se for imortal, ela partirá regenerando-se. Mas eles nunca tocam no outro ramo: E se ela for piorando? E deixam, então, aos poetas as ameaças das penas futuras. Mas, deste modo, eles entregam-se a um belo jogo. Pois são duas omissões que se me apresentam, com frequência, nos discursos deles. Volto agora à primeira. Esta alma perde o gosto do soberano bem dos estóicos, tão constante e tão firme. É preciso que a nossa bela sabedoria se deixe levar a esse lugar e aí abandone as armas. De resto, eles também consideram, pela vaidade da razão humana, que a mistura e associação de duas peças tão diferentes, como é o mortal e o imortal, é inimaginável». Cf., ainda, num sentido que parece ressoar esta reflexão de Montaigne, o fragmento 388, nas *Pensées* em Pascal, *Œuvres Complètes*, *op. cit.*, Tomo II, p. 674: «Falsidade dos filósofos que não discutiam a imortalidade da alma. Falsidade do seu dilema, em Montaigne.»

A 3.^a observação alerta para que aquele que se serve de um dilema tome atenção para que não o possam voltar contra o próprio autor do dilema. Desse modo, Aristóteles testemunhou que se voltou contra o filósofo que desaconselhava a ingerência nos negócios públicos o dilema que ele próprio usou para provar essa ideia⁸⁴. Pois, disseram-lhe:

Se aí [na república] governamos segundo as regras corrompidas dos homens, contentaremos os homens;

Se defendermos a verdadeira justiça, contentaremos os deuses;

Logo, devemos meter-nos nos assuntos da república.

Todavia, esta reversão não é muito razoável, pois não é vantajoso contentar os homens se isso implicar ofender a Deus.

⁸⁴ Os autores têm certamente em mente o exemplo que Aristóteles deu na *Retórica*, II, 23, 1399a, mas em vez da “sacerdotisa” atribuem o tópico a um filósofo.

CAPÍTULO XVII

Dos lugares⁸⁵, ou do método para encontrar argumentos.

Como este método é de pouca utilidade.

Aquilo a que os retóricos e os lógicos chamam lugares, *loci argumentorum*, é uma série de determinados padrões gerais, aos quais podemos referir todas as provas de que nos servimos nos mais diversos assuntos. E a parte da lógica⁸⁶ a que eles chamam *invenção* não é outra coisa senão aquilo que normalmente se ensina acerca desses lugares.

Ramus entra em polémica com Aristóteles e com os filósofos escolásticos sobre este assunto porque eles tratam dos lugares depois de terem dado as regras dos argumentos, enquanto ele defende, pelo contrário, que é preciso explicar os lugares e tudo o que respeita à invenção antes de tratar das regras dos argumentos.

⁸⁵ Os autores da *Lógica* usam no original a palavra “*lieux*” que em francês traduz os latinos “*loci*” e que são os correspondentes dos *τόποι* gregos a que Aristóteles e outros antigos se referiram. Decidi traduzir por “lugares”, ainda que fosse legítimo usar a expressão técnica de “tópicos”, de modo a respeitar a tendência assumidamente vernacular da obra dos Senhores de Port-Royal.

⁸⁶ Aqui a palavra lógica tem o sentido da medieval dialéctica e até da retórica clássica, pois a *inventio* é precisamente uma das principais tarefas do orador que consiste em encontrar os argumentos e tópicos adequados àquilo que está em questão. Sobre os *loci* ou *τόποι*, ver o Livro II da *Retórica* e a generalidade dos *Tópicos* de Aristóteles, mas também o Livro V do *De Institutione Oratoria* de Quintiliano e, finalmente, *La Rhétorique ou l'Art de Parler*, Liv. V, caps. III-V do Père Lamy.

A razão de Ramus é a de que devemos ter já encontrado a matéria antes de pensar na sua disposição. Ora, a explicação dos lugares ensina a encontrar essa matéria, enquanto as regras dos argumentos só podem ensinar a sua disposição⁸⁷.

Mas esta razão é muito fraca, porque embora seja necessário que a matéria seja encontrada antes de a dispor, não é, todavia, necessário aprender a descobrir essa matéria antes de ter aprendido a dispô-la. Com efeito, para aprender a dispor a matéria, basta ter certas matérias gerais para servir como exemplos. Ora, o espírito e o senso comum fornecem-nas sempre de modo suficiente, sem que haja necessidade de as ir buscar a outra arte ou a qualquer outro método. É por isso verdade que é preciso ter uma matéria para nela aplicar as regras dos argumentos, mas é falso que seja necessário encontrar essa matéria pelo método dos lugares.

Poderia dizer-se, pelo contrário, que como se pretende ensinar nos lugares a arte de encontrar argumentos e silogismos, é necessário saber de antemão o que seja um argumento e um silogismo. Mas talvez se pudesse igualmente responder que só a natureza nos fornece um conhecimento geral do que seja o raciocínio, o que basta para compreender aquilo que dele se diz ao falar-se dos lugares.

É por isso assaz inútil tentar saber qual a melhor ordem para tratar dos lugares, pois que é algo relativamente indiferente. Porém, teria provavelmente maior utilidade examinar se não seria mais adequado simplesmente não tratar deles de todo.

⁸⁷ Cf. Petrus Ramus, *Dialectique*, *op. cit.*, p. 4, que faz a distinção clássica da dialéctica em invenção e disposição.

Sabemos que os antigos fizeram deste método um grande mistério, e que Cícero chega mesmo a preferi-lo a toda a dialéctica, tal como ela era ensinada pelos estóicos, porque estes não falavam de todo dos lugares. “Abandonemos”, diz ele, “toda essa ciência, a qual nada nos diz sobre a arte de descobrir argumentos, e que discorre em demasia sobre como podemos julgá-los”. “*Istam artem totam relinquamus, quæ in excogitandis argumentis muta nimium est, in judicandis nimium loquax.*”⁸⁸ Quintiliano e todos os outros retóricos, Aristóteles e todos os filósofos, falam igualmente nesse sentido; de modo que faríamos mal se não os seguissemos nessa opinião, isso, se a experiência geral não nos parecesse inteiramente contrária.

Poderemos tomar como testemunhas quase todas as pessoas que passaram pelo curso normal dos estudos, e que aprenderam esse método artificial de encontrar provas, que se aprende nos colégios. Haverá uma só entre elas que possa dizer verdadeiramente que, quando obrigada a tratar de qualquer assunto, tenha feito alguma reflexão sobre esses lugares, e aí tenha procurado as razões que lhe eram necessárias? Consulte-se quantos advogados e pregadores haja no mundo, quantas pessoas falam e escrevem, e que têm sempre matéria bastante, custa-me a crer que possamos encontrar alguém que alguma vez tenha pensado em fazer um argumento *a causa, ab effectu, ab adjunctis*, para provar aquilo acerca do qual desejaria persuadir⁸⁹.

⁸⁸ «Abandonemos toda esta arte que tem muito pouco a dizer no que respeita à argumentação atenta e demasiado para dizer no que respeita a fazer juízos» citação aproximada de Cícero, *De Oratore*, 1, II, 38, 160.

⁸⁹ Cf. Cícero, *Topica*, § 18, onde explica o argumento *ab adjunctis* [segundo circunstâncias adjacentes] do seguinte modo: «Se uma mulher fez um testamento, sem nunca ter visto o seu estatuto jurídico diminuído [sem nunca ter sofrido capitis deminutio], então não se segue que o decreto do pretor conceda a posse da herança de acordo com essa peça [porque normalmente uma mulher não teria o direito de testar]. De outro modo, a consideração das circunstâncias adjacentes levaria a decidir

Contudo, e embora Quintiliano mostre alguma estima por esta arte, é preciso reconhecer pelo menos que não há necessidade, sempre que tratamos de uma matéria, de ir bater à porta de todos esses lugares para deles retirar argumentos e provas. “*Illud quoque*”, diz ele, “*studiosi eloquentiae cogitent, non esse cum proposita fuerit materia dicendi scrutanda singula e velut ostiatim pulsanda, ut sciant an ad id probandum quod intendimus, forte respondeant*”⁹⁰.

É verdade que todos os argumentos que fazemos sobre cada assunto se podem reportar a esses padrões e a esses termos gerais a que chamamos lugares, mas não é de modo nenhum por esse método que os descobrimos. A natureza, a consideração atenta do assunto, o conhecimento das diversas verdades é o que permite produzi-los, e depois a arte reporta-os a esses gêneros. De maneira que poderemos dizer verdadeiramente dos lugares aquilo que Santo Agostinho diz em geral dos preceitos da retórica. “Percebemos”, diz ele, “que as regras da eloquência são observadas nos discursos das pessoas eloquentes, ainda que eles não pensem nisso enquanto os produzem, quer eles as saibam, quer as ignorem. Eles praticam essas regras porque são eloquentes, mas não se servem delas para se tornarem elo-

que, para os testamentos dos escravos, dos exilados e das crianças infantis, a concessão da herança deveria ser possível nos termos de um tal decreto». Para uma tradução diferente de *ab adiunctis* como “a partir de concomitantes”, ver *Cicero’s Topica*, Edited with an Introduction, translation, and commentary by Tobias Reinhardt, Oxford Classical Monographs, Oxford: OUP, 2003, pp. 123 e 229 e ss., para o comentário.

⁹⁰ «Eu também tenho estudantes de oratória que consideram que todas as formas de argumento que acabei de expor não podem ser encontradas em todos os casos, e que, quando o assunto sobre o qual temos de falar é proposto, não é preciso considerar cada tipo de argumento em separado e ir bater à porta de cada um deles com o propósito de descobrir se eles têm alguma hipótese de servir para provar a nossa tese, excepto quando estamos numa posição de meros aprendizes sem qualquer conhecimento da prática.» In Quintiliano, *De Institutio Oratoria*, Liv. V, 10 (*in fine*).

quentes”. “*Implent quippe illa quia sunt eloquentes, non adhibent ut sint eloquentes*”⁹¹.

Caminhamos naturalmente, como este mesmo padre da igreja o nota num outro lugar, e ao caminhar fazemos certos movimentos regulados do corpo. Mas não serviria de nada para aprender a caminhar, dizer, por exemplo, que é preciso enviar espíritos⁹² para certos nervos, estimular certos músculos, fazer certos movimentos nas articulações, colocar um pé à frente do outro, e segurar-se num deles enquanto o outro avança. Podemos muito bem formar regras, observando aquilo que a natureza nos obriga a fazer, mas nunca produzimos estas acções por intermédio dessas regras. Assim, tratamos todos esses lugares nos discursos mais comuns, e nada saberíamos dizer que não se reportasse a eles. Porém, não é por fazermos uma reflexão expressa que produzimos tais pensamentos, servindo essa reflexão apenas para abrandar o calor do espírito e para impedir de encontrar as razões vivas e naturais que são os verdadeiros ornamentos de toda a espécie de discurso.

Virgílio, no Livro 9.º da *Eneida*, depois de ter apresentado Euríalo, surpreso e rodeado pelos seus inimigos, que estavam perto de vingar nele a morte dos seus companheiros, que Niso, amigo de Euríalo, havia assassinado, põe estas palavras cheias de movimento e de paixão na boca de Niso.

⁹¹ Cf. Santo Agostinho, *De Doctrina Christiana*, Liv. IV, *Patrologia Latina*, T. XXXIV (Migne), p. 91.

⁹² Arnauld e Nicole referem-se à hipótese dos ‘espíritos animais’ da fisiologia de René Descartes. Ver, por exemplo, em *Les Passions de l’Âme*, 1.ª parte, art. VII e VIII, in AT XI, 332-3: «*Enfin on sçait que tous ces mouvemens des muscles, comme aussi tous les sens, dépendent des nerfs, qui sont comme de petits filets, ou comme de petits tuyaux qui viennent tous du cerveau, & contiennent, ainsy que luy, un certain air ou vent tres-subtil, qu’on nomme les esprits animaux.*»

*Me me adsum, qui feci, in me convertite ferrum,
O Rutuli! Mea fraus omnis; nihil iste nec ausus,
Nec potuit. Cælum hoc et sidera conscia testor.
Tantum infelicem nimium dilexit amicum*⁹³.

É um argumento, diz Ramus, *a causa eficiente* [pela causa eficiente]; mas poderíamos muito bem jurar com segurança que Virgílio nunca pensou, quando escreveu estes versos, no *lugar* da causa eficiente. Ele nunca os teria feito, se tivesse parado para procurar esse pensamento. E seria necessário até que, para produzir versos tão nobres e tão animados, ele tivesse não só esquecido essas regras, se alguma vez as tivesse sabido, como também, num certo sentido, se tivesse esquecido de si mesmo para assumir a paixão que representava.

Na verdade, o pouco uso que as pessoas fizeram desse método dos lugares, depois de, há tanto tempo, ter sido descoberto e ensinado nas escolas, é um sinal evidente de que ele não tem grande utilidade. Mas, ainda que nos tivéssemos aplicado a retirar todos os resultados que dele se podem retirar, não vemos de que modo poderíamos chegar, através dele, a alguma coisa que fosse verdadeiramente útil e estimável. Pois tudo o que podemos exigir deste método é encontrar sobre cada assunto alguns pensamentos gerais, comuns e afastados, tal como os lulistas podem encontrar por intermédio das suas tabelas. Ora, tal abundância está

⁹³ «Eu, eu – eis-me aqui, aquele que praticou esse acto – espetai em mim esse ferro, / Ó Rútilos! A culpa é toda minha; ele nunca ousaria / nem poderia fazê-lo; este céu e todas as estrelas são disso testemunha. / O seu único mal foi ter amado demasiado este dilecto amigo.» *In Virgílio, Eneida*, Liv. IX, v 427-430. Petrus Ramus cita, efectivamente, esta passagem como exemplo de tópico *a causa eficiente* em *Institutionum dialecticarum libri tres*, op. cit., p. 34.

não só longe de ser útil, como nada há de mais prejudicial para o nosso juízo.

Nada abafa mais as boas sementes do que a abundância de ervas daninhas; nada torna o espírito mais estéril em pensamentos justos e sólidos do que essa má fertilidade de pensamentos comuns. O espírito habitua-se a essa facilidade e não faz mais nenhum esforço para encontrar as razões próprias, particulares e naturais, que apenas se descobrem numa consideração atenta do assunto em questão.

Deveríamos considerar que essa abundância, que é procurada por meio desses lugares, é apenas uma vantagem muito pequena. Não é aquilo que faz falta à maior parte das pessoas. Pecamos muito mais por excesso do que por defeito, e os discursos que se fazem têm por vezes matéria a mais. Assim, para formar os homens numa eloquência fundamentada e sólida, seria bem mais útil ensinar-lhes a calarem-se do que a falar, ou seja, a suprimir e a recortar os pensamentos baixos, comuns e falsos, do que a produzir, como muitas vezes fazem, uma pilha confusa de raciocínios bons e maus, com os quais se enchem os livros e os discursos falados.

E como o uso dos lugares quase não serve senão para encontrar esse tipo de pensamentos, podemos dizer que, embora seja bom conhecer o que se diz sobre eles, já que tantas pessoas célebres deles falaram, ao ponto de se ter tornado numa espécie de necessidade não ignorar uma coisa tão comum, mais importante ainda é ficar persuadido de que nada há de mais ridículo do que empregá-los para falar sobre qualquer assunto, como os lulistas fazem por meio dos seus atributos gerais, que são uma espécie de lugares, e que essa funesta facilidade em falar sobre tudo, e de encontrar uma razão para tudo, capacidade que envaidece certas

peçoas, é uma tão má característica do espírito que é muito pior do que a estupidez.

Eis por que toda a vantagem que se pode tirar dos lugares se reduz, quando muito, a ter deles um entendimento geral que sirva talvez um pouco para, sem pensar muito nisso, considerar a matéria de que se trata sob mais aspectos e mais partes.

CAPÍTULO XVIII

*Divisão dos lugares em lugares de gramática,
de lógica e de metafísica.*

Aqueles que trataram dos lugares dividiram-nos de maneira diferente. Aquela que foi seguida por Cícero nos seus livros sobre a invenção, e no 2.º livro do *Orador*, e por Quintiliano, no 5.º livro das suas *Instituições*, é menos metódica⁹⁴. Mas é também mais apropriada para o uso nos discursos em tribunal, ao qual eles a referem particularmente bem. A de Ramus está demasiado enredada em subdivisões.

Eis uma que parece bastante cómoda de um filósofo alemão muito ponderado e muito sólido, chamado Clauberg, cuja *Lógica*⁹⁵ me caiu nas mãos quando já tínhamos começado a imprimir esta nossa.

Os lugares são retirados, ou da gramática, ou da lógica, ou da metafísica.

⁹⁴ Cf. Cícero, *De Inventione*, Liv. II, *De Oratore*, Liv. II e Quintiliano, *De Institutione Oratoria*, Liv. V.

⁹⁵ Arnauld refere-se à *Logica vetus et nova*, do filósofo cartesiano Johann Clauberg, que faz a divisão dos *loci* desta mesma maneira. Cf. Clauberg, *Logica vetus et nova*, *op. cit.*, Parte II, cap. xvii, pp. 241 e ss.

*Lugares da Gramática*⁹⁶

Os lugares da gramática são a etimologia e as palavras derivadas da mesma raiz, às quais se chama, em latim, *conjugata* e, em grego, *παρόνομα*⁹⁷.

Argumenta-se pela etimologia quando se diz, por exemplo, que muitas pessoas mundanas não se divertem, propriamente falando, nunca, porque divertir-se é desaplicar-se das ocupações sérias, e que elas nunca se ocupam seriamente⁹⁸.

As palavras derivadas da mesma raiz servem também para encontrar pensamentos.

Homo sum, humani nil a me alienum puto.

*Mortali urgemur ab hoste, mortales*⁹⁹.

Quid tam dignum misericordia quam miser? Quid tam indignum misericordia quam superbus miser? “Que há de mais digno

⁹⁶ Cf. Clauberg, *Logica vetus et nova, op. cit.*, Parte II, cap. xvii, p. 243.

⁹⁷ Segundo Clair & Girbal 1965, p. 405, Cícero e Petrus Ramus empregariam, a propósito destes lugares gramaticais, relativos à etimologia, o termo *notatio*, que designaria, provavelmente, a significação etimológica de uma palavra, para agrupar as diferentes palavras segundo essa sua raiz.

⁹⁸ Este exemplo é inspirado pelos fragmentos de Pascal sobre o “divertimento”, por exemplo, nos fr. 123, 124, 126-9 das *Pensées*. Cf. Pascal, *Œuvres Complètes*, II, *op. cit.*, pp. 582-588.

⁹⁹ A primeira máxima, «*Eu sou homem, [e] nada do que é humano me é estranho*», corresponde a um verso de Terêncio no poema “*Heautontimoroumenos*”, citado por Santo Agostinho no Liv. V, cap. xvi do *Contra Julianum haeresis Pelagianae defensorem libri sex*, Migne, T. XLIV, p. 782. A segunda frase, «*Somos mortais, [e] do mortal inimigo fugimos*» é retirada, de modo não exacto, do Livro X da *Eneida* de Virgílio, vv. 375-6, onde se escreve «*Nu-mina nulla premunt, mortali urgemur ab hoste / Mortales, totidem nobis animaque manusque* [O nosso inimigo não é um deus, mas um mortal pressionando mortais; tanto quanto eles, também nós temos corações e braços]». Cf. Clair & Girbal, 1965, p. 405, e Descotes 2011, p. 427.

de misericórdia do que um miserável? E que há de mais indigno de misericórdia do que um miserável orgulhoso¹⁰⁰?”

Lugares da Lógica

Os lugares da lógica são os termos universais, género, espécie, diferença, próprio e acidente, a definição e a divisão; e como todos estes pontos foram já explicados anteriormente¹⁰¹, não há necessidade de aqui voltar a tratá-los.

Importa apenas fazer notar que normalmente se juntam a esses lugares certas máximas comuns que é bom conhecer, não porque elas sejam muito úteis, mas porque são correntes. Já tratámos de algumas sob outros termos, mas é bom conhecê-las pelos seus termos usuais¹⁰².

1. O que se afirma ou nega do género afirma-se ou nega-se da espécie. *O que convém a todos os homens, convém [também] aos grandes. Mas eles não podem aspirar às vantagens que ficam acima dos homens.*

2. Destruindo o género destrói-se também a espécie. *Aquele que não julga de todo não pode julgar mal; aquele que não fala de todo também não pode falar indiscretamente.*

3. Destruindo todas as espécies destrói-se também o género. *As formas a que chamamos substanciais (excepto a alma racional) não são nem corpo nem espírito; logo de modo nenhum são substâncias.*

¹⁰⁰ Cf. Santo Agostinho, *De libero arbitrio*, Liv. III, cap. 10, n. 29.

¹⁰¹ Na Primeira Parte, dedicada à lógica das ideias (ou dos termos), os autores da *Lógica* haviam já tratado das ideias ou termos universais, géneros, espécies, diferenças, próprios e acidentes. Cf. cap. VII da 1.^a parte.

¹⁰² Os seis pontos seguintes são mencionados em Clauberg, *Logica vetus et nova, op. cit.*, Liv. II, cap. XVII, §§ 129 e 130, pp. 244-5, em geral com exemplos diferentes.

4. Se podemos afirmar ou negar de alguma coisa a diferença total, podemos também dela afirmar ou negar a espécie. *A extensão não convém ao pensamento; logo, ela não é matéria.*

5. Se podemos afirmar ou negar de alguma coisa a propriedade, podemos dela afirmar ou negar a espécie. *Senão impossível imaginar-se a metade de um pensamento, tal como o é imaginar um pensamento redondo ou quadrado, é impossível que se trate de um corpo.*

6. Afirmamos ou negamos o definido daquilo sobre o qual afirmamos ou negamos a definição. *Há poucas pessoas justas porque há poucas que tenham a firme e constante vontade de dar a cada um aquilo que lhe pertence.*

Lugares da Metafísica

Os lugares da metafísica são certos termos gerais que convêm a todos os seres, aos quais nós referimos vários argumentos, como as causas, os efeitos, o todo, as partes e os termos opostos. Aquilo que há de mais útil é conhecer algumas divisões gerais, e principalmente das causas¹⁰³.

As definições que normalmente se dão na Escola às causas em geral, dizendo que “uma causa é o que produz um efeito”, ou “aquilo pelo qual uma coisa é”, são tão pouco claras, e é tão difícil ver como é que elas convêm a todos os géneros de causa que teria sido melhor deixar essa palavra

¹⁰³ Cf., neste sentido, Pedro Hispano, *Summulae logicae*, *op. cit.*, Tr. V «De causa et ejus divisione in quatuor genera [os quatro géneros da causalidade aristotélica]», pp. 158 e ss., e, em particular, o primeiro livro da *Dialectique*, *op. cit.*, de Petrus Ramus, que começa com uma apresentação dos diversos tipos de causa. Porque a noção aristotélica de causa é, inevitavelmente, evocada a este propósito, ler *Metaphysica*, Liv. Δ, 1013a e ss.

entre aquelas que nunca se definem, dado que a ideia que dela temos é tão clara como as definições que se lhe dão.

Mas a divisão das causas em 4 espécies, que são a causa final, eficiente, material e formal é tão célebre que é necessário conhecê-la.

Chamamos CAUSA FINAL ao fim para o qual uma coisa é¹⁰⁴.

Há fins *principais*, que são aqueles que tomamos normalmente em consideração, e fins *acessórios*, que apenas consideramos em segundo lugar.

Aquilo que pretendemos fazer ou obter é chamado de *finis cuius gratia*. Assim, a saúde é o fim da medicina, porque esta visa atingi-la.

Aquele para quem trabalhamos é chamado o *finis cui*, o homem é deste modo o fim da medicina, porque é para ele que ela deseja encontrar a cura¹⁰⁵.

Nada há de mais corrente do que retirar argumentos do fim, seja para mostrar que uma coisa é imperfeita, como quando dizemos que um discurso é mal feito, sempre que ele não é adequado para persuadir, seja para fazer ver que é verosímil que um homem tenha feito ou fará uma qualquer acção, porque é conforme ao fim que ele está acostumado a propor-se. E daí vem esse célebre dito de um juiz romano que dizia ser necessário examinar, antes de mais, *cui bono*, ou seja, qual o interesse que um homem teria em fazer certa coisa, porque os homens agem normalmente segundo o seu interesse, ou para mostrar, pelo contrário, que não se

¹⁰⁴ Cf. Petrus Ramus, *Dialectique*, *op. cit.*, p. 6.

¹⁰⁵ Cf. Clauberger, *Logica vetus et nova*, *op. cit.*, Liv. I, cap. VI «Communissima rerum attributa sunt essentia, perfectio, unitas, relatio causa efficientis et finis, distinctio, oppositio, ordo, etc.», § 69, p. 75, que recorre ao mesmo exemplo.

deve suspeitar que um homem tenha praticado uma acção, porque esta teria sido contrária ao seu fim¹⁰⁶.

Há ainda muitas outras maneiras de raciocinar pelo fim, que o bom senso descobrirá melhor do que todos os preceitos; o que pode igualmente dizer-se para os outros lugares.

A CAUSA EFICIENTE é aquela que produz uma outra coisa¹⁰⁷. Retiram-se dela argumentos ao mostrar-se que um efeito não o é, porque ele não teve uma causa suficiente, ou que ele o é ou será, mostrando-se que todas as suas causas existem. Se estas causas são necessárias, o argumento é necessário; se elas são livres e contingentes, ele é apenas provável.

Há diversas espécies de causa eficiente, em relação às quais é útil saber os nomes.

Ao criar Adão, Deus foi a sua causa *total*, porque nada concorreu com ele. Mas o pai e a mãe são cada um deles apenas causas *parciais* dos seus filhos, porque precisam um do outro¹⁰⁸.

O sol é uma causa *própria* da luz, mas é apenas causa *acidental* da morte de um homem que morreu devido ao calor, na medida em que ele estava já mal disposto.

¹⁰⁶ O famoso juiz romano seria, talvez, Lucius Cassius Longinus Ravilla (século II a. C.) a quem Cícero se refere em *Pro Roscio amerino*, XXX: «*L. Cassius ille quem populus Romanus verissimum et sapientissimum judicem putabat identidem in causis quaerere solebat cui bono fuisset*».

¹⁰⁷ Cf. Pedro Hispano, *Summulae logicales*, *op. cit.*, Tr. V, p. 159, mas também Petrus Ramus, *Dialectique*, *op. cit.*, Liv. I, p. 9.

¹⁰⁸ Cf. Clauberg, *Logica vetus et nova*, *op. cit.*, Liv. I, cap. VI, § 52, p. 72, que usa o mesmo exemplo. Aliás, alguns dos exemplos seguintes, encontram-se nesse mesmo capítulo VI, §§ 53-58, 61-62 e 64.

O pai é causa *próxima* do seu filho.

O antepassado é dele apenas causa *afastada*.

A mãe é uma causa *produtora*.

A ama é apenas uma causa *conservadora*.

O pai é uma causa *unívoca* em relação aos seus filhos, porque eles são semelhantes a ele por natureza.

Deus é apenas uma causa *equivoca* em relação às suas criaturas porque elas não têm a natureza de Deus.

Um artesão é a causa *principal* da sua obra, os seus instrumentos são apenas a sua causa *instrumental*.

O ar que entra nos órgãos é uma causa *universal* da harmonia dos órgãos.

A disposição particular de cada tubo e aquele que toca o órgão são as causas *particulares* que determinam a universal.

O sol é uma causa *natural*.

O homem, uma causa *intelectual* em relação àquilo que faz quando recorre ao seu juízo.

O fogo que queima a lenha é uma causa *necessária*.

Um homem que caminha é uma causa *livre*.

O sol que ilumina um quarto é a causa *própria* da sua claridade, a abertura da janela é apenas uma causa ou condição, sem a qual o efeito não se produziria, *conditio sine qua non*.

O fogo consumindo uma casa é a causa *física* do incêndio; o homem que lhe deitou o fogo é a sua causa *moral*.

Referimos ainda à causa eficiente a causa *exemplar*, que é o modelo visado quando se faz uma obra; como o desenho de um edifício pelo qual um arquitecto se guia. Ou, geralmente, aquilo que é causa do ser objectivo da nossa ideia, ou de qualquer outra imagem que seja, tal como o rei Luís XIV é a causa exemplar do seu retrato.

A CAUSA MATERIAL é aquilo com o qual as coisas são formadas, como o ouro é a matéria de um vaso de ouro; o que convém ou não convém à matéria convém ou não convém às coisas que por ela são compostas¹⁰⁹.

A FORMA é aquilo que torna uma coisa tal como ela é, e a distingue das outras, seja porque é um ser realmente distinto da matéria, segundo a opinião da escolástica, seja porque se trata somente da disposição das suas partes¹¹⁰. É pelo conhecimento dessa forma que devemos explicar as propriedades respectivas.

Há tantos efeitos diferentes quantas as causas, sendo estas palavras recíprocas. O modo corrente de, a partir daí, tirar argumentos é mostrar que, se o efeito é, a causa é também, nada podendo ser sem causa. Prova-se igualmente que uma causa é boa ou má quando os seus efeitos são bons ou maus. O que nem sempre acontece com as causas por acidente.

Falámos já suficientemente do todo e das partes no capítulo sobre a divisão e, por isso, não é necessário acrescentar nada aqui.

¹⁰⁹ Cf. Petrus Ramus, *Dialectique*, op. cit., Liv. I, p. 18 : «A matéria é a causa da qual uma coisa é feita : assim, no segundo [livro] das Metamorfoses de Ovídio, a casa do sol é composta de ouro, carbúnculo, marfim e prata.»

¹¹⁰ Cf. Petrus Ramus, *Institutionum dialecticarum libri tres*, op. cit., pp. 18-19. A noção de Arnauld denuncia, no entanto, um ponto de vista mecanístico ao assimilar a forma ao 'arranjo' ou disposição das partes de uma coisa.

Há quatro espécies de termos opostos:

Os relativos, como pai e filho, Senhor e servo.

Os contrários, como frio e quente, são e doente¹¹¹.

Os privativos, como a vida e a morte, a visão e a cegueira, a audição e a surdez, a ciência e a ignorância¹¹².

Os contraditórios, que consistem num termo e na simples negação desse termo, ver e não ver¹¹³. A diferença que há entre estas duas espécies de opostos é que os termos privativos encerram a negação de uma forma num sujeito que dela é capaz, enquanto os negativos não indicam de modo nenhum essa capacidade. Daí que nunca digamos que uma pedra é cega e morta, porque ela não é capaz, nem de visão, nem de vida.

Como estes termos são opostos, servimo-nos de um para negar o outro. Os termos contraditórios têm essa característica própria que consiste em, ao eliminar um, se estabelece o outro.

Há muitas espécies de comparações¹¹⁴. Pois compararam-se as coisas iguais e as desiguais, ou as semelhantes e as dissemelhantes. Prova-se que aquilo que convém ou não convém a uma coisa igual ou semelhante convém ou não convém a uma outra coisa, à qual ela é igual ou semelhante.

¹¹¹ Petrus Ramus, no *Institutionum dialecticarum libri tres*, distingue entre os *dissentanea*, os *contraria* e os *repugnantia*; e subdivide os *contraria* em quatro espécies: *adversa*, *privantia*, *relata* e *contradicentia*. Cf. Descotes 2011, p. 433.

¹¹² Cf. Aristóteles, *Categorias*, cap. x, 12a26 e ss., mas também Cícero, *Topica*, § 48.

¹¹³ Cf. Aristóteles, *De interpretatione*, cap. vii, 17b16 e ss., e, de novo, Cícero, *Topica*, § 49.

¹¹⁴ Sobre as comparações, cf. Aristóteles, *Retórica*, Liv. II, cap. 23, mas também os *Tópicos*, Liv. II, cap. 10, 114b-115a; Cícero, *Topica*, § 68; e, finalmente, Petrus Ramus, *Dialectique*, *op. cit.*, pp. 33 e ss.

Nas coisas desiguais prova-se negativamente que, se aquilo que é mais provável não ocorre, aquilo que é menos provável não ocorre, por maioria de razão; ou afirmativamente que, se aquilo que é menos provável ocorre, então aquilo que é mais provável também ocorre. Servimo-nos normalmente das diferenças ou das dissemelhanças para arruinar aquilo que os outros pretendiam estabelecer por meio das semelhanças, como, por exemplo, se refuta o argumento que se tira de uma sentença, mostrando que ele se aplica a outro caso.

Eis grosseiramente uma parte daquilo que se diz sobre os lugares. Há coisas que será mais útil saber apenas deste modo. Os que quiserem saber mais poderão vê-lo nos autores que nisso trabalharam com mais afinco. Não poderíamos contudo aconselhar ninguém a ir procurar mais nos *Tópicos* de Aristóteles, pois são livros estranhamente confusos. Mas há qualquer coisa de bastante belo sobre o assunto no primeiro livro da *Retórica*, onde ele ensina os diversos modos de evidenciar que uma coisa é útil, agradável, maior, menor¹¹⁵. É verdade, porém, que nunca chegaremos por esse caminho a nenhum conhecimento muito sólido.

¹¹⁵ Cf. Aristóteles, *Retórica*, Liv. I, caps. 5-7 e 11.

CAPÍTULO XIX¹¹⁶

*Das diversas maneiras de raciocinar mal, às quais
chamamos sofismas.*

Embora, quando se sabe as regras dos bons raciocínios, não seja difícil reconhecer aqueles que são maus, os exemplos dos quais devemos fugir chamam, no entanto, mais a atenção do que os exemplos que devemos imitar e, por isso, não será inútil apresentar as principais origens dos maus raciocínios, aos quais chamamos *sofismas* ou *paralogismos*¹¹⁷, porque isso tornará ainda mais fácil evitá-los.

¹¹⁶ Na edição de 1683, este capítulo aparece numerado com o mesmo número do capítulo precedente, *i. e.*, XVIII, aparecendo no índice como XVIII^{bis}. Não se entende bem esta numeração, que corresponde à das edições de 1664, 1668 e 1674 e que parece resultar de um erro, não tanto porque esta edição tenha acrescentado um novo capítulo mas porque, devido a erros de impressão, as edições de 1668 e 1674 tinham dois capítulos xv. Um elemento de confusão é acrescentado pela designação no índice XVIII^{bis}. Os editores Clair & Girbal, na sua edição crítica de 1965, corrigem o erro, sem lhe fazerem menção.

¹¹⁷ A diferença tradicional entre um sofisma e um paralogismo é a intenção de enganar, no primeiro, ou o erro de raciocínio feito de boa-fé. Cf. Lalande, *Vocabulaire technique et critique de la philosophie*, vol. 2 N-Z, pp. 736-737 e 1010-1011. Mas a discussão dos maus raciocínios, sofismas ou falácias faz parte da lógica, dialéctica e retórica desde a antiguidade clássica, nomeadamente, com as *Refutações Sofísticas* de Aristóteles, embora depois dele e durante alguns séculos o tema não tenha conhecido grandes desenvolvimentos originais. A partir do século XII, quando a palavra latina *fallacia* aparece, por vezes, em vez de sofisma, o tratamento medieval das falácias existiu mas não foi muito consistente nem sistemático, misturando-se muitas vezes o tema dos *sophismata* com os *sincategoremata* e os *insolu-*

Reduzi-los-ei apenas a 7 ou 8, havendo alguns que são tão grosseiros que não merecem ser referidos.

I – *Provar uma coisa diferente daquilo que está em questão*

Este sofisma foi denominado como *ignoratio elenchi* por Aristóteles, porque significa a ignorância daquilo que se deveria provar contra o adversário¹¹⁸. É um vício muito frequente nas contestações humanas. Disputa-se com paixão, e muitas vezes nem se ouve bem o interlocutor. O calor da discussão ou a má-fé fazem com que se atribua ao adversário algo que está muito afastado da sua posição, de modo a combatê-lo com maior vantagem, ou para lhe imputar as consequências que se imagina poderem retirar-se da sua doutrina, ainda que ele as repudie e as negue. Tudo isso pode reportar-se a essa primeira espécie de sofisma, que um homem de bem e com sinceridade deverá evitar antes de mais.

bilis. Autores modernos como Zabarella também discutiram este assunto nas suas lógicas, mas, na opinião de Dominique Descotes, a referência dos autores da *Lógica* de Port-Royal para esta reflexão seria, desde logo, Pascal, no seu *De l'esprit géométrique*, ainda que também se inspirem em faltas denunciadas por Descartes. Cf. Descotes 2011, p. 435. Diga-se, ainda, que, sendo uma das principais preocupações da *Lógica* estudar como conduzir bem a razão e evitar o erro na descoberta da verdade, este tratamento das falácias é absolutamente coerente na economia da obra de Port-Royal.

¹¹⁸ Cf. Aristóteles, *De sophisticis elenchis*, cap. V, 167a22 e ss.; mas também Pedro Hispano, *Summulae logicales*, *op. cit.*, Tr. VI «De fallacia ignorantiae elenchi et tejus modis», pp. 197 e ss. e William of Ockham, *Summa logica*, Terceira Parte, 4 «De fallaciis», cap. 14, «De fallacia secundum ignorantiam elenchi». Noutros lugares, Arnauld explica esta figura sofística e como evitar este defeito de raciocínio, nomeadamente, nas suas *Règles du bon sens*, em particular a 2.^a regra do Article II: «L'état de la question» in Arnauld, *Textes philosophiques*, ed. Denis Moreau, «Épiméthée», Paris: PUF, 2005, pp. 100 e ss.

Teria sido desejável que Aristóteles, que teve o cuidado de nos avisar sobre este defeito, tivesse tido também o cuidado de o evitar. Pois não pode dissimular-se o facto de ele ter combatido muitos dos filósofos antigos relatando as suas opiniões com pouca honestidade. Ele refutou Parménides e Melisso [de Samos] por estes terem admitido apenas um princípio de todas as coisas, como se eles tivessem querido referir com isso o princípio a partir do qual elas são compostas, quando eles entendiam ser ele o único princípio de onde todas as coisas retiram a sua origem¹¹⁹, ou seja, Deus.

Ele acusou os antigos de não terem reconhecido a privação como um dos princípios das coisas naturais, acusando-os por isso de serem rústicos e grosseiros. Mas quem não vê que aquilo que ele nos apresenta como sendo um grande mistério e que teria sido ignorado até ele, não poderia nunca ter sido ignorado por quem quer que fosse. Pois é impossível não ver que a matéria, a partir da qual se faz uma mesa, tem a privação da forma da mesa, isto é, que não é uma mesa antes que dela se faça uma mesa. É verdade que os antigos não fizeram notar este conhecimento para explicar os princípios das coisas naturais, porque, efectivamente, nada há que sirva menos para esse propósito, sendo bem evidente que não se aprende melhor como se faz um relógio por saber que a matéria, a partir da qual ele é feito,

¹¹⁹ Pierre Bayle, no seu *Dictionnaire historique et critique*, tenta demonstrar como esta acusação de *ignoratio elenchi* feita pelos Senhores de Port-Royal a Aristóteles não colhe neste caso. Cf. a nota B ao artigo sobre “Xenófanes” e a nota K ao art. sobre “Zenão de Eleia” do *Dictionnaire*, 5^{ème} édition, Amsterdão: P. Brunel, 1740, pp. 516 e 546 do Tomo IV. Segundo os editores críticos, Clair & Girbal 1965, p. 407 e Descotes 2011, p. 437, os autores da *Lógica* estariam a simplificar uma passagem de Pierre Gassendi na sua *Physica*, Liv. I, cap. II, que também critica Aristóteles da mesma maneira.

não terá sido relógio antes de se ter feito a partir dela um relógio.

Foi portanto uma injustiça de Aristóteles censurar os antigos filósofos por terem ignorado uma coisa que é impossível ignorar, e acusá-los de não se terem servido disso para explicar a natureza de um princípio que não explica nada. E foi uma ilusão e um sofisma ter dado ao mundo esse princípio da privação, como se fosse um segredo raro, pois que não é, de modo nenhum, aquilo que se procura quando se intenta descobrir os princípios da natureza. Supõe-se como coisa conhecida que uma coisa não é antes de ter sido feita. Pretende-se antes saber de que princípios é ela composta e qual a causa que a produziu.

Também nunca houve um escultor, por exemplo, que, para ensinar a alguém a maneira de se fazer uma estátua, lhe tenha dado como primeira instrução essa lição, pela qual Aristóteles queria que se começasse a explicação de todas as obras da natureza: “Meu amigo, a primeira coisa que deveis saber é que, para fazer uma estátua, é preciso escolher um mármore que não seja ainda essa estátua que quereis fazer.”

II – *Supor como verdadeiro aquilo que está em questão*

É o que Aristóteles chama *petição de princípio*, o que se vê muito claramente ser contrário à razão verdadeira, pois que, em todo o raciocínio, aquilo que serve de prova deve ser mais claro e mais conhecido do que aquilo que se quer provar¹²⁰.

¹²⁰ A *petitio principii* não constitui, na verdade, uma inferência inválida na medida em que a sua estrutura lógica é aceitável (e até é comum na afirmação de postulados), porém configura aquilo a que se chama uma falácia de pressuposição, dado que pretende demonstrar aquilo que pressupõe, ou

No entanto, Galileu acusa-o, e com justiça, de ter caído, também ele, nesse defeito quando quer provar com este argumento que a terra está no centro do universo¹²¹.

A natureza das coisas pesadas é tender para o centro do universo e a das coisas leves, afastar-se dele:

Ora, a experiência mostra-nos que as coisas pesadas tendem para o centro da terra e que as coisas leves, dele se afastam;

Logo, o centro da terra é o mesmo que o centro do universo.

É claro que há na [premissa] maior deste argumento uma manifesta petição de princípio. Pois vemos bem que as coisas pesadas tendem para o centro da terra, mas onde é que Aristóteles terá aprendido que elas tendem para o centro do universo, se não supuser que o centro da terra é o mesmo que o centro do universo? Essa é, aliás, a própria conclusão que ele quer provar com este argumento.

São também petições de princípio a maior parte dos argumentos que servem para provar um certo género bizarro de substâncias a que na escolástica chamam *formas substanciais*, as quais se pretende serem corpóreas, ainda que elas não sejam corpos, o que é extremamente difícil de compreender¹²². Se não houvesse formas substanciais,

seja, provar por si mesma uma verdade que não é conhecida por si só Cf. Aristóteles, *Analytica Priora*, Liv. B, cap. 16, 64b29 e ss., *Tópicos*, Liv. VIII, cap. 13, 162b33 e ss., *De sophisticis elenchis*, Liv. V, 167a37, mas também Pedro Hispano, *Summulae logicae*, op. cit., Tr. VI, «De fallacia petitionis principii», pp. 199 e ss. e ainda William of Ockham, *Summa logica*, Terceira Parte, 4, cap. 15 «De fallacia petitionis principii».

¹²¹ Cf. Galileu, *Dialogo sopra i due massimi sistemi del mondo...*, op. cit., pp. 24 e ss.

¹²² Na escolástica, a forma substancial é o princípio que determina a matéria-prima àquilo que constitui um ser na sua espécie determinada, i. e., que permite falar numa natureza comum aos indivíduos de uma mesma espécie. Cf. São Tomás de Aquino, *Summa contra gentiles*, Liv. II, cap. LXVIII [Como pode a substância corpórea ser a forma do corpo]. Para além dos

dizem eles, não haveria qualquer geração. Ora, como há geração no universo, então, há formas substanciais.

Basta distinguir o equívoco que existe na palavra “geração” para ver que este argumento é uma pura petição de princípio. Pois, se compreendermos na palavra “geração” a produção natural de um novo todo na natureza, como a produção de um frango que se forma num ovo, então temos razão para dizer que há gerações neste sentido. Mas daqui não pode concluir-se que haja formas substanciais, visto que apenas a organização das partes pela natureza permite produzir esses novos todos e esses novos seres naturais. Mas se, pelo contrário, entendermos pela palavra “geração” aquilo que eles normalmente por ela entendem, ou seja, a produção de uma nova substância que não existia anteriormente, a saber, a produção dessa forma substancial, estaremos a supor precisamente aquilo que está em questão. Mas é evidente que aquele que nega as formas substanciais não pode conceder que a natureza produza tais formas. Longe de ser levado, através deste argumento, a confessar a existência dessas formas, ele deverá até daí retirar a conclusão oposta, da seguinte maneira: “Se houvesse formas substanciais, a natureza poderia produzir substâncias que não existissem anteriormente; Ora, a natureza não pode produzir novas substâncias porque isso seria uma espécie de criação; Logo, não há quaisquer formas substanciais.”

E eis uma outra do mesmo género: “Se não houvesse formas substanciais”, dizem também eles, “os seres naturais não seriam todos [totalidades], a que chamam, *per se*,

ataques feitos na *Lógica* contra as formas substanciais, Arnauld insurge-se contra elas na sua correspondência com Leibniz. Ver, por exemplo, a carta de 28 de Setembro de 1686 em G. W. Leibniz, *Discours de Métaphysique et correspondance avec Arnauld*, Bibliothèque des textes philosophiques, Paris: Librairie Philosophique J. Vrin, 1993, pp. 133 e ss.

totum per se’, mas antes seres por acidente [*per accidens*]; Ora, eles são todos *per se*; Logo, há formas substanciais”.

É preciso ainda pedir àqueles que se servem deste argumento que expliquem aquilo que entendem por um todo *per se, totum per se*¹²³. Pois se eles entenderem aí, como normalmente fazem, um ser composto de matéria e forma, então é claro que se trata de uma petição de princípio, pois é como se dissessem: “Se não houvesse formas substanciais, os seres naturais não seriam compostos de matéria e de formas substanciais; Ora, eles são compostos de matéria e de formas substanciais; Logo, há formas substanciais”. Pois, se entendem outra coisa, que o digam, e veremos que nada provam aí.

Detivemo-nos um pouco *en passant* para mostrar a fraqueza dos argumentos a partir dos quais se demonstram na escolástica esses tipos de substâncias, os quais não se descobrem, nem pelos sentidos nem pelo espírito, e sobre os quais não sabemos mais nada, senão que lhes chamam formas substanciais. Porque, embora aqueles que as sustentam o façam com muito boa intenção, os fundamentos de que se servem e as ideias que eles dão dessas formas, todavia, obscurecem e turvam provas muito sólidas e muito convincentes da imortalidade da alma, que são tomadas da distinção entre os corpos e os espíritos e da impossibilidade de haver uma substância que, não sendo matéria, possa perecer devido às mudanças que ocorrem na matéria. Pois, por meio dessas formas substanciais fornecem-se, irreflectidamente, aos libertinos, exemplos de substâncias que perecem, que não são propriamente matéria e às quais se atribui nos animais uma infinidade de pensamentos, ou

¹²³ “Um todo por si” ou em virtude de um motivo próprio. Uma causa que produz um efeito, não por si mesma, mas apenas indirectamente, diz-se *per accidens*.

seja, acções puramente espirituais. E é por isso que é útil para a religião, e para a convicção dos ímpios e dos libertinos, privá-los desta resposta, mostrando-lhes que não há nada mais mal fundado do que essas substâncias perecíveis às quais se chama formas substanciais.

Podemos ainda referir a esta espécie de sofisma a prova que se retira de um princípio diferente daquilo que está em questão, mas que sabemos não ser menos contestado por aquele contra quem nós disputamos. Trata-se, por exemplo, de dois dogmas igualmente constantes por entre os católicos: um, que nem todos os artigos de fé se podem provar apenas pelas Escrituras¹²⁴; o outro, que é um artigo de fé as crianças poderem receber o baptismo¹²⁵. Seria, por isso, raciocinar mal, por parte de um anabaptista, provar contra os católicos que estes se enganam ao acreditarem que as crianças podem receber o baptismo, porque nada disso encontramos nas Escrituras, já que essa prova suporia que apenas se deveria acreditar pela fé naquilo que se encontrasse nas Escrituras; o que é negado pelos católicos.

Finalmente, podemos referir a este sofisma todos os raciocínios onde se prova uma coisa desconhecida por uma outra que é tão ou mais desconhecida, ou uma coisa incerta por uma outra que é tão ou mais incerta.

¹²⁴ Como já se disse anteriormente, o Concílio de Trento declarou que a *revelação* não estava apenas contida nas Sagradas Escrituras, mas também nas tradições não escritas. Pelo contrário, os protestantes não admitem nenhuma outra fonte da *revelação* para além das Sagradas Escrituras.

¹²⁵ Os valdenses, seguidores de Pierre Valdo ou Vaudès (1140-1220), terão sido das primeiras seitas a negar a necessidade do baptismo das crianças, seguidos pelos anabaptistas (para quem o baptismo deveria ocorrer apenas pelos 30 anos, a idade de Jesus Cristo quando este se baptizou) e pelos socinianos. Mas o Concílio de Trento condenou estas posições reformistas e reafirmou a necessidade de baptizar as crianças.

III – Tomar por causa aquilo que não é causa

A este sofisma chama-se *non causa pro causa*¹²⁶. É bastante corrente entre as pessoas, e nele se cai de muitas maneiras. Uma delas é pela simples ignorância das verdadeiras causas das coisas. Foi deste modo que os filósofos atribuíram mil efeitos ao horror do vácuo¹²⁷, que se provou recentemente, por meio de experiências muito engenhosas, ter como única causa a pressão do ar, como se pode ver no excelente tratado do Sr. Pascal, que acaba de ser publicado¹²⁸. Os mesmos filósofos ensinam normalmente que os

¹²⁶ Como o próprio nome indica, trata-se de uma falácia causal ou da falsa causa, que é uma falácia de indução fraca e que pode assumir, como Arnauld adverte, várias formas, entre as quais a da famosa falácia *Post hoc, ergo propter hoc*, onde se confunde uma mera correlação de eventos sucessivos com uma relação de causalidade entre eles. Sobre este sofisma, veja-se Aristóteles, *Analytica Priora*, Liv. II, cap. 17, 65a38 e ss., *De sophisticis elenchis*, Liv. V, 167b21 e ss., mas também Pedro Hispano, *Summulae logicae*, op. cit., Tr. VI, «De fallacia secundum non causa ut causa», p. 202 e ainda William of Ockham, *Summa logica*, Terceira Parte, 4, cap. 16 «De fallacia secundum non causam ut causam». Aristóteles e Pedro Hispano explicam como reduzir esta falácia a uma *ignoratio elenchi*, respectivamente, no *De sophisticis elenchis*, Liv. V, 168a17 e ss e nas *Summulae logicae*, op. cit., «Quomodo omnes fallaciae ad ignorantiae elenchi reducuntur», p. 205.

¹²⁷ A expressão “*horreur du vide*” poderia traduzir-se naturalmente por “horror do vazio”, como muitas vezes se faz. Acontece, porém, que neste contexto físico, a palavra mais apropriada é a de vácuo, como revela a origem latina da expressão “*horror vacui*” e o seu uso científico. Cf., por exemplo, a entrada de um dos primeiros dicionários portugueses da época: «*Vacuo. (Termo Filosofico) Espaço, não occupado de corpo algum, ainda que capaz para o ter em si. Contra o celebre axioma Fysico, que a natureza não sofre vacuo, Natura non patitur vacuum, o Padre Valeriano Magni, Capucho Polaco, pretendeo ter achado hum segredo, em que com o peso do Ar, & por meyo do Azougue se acha que ha vacuo.*» in Bluteau, Raphael, *Vocabulario Portuguez & Latino, aulico, anatomico, architectonico, bellico. 8 vol.*, Coimbra: Collegio das Artes da Companhia de Jesu, 1712-1728, vol. 8, pp. 348.

¹²⁸ Clair & Girbal 1965, p. 407 e Descotes 2011, p. 443, identificam este tratado como sendo o *Traité de la pesanteur de la masse de l'air*, publicado

vasos cheios de água racham com a geada, porque a água se comprime, e assim deixa um vácuo que a natureza não suporta. Contudo, reconheceu-se que eles racham simplesmente porque, pelo contrário, estando a água congelada, ela ocupa mais espaço do que antes de o estar, o que faz com que o gelo flutue na água¹²⁹.

Pode falar-se do mesmo sofisma, quando se recorre a causas afastadas, e que nada provam, para provar coisas, ou suficientemente claras por si mesmas, ou falsas, ou, pelo menos, duvidosas. Como quando Aristóteles quer provar que o mundo é perfeito pela seguinte razão. “*O mundo é perfeito porque contém corpos; O corpo é perfeito porque tem três dimensões; As três dimensões são perfeitas porque três são tudo* (quia tria sunt omnia); *e três são tudo porque não nos servimos da palavra todos quando há uma ou duas coisas, mas apenas quando há três*”¹³⁰. Provar-se-á, por esta razão, que o mínimo átomo é tão perfeito como o mundo, pois tem três dimensões tal como o mundo. Mas isto não basta para provar que o mundo é perfeito, pois, pelo contrário, todo o corpo, sendo corpo, é essencialmente imperfeito, e a imperfeição do mundo consiste principalmente em incluir criaturas que não são corpos.

com o *Traité de l'équilibre des liqueurs*, em 1663, o que fez com que só a partir da 2.^a edição (1664) – quando a publicação daqueles tratados era efectivamente recente – apareça esta referência, a qual, aliás, permanece inalterada até à 5.^a edição de 1683, não obstante terem então já passado 20 anos da publicação do tratado de física de Pascal. As provas, a que se referem os autores e que são um bom exemplo de refutação da falácia *non causa pro causa*, podem encontrar-se no cap. II do *Traité de la pesanteur de la masse de l'air* in Pascal, *Œuvres complètes*, op. cit., Tomo I, pp. 493 e ss.

¹²⁹ As explicações que Pascal fornece, no referido *Traité de l'équilibre des liqueurs*, caps. iv a vi, permitem entender como é possível que o gelo flutue na água. Cf. Pascal, *Œuvres complètes*, op. cit., Tomo I, pp. 478 e ss.

¹³⁰ Cf. Aristóteles, *De Caelo*, Liv. I, cap. I.

O mesmo filósofo prova que há três movimentos simples porque *há três dimensões*. Mas é difícil de ver que uma seja a consequência da outra.

Ele prova igualmente que o céu é inalterável e incorruptível, porque ele se move circularmente, e que nada há de contrário ao movimento circular. Mas 1.º não se percebe que conexão há entre a contrariedade do movimento e a corrupção ou alteração do corpo. 2.º Ainda menos se vê porque é que o movimento circular de oriente para ocidente não é contrário a um outro movimento circular de ocidente para oriente¹³¹.

A outra causa que faz com que os homens caiam neste sofisma é a ridícula vaidade que nos faz ter vergonha de reconhecer a nossa ignorância. Pois é daí que vem o facto de preferirmos forjar causas imaginárias para as coisas que requerem explicação em vez de admitir que nada sabemos das suas causas, e a maneira pela qual escapamos a essa confissão da nossa ignorância é bastante divertida. Quando vemos um efeito cuja causa nos é desconhecida, imaginamos tê-la descoberto assim que juntamos a esse efeito uma palavra geral como “virtude” ou “faculdade”, que não forma no nosso espírito nenhuma outra ideia, além de que o efeito tem uma qualquer causa, mas isso já o sabíamos, bem antes de encontrar tal palavra¹³². Não há ninguém, por

¹³¹ *Ibid.* cap. iii, mas também, cap. xii e Liv. II, cap. i.

¹³² Influência de Pascal neste excerto. Cf. fragmento 627 das *Pensées* in *Œuvres complètes, op. cit.*, Tomo II, p. 797 e *Récit de la grande expérience de l'équilibre des liqueurs*, in *Œuvres complètes, op. cit.*, Tomo I, p. 436 : «Não é apenas neste caso que, quando a fraqueza dos homens não consegue encontrar as verdadeiras causas, a sua subtilidade as substituiu por causas imaginárias, que eles exprimiram com nomes ilusórios que enchem os ouvidos mas não o espírito; é por isso que se diz que a simpatia e antipatia dos corpos naturais são causas eficientes e unívocas de múltiplos efeitos, como se corpos inanimados fossem capazes de simpatia ou antipatia. E acontece o mesmo com a antiperístase e com muitas outras causas químéricas que somente trazem um vão alívio à avidez que os homens têm para conhecer as verdades ocultas, e que, longe

exemplo, que não saiba que as suas artérias batem; que o ferro estando próximo do íman se junta a ele; que a sena purga¹³³, e que a papoila dormideira adormece. Aqueles que não fazem da ciência profissão e para quem a ignorância não é uma vergonha, confessam modestamente que conhecem tais efeitos mas que não sabem qual é a causa. Enquanto os cientistas, que corariam se dissessem o mesmo, se safam de uma outra maneira, e pretendem ter descoberto a verdadeira causa daqueles efeitos, ou seja, que há nas artérias uma virtude pulsativa, no íman uma virtude magnética, na sena uma virtude purgativa e na papoila dormideira uma virtude soporífica¹³⁴. Eis o que fica, então, muito comodamente resolvido. E não há nenhum chinês que não pudessem ter ganho, com a mesma facilidade, admiração, quando apareceram nesse país relógios trazidos da Europa. Pois bastar-lhe-ia ter dito que conhecia perfeitamente a razão daquilo que os outros achavam tão maravilhoso, e que consistia simplesmente no facto de haver nessa máquina uma virtude *indicadora* que marcava as horas sobre o quadrante, e uma virtude *sonificadora* que as fazia soar. Ele ter-se-ia tornado dessa maneira tão sábio, no conhecimento de relógios, como o são os filósofos, no conhecimento das artérias, das propriedades do íman, da sena e da papoila dormideira.

de conseguirem descobri-las, servem apenas para esconder a ignorância daqueles que as inventam e a alimentar a dos seus seguidores.»

¹³³ A sena ou o sene é um género de plantas originárias da África tropical e subtropical, chegadas à Europa, por via do Egipto, que servia para fabricar laxantes.

¹³⁴ Cf. Marin Mersenne, *Question théologiques, physiques...*, Paris: H. Guenon, 1634, Question XXII «Quais são as virtudes ocultas, e a simpatia, e a antipatia, e de onde provêm», pp. 109 e ss. Outros autores da época se referiram a estas questões e assuntos, por vezes, esotéricos, mas os filósofos mecanicistas, entre os quais Descartes, recusaram sempre tais virtudes ocultas.

Há ainda outras expressões que servem para tornar os homens sábios a pouco custo: como “simpatia”, “antipatia”¹³⁵ ou “qualidades ocultas”. Mas nenhum destes diria nada de falso se se contentasse em dar às palavras como “virtude” e “faculdade” uma noção geral de causa, qualquer que ela fosse, interior ou exterior, dispositiva ou activa. Pois é certo que há no íman uma qualquer disposição que faz com que o ferro se lhe junte de preferência a uma outra pedra. E permitiu-se aos homens chamar a essa disposição, consista ela no que for que seja, *virtude magnética*. De modo que, se eles se enganam, é apenas por se julgarem ser mais sábios pelo facto de terem encontrado tal palavra, ou então por, através disso eles quererem que compreendamos uma certa qualidade imaginária pela qual o íman atrai o ferro, que nem eles nem mais ninguém conseguiram alguma vez conceber.

Mas há outros que nos dão, como verdadeiras causas da natureza, puras quimeras, como fazem os astrólogos que ligam tudo à influência dos astros, e que até descobriram desse modo que era preciso haver um céu imóvel sobre todos aqueles a quem conferem movimento, porque a terra produz coisas diferentes nos diversos países (*Non omnis fert omnia tellus, India mittit ebur; molles sua thura Sabæi*)¹³⁶. Apenas se poderia relacionar a causa com as influências de um céu que, sendo imóvel, tinha tido sempre os mesmos aspectos nos mesmos sítios da terra.

¹³⁵ Cf. fragmento 185 das *Pensées* in Pascal, *Œuvres complètes*, op. cit., Tomo II, pp. 613 e 614; ma também Marin Mersenne, *Harmonie Universelle, contenant la théorie et la pratique de la musique. Où il est traité de la nature des sons consonances et des mouvements, des dissonances, des genres, des modes et de la composition...*, Liv. I, Das consonâncias, Proposição VI «Explicar a verdadeira razão e a causa da vibração das cordas que se encontram em uníssono».

¹³⁶ «Nem todos os países produzem tudo, a Índia envia-nos o marfim, os suaves sabeus, o seu incenso [olíbano].» In Virgílio, *Geórgicas*, I, v. 56-57.

Tendo igualmente um deles¹³⁷ empreendido a tarefa de provar por razões físicas a imobilidade da terra, produziu uma das suas principais demonstrações a partir desta razão misteriosa: se a terra girasse à volta do sol, as influências dos astros sairiam dos eixos, o que causaria grande desordem no mundo.

É com essas influências que se assustam os povos quando se vê aparecer um cometa, ou quando surge um grande eclipse, como o do ano 1654, que era suposto transformar o mundo, e principalmente a cidade de Roma, tal como estava expressamente indicado na cronologia de Helvicus, *Romæ fatalis*¹³⁸, ainda que ele não tivesse qualquer razão, nem que os cometas e os eclipses possam ter qualquer efeito considerável sobre a terra, ou que causas gerais, como estas, possam agir em certos locais e não noutros, e ameacem um rei ou um príncipe em vez de um artesão; além de que ocorrem cem aos quais nenhum efeito notável se segue. Porque se ocorrem por vezes guerras, mortandades, pestes ou a morte de algum príncipe, depois de cometas e de eclipses, o mesmo acontece também muitas vezes sem cometas nem eclipses. E, além disso, esses efeitos são tão gerais e tão comuns que é muito difícil que eles não ocorram todos os anos num qualquer ponto da terra.

¹³⁷ Nem Clair & Girbal 1965, nem Descotes 2011, identificam este autor.

¹³⁸ Christopher Helvig ou Helvicus (1581-1617) foi um historiador, cronologista, teólogo e linguista alemão, autor da *Chronologia universalis ab origine mundi*, publicada em 1618, mas não foi possível encontrar a referência para essa alegada *Romæ fatalis*. De qualquer modo, por altura do eclipse solar de 12 de Agosto de 1654, alguns astrólogos (por exemplo, um referido Andreas Argolin) previam catástrofes apocalípticas e espalhavam o receio pelo fim do mundo, ao ponto de algumas figuras do clero terem pedido a físicos para explicar o eclipse e apaziguar os temores populares.

De modo que os que atiram para o ar que tal cometa ameça alguém importante de morte não arriscam assim tanto¹³⁹.

É ainda pior quando apontam essas influências químéricas como a causa das inclinações dos homens, viciosas ou virtuosas, e mesmo até das suas acções particulares e de acontecimentos das suas vidas, sem haver outro fundamento senão o acaso de, em mil predições, haver algumas que de facto se verificam. Mas, se quisermos julgar as coisas com bom senso, teremos de admitir que um archote aceso no quarto de uma mulher que dá à luz deve produzir mais efeito sobre o corpo do seu filho do que o planeta Saturno, seja qual for o aspecto em que ela o considere ou a conjunção em que surja.

Finalmente, há aqueles que atribuem causas químéricas a efeitos químéricos, como os que supõem que a natureza abomina o vácuo, e que ela faz esforços para o evitar (o que é um efeito imaginário: pois a natureza não tem horror a nada, e todos os efeitos que se atribuem a esse horror dependem apenas da pressão do ar), não deixam de invocar razões para esse horror imaginário, que são ainda mais imaginárias. A natureza abomina o vácuo, diz um deles, porque ela tem necessidade da continuidade dos corpos para fazer passar as influências, e para a propagação das qualidades. É uma estranha espécie de ciência, esta, que prova aquilo que não existe por aquilo que não existe.

Eis por que, quando se trata de procurar as causas desses efeitos extraordinários que se apresentam, é necessário,

¹³⁹ Cf. fragmento 482 das *Pensées* in Pascal, *Œuvres complètes*, op. cit., Tomo II, p. 754 : «Eles dizem que os eclipses pressagiam infortúnios porque estes são bastante comuns, de modo que ocorrem com tanta frequência coisas más que eles acabam por adivinhar frequentemente, pois que, se em vez disso, dissessem que pressagiavam a felicidade, eles mentiriam bastantes vezes, pois só dão felicidade em ocasiões celestes bastante raras. Assim, falham poucas vezes nas suas adivinhações.»

em primeiro lugar, examinar com cuidado se esses efeitos são verdadeiros, pois, frequentemente, nos cansamos inutilmente a procurar razões para coisas que nem existem. E há uma infinidade delas que é preciso resolver da mesma forma que Plutarco resolveu a questão que ele assim colocou: “*Porque é que os potros que fugiram sempre aos lobos são mais rápidos do que os outros?*”¹⁴⁰ Com efeito, logo depois de ter dito que talvez seja porque aqueles que eram mais lentos foram apanhados pelos lobos e que, assim, os que escaparam eram os mais rápidos; ou ainda que, tendo-lhes o medo dado uma velocidade extraordinária, eles conservaram esse hábito; ele acaba por apresentar uma outra solução, que é aparentemente verdadeira: “Talvez”, diz ele, “isso não seja verdade”. Eis como se deve resolver um grande número de efeitos que se atribuem à lua, tal como os ossos estarem cheios de medula quando ela está cheia, e vazios quando ela é minguinte; e o mesmo se passa com as lagostas, pois basta dizer que tudo isto é falso, como pessoas bastante rigorosas me asseguraram tê-lo verificado, encontrando-se os ossos e as lagostas indiferentemente cheias ou vazias em todas as fases da lua. E o mesmo parece suceder numa quantidade de observações que fazemos para a poda das árvores, para colher ou semear os cereais, para enxertar as árvores, para tomar remédios, e o mundo poderá libertar-se pouco a pouco de todas essas servidões, que não têm outro fundamento senão serem meras suposições cuja verdade nunca ninguém testou seriamente. É por isso que há injustiça naqueles que pretendem que basta alegarem uma experiência ou um facto retirado de um autor antigo para que tenhamos de o aceitar sem discussão.

¹⁴⁰ Cf. Plutarco, *Simposíacas* [Συμπόσιακά], Liv. II, Quest. Viii. «Porque é que os cavalos licóspades são fogosos?».

É ainda a esta espécie de sofisma que devemos reportar essa falácia corrente do espírito humano: *post hoc, ergo propter hoc*. Isso aconteceu depois de tal coisa, logo é necessário que essa coisa seja a sua causa. Foi assim que se concluiu que era uma estrela chamada Canícula a causa do calor extraordinário que sentimos durante esses dias a que chamamos caniculares; e que levou Virgílio a dizer, ao falar dessa estrela a que chamamos em latim *Seirius* [sic].

Aut Seirius ardor:

Ille sitim morbosque ferens mortalibus ægris

*Nascitur, & lævo contristat lumine cælum*¹⁴¹.

No entanto, como o Sr. Gassendi muito bem assinalou, nada há de menos verosímil que essa imaginação; pois, estando essa estrela do outro lado da linha, os seus efeitos deveriam ser mais fortes sobre os lugares onde ela está mais perpendicular. E, contudo, os dias, a que chamamos caniculares aqui, são o tempo de inverno do lado de lá. De modo que eles teriam melhores razões para acreditar nesses países que a Canícula lhes traz frio do que nós temos aqui para acreditar que ela nos traz calor¹⁴².

¹⁴¹ «...tal como a ardente Sírius [Cão Maior], /que traz aos consternados mortais a árida seca e a ardente febre, /se levanta com luz sinistra, entristecendo os céus», in Virgílio, *Eneida*, Livro X, vv. 273-5.

¹⁴² A estrela Sírius, a mais brilhante [em grego, *σεῖριος* significa brilhante] no céu nocturno e localizada na constelação de Cão Maior, era associada muitas vezes a grandes vagas de calor devido a coincidências com os aparentes ritmos solares. Pierre Gassendi, na sua *Physica*, sect. II, Liv. VI, cap. 1, «Quos et quomodo sidera producant effectus in hisce inferioribus», desmistifica estas racionalizações, argumentando que os astros não podem exercer uma influência uniforme e única em todas as regiões da terra ao mesmo tempo.

IV – Enumeração imperfeita¹⁴³

Não há praticamente defeito de raciocínio no qual as pessoas capazes mais facilmente caíam do que aquele que resulta da enumeração imperfeita e de não se considerar suficientemente todas as maneiras pelas quais uma coisa pode ser ou ocorrer. Isto leva-os a concluir temerariamente, ou que ela não existe, porque não é de uma certa maneira, ainda que possa ser de outra, ou que ela é de tal ou tal forma, embora possa ser ainda de uma outra maneira que não chegaram a considerar.

Podemos encontrar exemplos destes raciocínios defeituosos nas provas a partir das quais o Sr. Gassendi estabeleceu o princípio da sua filosofia, ou seja, o vácuo disseminado por entre as partículas de matéria, ao qual chamou *vacuum disseminatum*¹⁴⁴. E apresentá-las-ei ainda com mais vontade pois, tendo o Sr. Gassendi sido um homem célebre que sempre apresentou vários conhecimentos muito curiosos, as próprias falhas que possa ter cometido, entre um tão grande número de obras publicadas depois da sua morte, não serão desprezíveis e merecem até ser conhecidas, ao contrário daquelas que se encontram nos autores sem qualquer reputação que sobrecarregariam a memória de forma bem inútil.

¹⁴³ Na escolástica não se referia este defeito do raciocínio indutivo, mas esta ‘inovação’ da *Lógica* tem a directa influência de Descartes que se exprimiu explicitamente sobre a necessidade de enumerações completas, no *Discours de la Méthode*, 2.^a parte, AT VI, 19 e nas *Regulae ad directionem ingenii*, Regula VII, AT X, 387.

¹⁴⁴ Cf. P. Gassendi, *Opera Omnia*, I, *Physica*, sect. I, caps. II e III, pp. 185-6 e 192-6 apud Descotes 2011, p. 452. Sobre esta famosa controversia acerca do vácuo, leia-se Simone Mazauric, *Gassendi, Pascal et la querelle du vide*, «Philosophies», Paris: PUF, 1998, pp. 31 e ss.

O primeiro argumento a que o Sr. Gassendi recorre para demonstrar esse vácuo disseminado e que ele pretende fazer passar em determinado lugar por uma demonstração tão clara como a dos matemáticos, é o seguinte.

Se não houvesse vácuo e tudo estivesse preenchido com corpos, o movimento seria impossível e o mundo seria apenas uma grande massa de matéria rígida, inflexível e imóvel. Pois estando o mundo preenchido, nenhum corpo se pode mover sem tomar o lugar de um outro. Portanto, se o corpo A se move, é necessário que ele desloque um outro corpo pelo menos igual a si, a saber B, e B, para se mover, tem igualmente de deslocar um outro corpo. Ora, isto só pode acontecer de duas maneiras: uma, se esse deslocamento dos corpos for até ao infinito, o que é ridículo e impossível; a outra, se se fizer circularmente e se o último corpo deslocado ocupar o lugar de A¹⁴⁵.

Até aqui ainda não há qualquer enumeração imperfeita. E, além disso, é, na verdade, ridículo imaginar que, ao mover um corpo, o movimento vai até ao infinito, deslocando cada corpo outro corpo. Pretende-se tão só que o movimento se faz em círculo e que o último corpo movido ocupa o lugar do primeiro que é A e que, assim, tudo se encontra preenchido. É também isso que o Sr. Gassendi se empenha em refutar com este argumento. O primeiro corpo movido, que é A, não pode mover-se sem que o último, que é X, não possa também ser movido. Ora X não pode mover-se, uma vez que, para se mover seria necessário que ele tomasse o lugar de A, o qual não se encontra ainda vago; e, portanto, não podendo X mover-se, A também não pode. Logo, tudo permanece imóvel. Todo este raciocínio é fundado nesta suposição: que o corpo X, que está imediatamente diante de A, só se pode mover num único caso, no

¹⁴⁵ Gassendi, *ibid.*, pp. 192-3.

qual o lugar de A está já vago quando ele começa a mover-se. De modo que, antes do momento em que o ocupa, é preciso que haja outro que se possa dizer estar vago. Mas esta suposição é falsa e imperfeita, na medida em que há ainda um caso no qual é bem possível que X se mova, ou seja, no mesmo momento em que ele ocupa o lugar de A, A deixa esse lugar e, nesse caso, não há qualquer inconveniente em que A empurre B e B empurre C, até X, e que X, no mesmo instante ocupe o lugar de A. Desta maneira haverá movimento e não haverá qualquer vácuo¹⁴⁶.

Ora, que este caso seja possível, isto é, que possa acontecer que um corpo ocupe o lugar de um outro corpo no mesmo instante em que esse corpo o deixa, é uma coisa que somos obrigados a reconhecer, qualquer que seja a nossa hipótese, desde que se admita uma qualquer matéria contínua. Pois, por exemplo, ao distinguir numa vara duas partes que se sucedem imediatamente, é evidente que, quando a movemos, no mesmo instante em que a primeira deixa um espaço, este espaço é ocupado pela segunda e não há aí nenhum lugar onde se possa dizer que esse espaço se esvaziou da primeira e não está ainda preenchido com a segunda. Isto torna-se ainda mais claro num aro de ferro que gira à volta do seu centro, pois, então, cada parte ocupa, no mesmo instante, o espaço que foi deixado pela parte que a precede, sem que seja necessário imaginar qualquer vácuo. Ora, se isto é possível num aro de ferro, porque é que não o será num aro que fosse em parte de madeira e em parte de ar? E porque é que, se o corpo A, que podemos supor de

¹⁴⁶ A *Lógica* retoma a teoria cartesiana dos turbilhões, exposta nos *Principia Philosophiae*, Pars Secunda, xxxiii «Quomodo in omni motu integer circulus corporum simul moveatur [De que modo, em cada movimento, deve haver um círculo completo do corpo que se move ao mesmo tempo]», AT VIII, 58-9. Num certo sentido, trata-se da recuperação de *circumpulsão* ou da *antiperístase* de que falavam os antigos.

madeira, empurra e desloca o corpo B, que supomos feito de ar, o corpo B não poderá, igualmente, deslocar um outro e este outro, um outro ainda, até chegar a X, que entrará no lugar de A, ao mesmo tempo que ele o deixará?

É, portanto, evidente que o defeito de raciocínio do Sr. Gassendi vem do facto de ele ter acreditado que, de modo a que um corpo ocupasse o lugar de um outro, era necessário que esse lugar fosse evacuado previamente e num instante anterior, não tendo considerado que bastaria que se evacuasse no mesmo instante.

As outras provas que ele apresenta são retiradas de diversas experiências, pelas quais mostra com razão que o ar se comprime e que podemos fazer entrar um novo ar num espaço que parecia estar já todo preenchido, como vemos nos balões e nos arcabuzes de ar¹⁴⁷.

Sobre estas experiências ele constrói o seguinte raciocínio: se estando o espaço A já preenchido por ar, ele é capaz de receber uma nova quantidade de ar por compressão, é necessário que esse novo ar que ali entra seja, ou inserido por penetração no espaço já ocupado pelo outro ar, o que é impossível, ou, então, que esse ar encerrado em A não o preencha inteiramente, mas que haja, entre as partículas do ar, espaços vazios, nos quais o novo ar é recebido. “*E esta segunda hipótese prova*”, diz ele, “*aquilo que defendo: que há espaços vazios entre as partículas da matéria, capazes de serem preenchidos por novos corpos*”¹⁴⁸. Mas é bastante estranho que o Sr. Gassendi não se tenha apercebido de que raciocinava a partir de uma enumeração imperfeita e que, para além da hipótese da penetração, que com razão julgou naturalmente impossível, e a dos vácuos disseminados entre as partes da matéria, que

¹⁴⁷ Sobre a *pneumatica bombarda*, veja-se Gassendi, *Opera Omnia*, I, *Physicae, op. cit.*, sect. I, Liv. II, p. 194.

¹⁴⁸ *Ibid.* pp. 194-5.

ele pretendeu estabelecer, havia uma terceira [hipótese], sobre a qual nada disse e que, sendo ela também possível, impede que o seu argumento seja realmente concludente. Efectivamente, podemos supor que entre as partículas mais grossas do ar, há uma matéria mais subtil e mais solta que, podendo sair pelos poros de todos os corpos, faz com que o espaço que parece estar preenchido com ar possa ainda receber um outro novo ar. Porque esta matéria subtil, ao ser expulsa pelas partículas de ar que ali se enfiam à força, dá-lhes lugar, saindo através dos poros.

E o Sr. Gassendi era tanto mais obrigado a refutar esta hipótese quanto ele próprio admite essa matéria subtil que penetra os corpos e passa por todos os poros, já que ele defende que o frio e o calor são corpúsculos que entram nos nossos poros; e diz o mesmo acerca da luz; e reconhece além disso que, na famosa experiência que se faz com o mercúrio, que permanece suspenso à altura de dois pés três polegadas e meia naqueles tubos que são mais longos do que isso, deixando em cima um espaço que parece vago e que não está certamente preenchido por nenhuma matéria sensível; ele reconhece, digo, que não se pode defender com razão que tal espaço seja absolutamente vazio, já que a luz, que ele toma por um corpo, o atravessa¹⁴⁹.

Assim, ao preencher com matéria subtil esses espaços que ele pretende serem vazios, encontrará tanto espaço, para aí fazer entrar novos corpos, como se eles estivessem actualmente vazios.

¹⁴⁹ Pascal, nas suas *Expériences nouvelles touchant le vide*, recusa a hipótese dos poros e a da matéria subtil, defendidas por Descartes e pelo P. Noël, aquando da sua polémica sobre o vácuo com o jovem polímato. Pascal considera ainda a objecção da passagem da luz pelo espaço vazio no final do opúsculo relativo ao vácuo e voltou a discutir estes temas na sua correspondência com o P. Noël. Cf. Pascal, *Œuvres complètes, op. cit.*, Tomo I, pp. 363 e ss. e pp. 377 e ss.

V – *Julgar alguma coisa por aquilo que lhe convém apenas por acidente*

Na filosofia escolástica este sofisma é apelidado de *fallacia accidentis*¹⁵⁰, que ocorre quando se retira uma conclusão absoluta, simples e sem restrição, a partir daquilo que é apenas verdadeiro por acidente. É o que fazem muitas pessoas quando protestam contra o antimónio porque, quando mal aplicado, produz perniciosos efeitos¹⁵¹. E outras que atribuem à eloquência todos os efeitos nefastos que ela produz quando dela abusam; ou à medicina, os erros de alguns médicos ignorantes.

Foi assim que os hereges do nosso tempo fizeram acreditar a tantos povos enganados que se devia rejeitar, como invenções de satanás, a invocação dos santos, a veneração das relíquias, a oração pelos mortos, porque esgueiraram, por entre estas santas práticas, abusos e superstição autorizadas durante toda a antiguidade, como se o mau uso que os homens possam fazer das melhores coisas as tornasse perversas.

¹⁵⁰ Sobre esta falácia, Aristóteles, *De sophisticis elenchis*, Liv. V, 166b28 e 168a34; Pedro Hispano, *Summulae logicae*, op. cit., Tr. VI, «De fallacia accidentis et illius modis», p. 202 e ainda William of Ockham, *Summa logicae*, Terceira Parte, 4, cap. 11 «De fallacia accidentis».

¹⁵¹ Desde o século XVI que nasceu na Faculdade de Paris uma suspeição relativa aos usos alquímicos do antimónio – uma substância sólida, cristalina, fundível, branco-prateada e de aparência metálica mas que não se comporta como tal. No entanto, a Faculdade de Montpellier mostrava uma atitude favorável a essa substância, instalando-se uma querela entre as duas faculdades, em torno dela, que se prolonga durante o século XVII, até que o rei foi, aparentemente, curado pelo antimónio, usado como medicamento. Cf. Descotes 2011, p. 456.

Caímos também frequentemente neste raciocínio falacioso quando tomamos os meros acasos por verdadeiras causas. Como aquele que acusasse a religião cristã de ter sido a causa do massacre de uma infinidade de pessoas, que preferiram sofrer a morte a renunciar a Jesus Cristo, quando não se deve atribuir à religião cristã nem à constância dos mártires essas mortes, mas apenas à injustiça e à crueldade dos pagãos.

Vemos ainda um exemplo significativo deste sofisma no ridículo raciocínio dos epicuristas que concluíram que os deuses deveriam ter uma forma humana porque, em todas as coisas do mundo, só o homem faz uso da razão. “Os deuses”, dizem eles, “*são muito felizes; Ninguém pode ser feliz sem a virtude; Não há virtude sem a razão; E a razão não se encontra em mais nenhum lugar senão na forma humana; Logo, é necessário aceitar que os deuses têm forma humana*”¹⁵². Mas eram bem cegos, não conseguindo ver que, embora no homem a substância que pensa e que raciocina esteja ligada a um corpo humano, não é, contudo, a figura humana que faz com que o homem pense e raciocine, sendo portanto ridículo pensar que a razão e o pensamento dependem do facto de ele ter um nariz, uma boca, bochechas, dois braços, duas mãos ou dois pés. Tratava-se, então, de um sofisma pueril destes filósofos, concluírem que só podia haver razão na forma humana, já que, no homem, ela se encontrava ligada, por acidente, à forma humana.

¹⁵² Cf. Cícero, *De natura deorum*, Liv. I, § 48.

VI – *Passar do sentido dividido ao sentido composto, ou do sentido composto ao sentido dividido*

Um destes sofismas chama-se *fallacia compositionis* e o outro, *fallacia divisionis*¹⁵³. Compreendê-las-emos melhor através de exemplos.

Jesus Cristo diz no evangelho, ao falar dos seus milagres: “*Os cegos vêem, os coxos caminham direitos, os surdos ouvem*”¹⁵⁴. Isto só pode ser verdadeiro se tomarmos as coisas separadamente e não tudo em conjunto, ou seja, num sentido dividido e não no sentido composto. Pois os cegos não vêem se permanecerem cegos, tal como os surdos não ouvirão se permanecerem surdos, mas os que tiverem sido cegos antes e deixarem de o ser, passam a ver; e o mesmo se diga para os surdos.

É também neste sentido que é dito nas Escrituras que Deus justifica os ímpios¹⁵⁵. Pois isso não significa que ele tenha por justos aqueles que são ainda ímpios, mas que torna justos pela graça aqueles que previamente eram ímpios.

¹⁵³ Cf. Aristóteles, *De sophisticis elenchis*, Liv. V, 166a33; Pedro Hispano, *Summulae logicae*, op. cit., Tr. VI, «De compositionis fallacia et ejus duobus modis», pp. 185-6, para a falácia de composição, e «De divisionis fallacia, ac modis ejus duobus», p. 187, para a falácia de divisão; mas também, William of Ockham, *Summa logica*, Terceira Parte, 4, cap. 8 «De fallacia compositionis et divisionis coniunctim»; e ainda, Clauberg, *Logica vetus et nova*, op. cit., Liv. III, cap. VIII, pp. 286 e ss. Fala-se de sentido composto quando, para um mesmo sujeito dado, se deve entender todos os atributos do sujeito simultaneamente e sob o mesmo aspecto; de sentido dividido quando se fala de diferentes atributos de um mesmo sujeito que apenas se lhe aplicam em diferentes momentos.

¹⁵⁴ Cf. Mt XI, 5: «*Os cegos vêem e os coxos andam, os leprosos ficam limpos e os surdos ouvem, os mortos ressuscitam e a Boa-Nova é anunciada aos pobres.*»

¹⁵⁵ Cf. *Epístola de São Paulo aos Romanos*, IV, 5: «*Aquele, porém, que não realiza qualquer obra, mas acredita naquele que justifica o ímpio, a esse a sua fé é-lhe atribuída como justiça.*»

Há, pelo contrário, proposições que não são verdadeiras senão num sentido oposto a este, que é o sentido dividido. Como quando São Paulo diz: “*Os maldizentes, os fornicadores, os avaros não entrarão no reino dos céus*”¹⁵⁶. Pois isso não significa que nenhum dos que tenham tido esses vícios possa ser salvo, mas somente que aqueles que ficarem agarrados a esses vícios e não os abandonem, ao se converterem a Deus, não terão lugar no reino do céu.

É fácil de ver que não podemos passar de um destes sentidos ao outro sem cair em sofisma. E que esses, por exemplo, que esperarem o céu permanecendo nos seus crimes raciocinarão mal, porque Jesus Cristo veio para salvar os pecadores e porque ele diz no evangelho que as mulheres de má vida entrarão no reino do céu antes dos fariseus, já que ele não veio para salvar os pecadores que o permanecessem, mas para fazer com que cessassem de o ser¹⁵⁷.

VII – *Passar daquilo que é verdadeiro sob um certo aspecto ao que é simplesmente verdadeiro*

É aquilo a que na escolástica se chama *a dicto secundum quid ad dictum simpliciter*¹⁵⁸. Eis alguns exemplos. Os epicuristas também provavam que os deuses deveriam ter uma

¹⁵⁶ Cf. *Epístola de São Paulo aos Efésios*, V, 5: «Porque, disto deveis ter a certeza: nenhum fornicador, impuro ou ganancioso – o que equivale a idólatra – tem herança no Reino de Cristo e de Deus».

¹⁵⁷ Cf. *Mt XXI*, 31: «Qual dos dois fez a vontade ao pai?» *Responderam eles*: «O primeiro.» *Jesus disse-lhes*: «Em verdade vos digo: Os cobradores de impostos e as meretrizes vão preceder-vos no Reino de Deus».

¹⁵⁸ Sobre esta falácia, veja-se: Aristóteles, *De sophisticis elenchis*, Liv. V, 168b11 e ss.; Pedro Hispano, *Summulae logicae*, *op. cit.*, Tr. VI, «De fallacia secundum quid ad simpliciter et ejus modis», pp. 196 e ss.; mas também, William of Ockham, *Summa logica*, Terceira Parte, 4, cap. 13, «De fallacia secundum quid et simpliciter».

forma humana, visto que não há nenhuma mais bela e que tudo o que é belo deve estar em Deus. Trata-se de um péssimo raciocínio. Pois a forma humana não é uma beleza em absoluto mas tão-somente no que diz respeito aos corpos. E, assim, sendo uma perfeição apenas relativamente a um determinado aspecto e não simplesmente [absolutamente], não se pode seguir daí que ela deva estar em Deus, por todas as perfeições estarem em Deus, pois que aí deverão estar, necessariamente, apenas as que são simplesmente perfeições, ou seja, as que não encerrem nenhuma imperfeição.

Vemos também em Cícero, no 3.º livro *Sobre a Natureza dos Deuses*, um argumento ridículo de Cota¹⁵⁹, contra a existência de Deus, que se pode reportar ao mesmo defeito. “Como”, diz ele, “podemos conceber Deus se não lhe podemos atribuir nenhuma virtude? Pois, podemos nós dizer que ele é prudente? Mas, consistindo a prudência na escolha entre os bens e os males, que necessidade pode ter um Deus nessa escolha, não sendo ele capaz de qualquer mal? Diremos que ele tem inteligência e razão? Mas a razão e a inteligência servem-nos para descobrir aquilo que nos é desconhecido através daquilo que nos é conhecido. Ora, nada pode haver de desconhecido para Deus. A justiça também não pode estar em Deus, já que ela apenas diz respeito à sociedade dos homens; nem a temperança, porque ele não tem volúpias para moderar; nem a força, porque não é susceptível, nem de dor nem de trabalho, e não está exposto a nenhum perigo. Como poderá ser, então, Deus, aquilo que não tem nem inteligência nem virtude?”¹⁶⁰.

É difícil conceber algo tão impertinente como esta maneira de raciocinar. É semelhante ao pensamento de um camponês que, nunca tendo visto senão casas cobertas de

¹⁵⁹ Gaius Aurelius Cotta (124 a. C.-73 a. C.) foi um político e orador romano que Cícero colocou nos seus *De oratore* e *De natura deorum* como um interlocutor que defendia os princípios da nova Academia.

¹⁶⁰ Cf. Cícero, *De Natura Deorum*, Liv. III, cap. xv.

colmo e tendo ouvido dizer que não há nas cidades telhados de colmo, concluiu-se que não há casas nas cidades e que aqueles que ali habitam são bastante infelizes, por ficarem assim expostos a todas as ofensas do ar. É assim que Cota, ou melhor, Cícero raciocina. Não pode haver em Deus virtudes semelhantes às dos homens; logo, não pode haver qualquer virtude em Deus. E o que é maravilhoso é que ele só conclui que não há virtude em Deus porque a imperfeição que reside na virtude humana não pode estar em Deus. De modo que, para ele, é prova bastante que Deus não tem inteligência, porque nada para ele está oculto, isto é, que nada vê porque vê tudo; que nada pode porque pode tudo, que não usufrui de nenhum bem porque possui todos os bens.

VIII – *Abusar da ambiguidade das palavras, o que pode ser feito de diversas maneiras*¹⁶¹

Podemos reportar a esta espécie de sofisma todos os silogismos que são falaciosos, na medida em que aí se encontram quatro termos, seja porque o termo médio aí é tomado duas vezes particularmente, seja porque ele é tomado num sentido, na primeira proposição, e noutro sentido, na segunda, seja ainda porque os termos da conclusão não são tomados no mesmo sentido nas premissas e na conclusão.

¹⁶¹ A propósito da falácia de ambiguidade, veja-se Aristóteles, *De sophistici elenchis*, Liv. IV, 166a5 e ss., *De interpretatione*, Liv. VIII, *Tópicos*, Liv. I, cap. 15, 106a22; Pedro Hispano, *Summulae logicae*, op. cit., Tr. VI, «De fallacia aequivocationis et illius tribus modis, seu speciebus», pp. 180 e ss.; mas também, William of Ockham, *Summa logicae*, Terceira Parte, 4, caps. 2 «De aequivocatione et primo eius modo», 3 «De secundo modo aequivocationis» e 4 «De tertio modo aequivocationis» [os capítulos 5, 6 e 7 tratam dos três modos da anfíbolia].

Com efeito, não restringimos a expressão “ambiguidade” apenas às palavras que são grosseiramente equívocas, as quais raramente enganam, mas compreendemos por ela tudo o que possa fazer mudar o sentido de uma palavra, sobretudo quando os homens não se apercebem facilmente dessa mudança. É que, sendo diversas coisas significadas pelo mesmo som, eles tomam-no como a mesma coisa. A propósito disso, pode ver-se aquilo que foi dito no fim da primeira parte, onde também falámos de como poderíamos remediar essa confusão das palavras ambíguas, definindo-as tão claramente que se torne impossível qualquer engano.

Assim, contentar-me-ei em aduzir alguns exemplos desta ambiguidade que engana por vezes as pessoas mais hábeis. Tal é a que se encontra nas palavras que significam algum todo, que se pode tomar, ou colectivamente, para todas as suas partes ao mesmo tempo, ou distributivamente, para cada uma dessas partes. É por aí que devemos resolver o sofisma dos estóicos pelo qual concluíram que o mundo era um animal dotado de razão. “*Porque aquele que faz uso da razão é melhor do que aquele que o não faz. Ora, nada há*”, dizem eles, “*que seja melhor do que o mundo; Logo, o mundo faz uso da razão*”¹⁶². A [premissa] menor deste argumento é falsa, já que atribuíram ao mundo aquilo que só se aplica a Deus, ou seja, ser de tal modo que nada se possa conceber de melhor ou mais perfeito. Mas, mesmo limitando-nos às criaturas, embora se possa dizer que nada há de melhor do que o mundo, tomando-o colectivamente como a universalidade de todos os seres que Deus criou, tudo o que se pode daí concluir é que o mundo faz uso da razão em algumas das suas partes, tais como os anjos e os homens, mas não que o todo, em conjunto, seja um animal que faça uso da razão.

¹⁶² Cf. Cícero, *De natura deorum*, Liv. II, cap. vii.

Levaria ao mesmo, raciocinar erradamente, dizendo: “O homem pensa; Ora, o homem é composto de corpo e de alma; Logo, o corpo e a alma pensam”. Porque basta, de modo a que possamos atribuir o pensamento ao homem completo, que ele pense numa das suas partes. De onde não se segue de maneira nenhuma que ele pense na outra.

IX – *Tirar uma conclusão geral de uma indução defeituosa*

Falamos de indução quando a investigação de muitas coisas particulares nos leva ao conhecimento de uma verdade geral¹⁶³. Assim, porque se comprovou, em muitos mares, que a água é salgada e que, em muitos rios, ela é doce, conclui-se geralmente que a água do mar é salgada e a água dos rios é doce. As várias experiências que foram feitas nas quais se verificou que o ouro não diminui com o fogo levaram a julgar que isso era válido para todo o ouro. E, como não se descobriu qualquer povo que não fale, tomamos como muito certo que todos os homens falam, ou seja, se servem de sons para significar os seus pensamentos.

É mesmo por aí que todos os nossos conhecimentos começam, na medida em que as coisas singulares se nos apresentam antes das universais, embora, em seguida, as universais sirvam para conhecer as singulares.

Mas é, não obstante, verdade que a mera indução não é nunca um meio certo para adquirir um conhecimento científico perfeito, como mostraremos noutro lugar, ser-

¹⁶³ Sobre a indução: Aristóteles, *Analytica Priora*, Liv. II, cap. 23, 68b e ss., *Tópicos*, Liv. I, cap. 12, 105.^a, *Retórica*, Liv. II, cap. 23 (10.^o tópico) 1398b; e Pedro Hispano, *Summulae logicales*, *op. cit.*, Tr. V, p. 141, «Inductio est a singularibus sufficienter enumeratis ad universale probandum».

vindo a consideração das coisas singulares somente como uma oportunidade para que o nosso espírito tome atenção às suas ideias naturais, aquelas segundo as quais ele julga a verdade das coisas em geral. Pois é verdade, por exemplo, que talvez eu nunca me tivesse preocupado em considerar a natureza de um triângulo se nunca tivesse visto um triângulo que me deu oportunidade para nisso pensar. Mas não foi, todavia, o exame particular de todos os triângulos que me fez concluir, geral e certamente, em relação a todos eles, que o espaço que eles compreendem [*i. e.*, a sua área] é igual ao do rectângulo, tomando toda a sua base e metade da sua altura (pois esse exame seria impossível), mas a mera consideração daquilo que está contido na ideia de triângulo, que posso encontrar no meu espírito.

Seja como for, reservando para outro lugar o tratamento desta matéria, basta dizer aqui que as induções defeituosas, ou seja, as que não são completas, fazem-nos, muitas vezes, cair no erro. Contentar-me-ei em referir um exemplo notável.

Todos os filósofos acreditaram até agora, como sendo uma verdade indubitável, que, estando uma seringa bem fechada, seria impossível retirar o pistão sem a quebrar e que se poderia fazer subir a água tão alto quanto quiséssemos com bombas de sucção. E o que os levava a acreditar nisso tão firmemente era o facto de pensarem ter-se assegurado disso por uma indução muito certa, após uma infinidade de experiências. Mas uma e outra crença revelaram-se falsas, porque se fizeram novas experiências¹⁶⁴ que demonstraram

¹⁶⁴ Trata-se das novas experiências sobre o vácuo feitas por Pascal, onde denunciou o erro que consiste em acreditar que se pode elevar a água numa bomba de água acima dos 32 pés de altura, ou mesmo até ao infinito. Evidentemente, há uma simplificação na *Lógica*, pois a experiência realizada no Puy-de-Dôme mostrou também que estes valores variam com a altitude (devido às diferentes pressões atmosféricas).

que o pistão de uma qualquer seringa fechada se poderia retirar, desde que se applicasse uma força igual ao peso de uma columna de água com mais de trinta e três pés de altura da grossura da seringa e que se não poderia elevar a água com uma bomba de sucção a uma altura superior a 32 ou a 33 pés.

CAPÍTULO XX

*Dos maus raciocínios que se cometem na vida civil,
e nos discursos quotidianos.*

Acabámos de ver alguns exemplos das faltas mais comuns que se cometem ao raciocinar nas matérias de ciência. Mas, porque o principal uso da razão não é nesse tipo de assuntos, que têm pouco que ver com a conduta da vida e nos quais os enganos não são sequer tão perigosos, será, sem dúvida, muito mais útil considerar aquilo que leva, em geral, os homens a cometer falsos juízos em todo o tipo de matérias, principalmente nas dos costumes, mas também de outras coisas que são importantes para a vida civil e que constituem os assuntos comuns das suas conversas. Mas, porque esse projecto exigiria uma obra à parte, que compreenderia quase toda a moral¹⁶⁵, contentar-nos-emos em assinalar aqui, em geral, uma parte das causas desses falsos juízos que são tão comuns entre os homens.

¹⁶⁵ A redacção deste capítulo é geralmente atribuída a Pierre Nicole, devido ao seu carácter moral e a questões de estilo, que contrasta bastante, por exemplo, com os capítulos dedicados ao silogismo nesta terceira parte, certamente da mão de Arnauld. O comentário que Nicole aqui faz reflecte as suas preocupações moralistas mas não significa que desejasse realmente escrever um tratado, em sentido estrito, de moral. Na verdade, para além dos múltiplos textos polémicos, onde se pôde também exprimir sobre o assunto, o autor escreveu e publicou, entre 1671 e 1678, os seus *Essais de Morale*, apenas alguns anos depois da primeira edição da *Lógica*.

Não nos preocupámos em distinguir os falsos juízos dos maus raciocínios, antes procurámos, indiferentemente, as causas de uns e de outros, tanto porque os falsos juízos são as fontes dos maus raciocínios e os arrastam numa sequência inevitável, como porque, na verdade, há quase sempre um raciocínio escondido e envolvido naquilo que nos parece um simples juízo, havendo aí sempre alguma coisa que serve de motivo e de princípio para esse juízo. Por exemplo, quando julgamos que uma vara, que parece curva na água, o é de facto, esse juízo está fundado nessa proposição geral, mas falsa, segundo a qual aquilo que parece ser curvo aos nossos sentidos é, na verdade, curvo. E isso encerra, assim, um raciocínio, embora não desenvolvido. Ao considerar, portanto, em geral, as causas dos nossos erros, parece que podemos reportá-los a duas principais: uma interior, que é o desregramento da vontade, o qual perturba e corrompe o juízo; a outra exterior, que consiste nos objectos que julgamos e que iludem o nosso espírito com uma falsa aparência. Ora, ainda que estas causas se juntem quase sempre ao mesmo tempo, há, todavia, certos erros onde uma aparece mais do que a outra. E é por isso que as trataremos separadamente.

Dos sofismas do amor-próprio, do interesse e da paixão.

I.

Se examinarmos com cuidado aquilo que liga normalmente os homens mais a uma opinião do que a outra, descobriremos que não é a penetração da verdade nem a força das razões, mas antes uma qualquer inclinação do

amor-próprio¹⁶⁶, do interesse ou da paixão. É o peso que faz pender a balança e que nos determina na maior parte das nossas dúvidas. É isso que dá mais impulso aos nossos juízos e nos detém com mais força. Julgamos as coisas, não pelo que elas são em si mesmas, mas pelo que são relativamente a nós. E a verdade e a utilidade acabam por ser para nós a mesma coisa.

Não são precisas outras provas, para além do que vemos todos os dias, onde, por exemplo, coisas tidas em todos os outros lugares como duvidosas, ou até mesmo falsas, são tidas por muito certas, por todos aqueles que pertencem a uma mesma nação, profissão ou instituto. Pois, não sendo possível que aquilo que seja verdadeiro em Espanha seja falso em França, ou que o espírito de todos os espanhóis seja tão diferente do de todos os franceses, de modo que, julgando as coisas apenas pelas regras da razão, pareça ver-

¹⁶⁶ Dominique Descotes assinala que a *Lógica* escreve “*amour propre*” sem hífen [Cf. com as páginas 343-4 da 5.^a edição que confirmam a observação de Descotes], e que isso concorda com o sentido de “*amour de soi*”, distinto do sentido actual de “*amour-propre*”. Jean Clair e François Girbal não só não o assinalaram como actualizaram a ortografia. Na verdade, trata-se de uma subtilidade, mas aponta efectivamente para uma temática central para Pierre Nicole e para Pascal, mas também para outros moralistas como La Rochefoucauld. Cf. a título de exemplo, o fragmento 758 das *Pensées* (na edição Le Guern a ortografia também foi actualizada): «*A natureza do amor-próprio e deste eu [moi] humano consiste em amar-se apenas a si e considerar-se apenas a si*» in Pascal, *Œuvres complètes, op. cit.*, Tomo II, pp. 892-894; mas também os ensaios «De la connaissance de soi» e «De la charité et de l'amour propre» escritos por Pierre Nicole e incluídos nos *Essais de Morale*, no terceiro volume da 10.^a edição, Luxemburgo: A. Chevalier, 1737, pp. 1-113 e 114-164. Também se poderia remeter para múltiplas máximas e reflexões de La Rochefoucauld, *Réflexions ou sentences et maximes morales*, Paris: C. Barbin, 1665: «O amor-próprio [também grafado *amour propre* sem hífen] é o amor de si mesmo, e de todas as coisas para si; ele torna os homens idólatras de si mesmos e torna-os tiranos dos outros, se a fortuna lhes dá os meios para tal; ele não se repousa nunca fora de si, e não se detém nos assuntos estranhos senão do mesmo modo que as abelhas o fazem sobre as flores, para delas retirar aquilo que lhes é próprio... (p. 1)».

dadeiro a uns aquilo que parece, em geral, falso aos outros, é evidente que essa diversidade no juízo não pode ter origem noutra causa senão no facto de, enquanto para uns agrada ter por verdadeiro algo que lhes seja vantajoso, para os outros, na medida em que isso não tem qualquer interesse para eles, o juízo é feito de forma muito diferente.

Que haverá, no entanto, de menos sensato do que tomar o nosso interesse como critério para acreditar numa coisa¹⁶⁷? Tudo o que isso nos pode trazer de vantajoso é levar-nos a considerar mais atentamente as razões que nos podem fazer descobrir a verdade sobre aquilo que desejamos que seja verdadeiro. Mas devemos ser persuadidos apenas por essa verdade que é suposto encontrar-se na própria coisa, independentemente dos nossos desejos. Eu sou de tal país, logo, devo acreditar que um tal santo aí pregou o evangelho. Eu sou de tal ordem, então, devo acreditar que um determinado privilégio é verdadeiro. Isto não são razões. Seja qual for a vossa ordem ou o vosso país, não deveis acreditar senão naquilo que é verdadeiro e que estaríeis dispostos a acreditar mesmo que fosseis de um outro país, de uma outra ordem ou de uma outra confissão religiosa.

II.

Mas esta ilusão é bem visível quando ocorrem mudanças passionais. Pois embora todas as coisas permaneçam no seu lugar, parece, contudo, àqueles que estão comovidos

¹⁶⁷ Precisamente a objecção que Voltaire faria ao argumento da “aposta” de Pascal na sua Carta XXV sobre as *Pensées* de Pascal, nas *Lettres philosophiques* [também sob o título *Lettres écrites de Londres sur les Anglois et autres sujets* ou *Lettres anglaises*], Amsterdão: E. Lucas, 1734, pp. 285 e ss.: «Para mais, o interesse que eu tenha em acreditar numa coisa não é uma prova da existência dessa coisa» (p. 286).

por uma qualquer nova paixão, que a mudança não ocorreu apenas no seu coração mas tenha mudado todas as coisas exteriores que tenham com isso alguma relação. Quantas pessoas vemos nós que não deixam de reconhecer quaisquer boas qualidades, sejam naturais ou adquiridas, naqueles contra quem alimentaram uma aversão ou que foram, em alguma coisa, contrários à sua opinião, aos seus desejos ou aos seus interesses? Isso basta para alguém se tornar, de um momento para o outro e na sua perspectiva, temerário, orgulhoso, ignorante, sem fé, sem honra, sem consciência. Os seus afectos e os seus desejos não são mais justos ou mais moderados do que o seu ódio. Se amam alguém, este fica isento de todos os defeitos¹⁶⁸. Tudo aquilo que eles desejam é justo e fácil, tudo aquilo que não desejam é injusto e impossível, sem que possam alegar qualquer razão que justifique todos esses juízos, para além da própria paixão que os possui. De modo que, embora não façam no seu espírito este raciocínio formal – “Eu amo-o, logo, é o homem mais capaz do mundo; Eu odeio-o, logo, é um homem inane” – fazem-no, de alguma forma, no seu coração. E é por isso que podemos denominar este tipo de desvarios como sofismas ou ilusões do coração, que consistem em transportar as nossas paixões para os objectos dessas paixões e em julgar que eles são aquilo que queremos ou desejamos que sejam. O que é, sem dúvida, bastante insensato, já que os nossos desejos nada mudam no ser daquilo que está fora de nós, pois apenas a vontade de Deus é de tal modo eficaz que as coisas são tudo o que Ele quer que sejam.

¹⁶⁸ Cf. Pascal, *Œuvres complètes*, op. cit., Tomo I, pp. 752-3 (XV Carta das *Pronviciales*) e Tomo II, p. 883 (Fr. 745 Le Guern).

III.

Podemos reportar a esta mesma ilusão do amor-próprio, a de todos aqueles que decidem tudo por um princípio bastante geral e cómodo que consiste em terem sempre razão e conhecerem sempre a verdade. Pelo que não lhes é difícil concluir que aqueles que não partilham as suas opiniões estão sempre enganados. Com efeito, a conclusão é necessária.

O defeito destas pessoas resulta do simples facto de essa opinião favorável, que têm da sua própria luz, os levar a tomar os seus pensamentos por tão claros e evidentes que pensam bastar apresentá-los para obrigar toda a gente a submeter-se a eles. E é por isso que pouco se dão ao trabalho de apresentar provas e que pouco escutam as razões dos outros, querendo arrebatá-las tudo pela autoridade, já que nunca distinguem entre a sua autoridade e a razão. Tratam como temerários todos aqueles que não partilham as suas opiniões, sem considerar que, se os outros não têm as suas opiniões, eles também não têm as dos outros, e que não é justo supor, sem prova, que temos razão, quando se trata de convencer pessoas que, apenas têm uma opinião diferente da nossa por estarem persuadidos que nós não temos razão.

IV.

Também há pessoas, que não têm outro fundamento para rejeitar certas opiniões, senão este divertido argumento: *“Se isso fosse o caso, eu não seria um homem capaz; ora, eu sou um homem capaz; logo, isso não é o caso.”* Foi a razão principal que levou a rejeitar, durante muito tempo, certos remédios bastante úteis e experiências muito certas, porque aqueles

que ainda não estavam informados a seu respeito achavam que teriam estado, portanto, enganados até então. “O quê? *Se o sangue*”, dizem, “*tivesse um movimento circulatório no corpo; se o alimento não fosse transportado para o fígado pelas veias mesaraicas; se a artéria venosa transportasse o sangue até ao coração e se o sangue subisse pela veia cava descendente*¹⁶⁹; *se a natureza não abominasse o vácuo; se o ar fosse pesado e tivesse um movimento descendente; eu teria ignorado coisas importantes na anatomia e na física. Logo, isso não pode ser assim.*” Mas para os curar desta ilusão, basta mostrar-lhes adequadamente que o facto de um homem se enganar é um inconveniente ínfimo e que não deixarão por isso de ser capazes em muitas outras coisas, embora não o tenham sido naquelas que foram sujeitas a novas descobertas.

V.

Não há também nada mais comum do que ver pessoas acusarem-se mutuamente e chamarem aos outros “obstinados”, “deslumbrados”, “trapaceiros”, quando têm diferentes opiniões. Quase não há litigantes que não se acusem mutuamente por prolongarem os processos ou por enco-

¹⁶⁹ Sobre as controvérsias relativas à circulação sanguínea, veja-se Descartes, *Discours de la Méthode*, V parte, AT VI, 46-57. As veias mesaraicas eram, no vocabulário da época, as veias mesentéricas, ou seja, as veias que percorrem a membrana (mesentério) em volta do intestino, levando o sangue do intestino para a veia porta, em toda a extensão do intestino delgado e a metade direita do grosso (grande mesaraica), ou partindo do recto e da metade esquerda do intestino grosso (pequena mesaraica). A artéria venosa é o antigo nome dado às veias pulmonares (cf. Descartes, AT VI, 47 que critica a denominação da artéria venosa por ela se tratar de uma veia, que vem dos pulmões). A veia cava descendente refere-se, segundo se pode perceber, à veia cava superior, formada pela reunião das jugulares provenientes da cabeça e dos braços. A veia cava inferior é que transporta o sangue vindo das outras partes do corpo.

brirem a verdade com habilidades artificiosas. E, portanto, aqueles que têm razão e os que não a têm falam quase a mesma língua e fazem as mesmas queixas, atribuindo uns aos outros os mesmos defeitos, que é uma das coisas mais inconvenientes na vida dos homens e que lança a verdade e o erro, a justiça e a injustiça numa tão grande obscuridade, que o comum dos mortais é incapaz de discernir claramente. E acontece, por isso, que muitos se agarram, ao acaso e sem qualquer luz, a uma das partes em litígio, e que outros condenam ambas as partes por estarem igualmente erradas.

Toda esta bizzarria decorre, mais uma vez, da mesma doença, que faz com que cada um tome por princípio que tem razão. Pois assim não é difícil concluir que todos aqueles que nos resistem são obstinados, pois ser obstinado é não se entregar à razão.

Mas, ainda que seja verdade que estas acusações de deslumbramento, cegueira ou chicana, que são bastante injustas por parte daqueles que estão enganados, são, apesar de tudo, justas e legítimas por parte dos que não o estão, na medida em que supõem que a verdade esteja do lado daqueles que as fazem, as pessoas sensatas e ponderadas, ao tratarem uma qualquer matéria contestável, devem, todavia, evitar servir-se delas antes de ter suficientemente estabelecida a verdade e a justiça da causa que defendem. Não acusarão, portanto, nunca os seus adversários de obstinação, de temeridade, de falta de senso comum, antes de o terem provado convenientemente. Não dirão, sem o ter demonstrado antes, que eles caem em extravagâncias e absurdos insuportáveis, pois os outros poderão dizer, por sua vez, o mesmo. E isso, nada adianta, preferindo eles reduzir-se a esta regra tão equitativa de Santo Agostinho: "*Omittamus ista communia, quae dici ex utraque parte possunt, licet vere dici ex*

*utraque parte non possint*¹⁷⁰. E contentar-se-ão em defender a verdade pelas armas que lhes são próprias e que a mentira não pode empunhar, que são as razões claras e sólidas.

VI.

O espírito dos homens não está só naturalmente enamorado por si próprio como ele é, também, naturalmente ciumento, invejoso e malicioso em relação aos outros. Ele suporta, com dificuldade, que eles tenham alguma vantagem, porque deseja-as todas para si mesmo. E como é uma vantagem conhecer a verdade e trazer aos homens uma nova luz, temos um desejo secreto de lhes roubar essa glória. O que leva muitas vezes a combater sem razão as opiniões e ideias dos outros.

Assim como o amor-próprio leva a fazer, frequentemente, este ridículo raciocínio – “*É uma opinião que eu inventei, é a da minha ordem, é um sentimento que me convém; logo, é verdadeiro*” –, também a malícia natural leva, frequentemente, a fazer estoutro, que não é menos absurdo: “*Foi um outro que não eu, quem disse isso; logo, isso é falso; Não fui eu, quem fez esse livro; logo, ele é mau.*”

É a origem do espírito de contradição, tão comum entre os homens, que leva estes, quando ouvem ou lêem alguma coisa de outra pessoa, a menosprezarem as razões que poderiam persuadi-los e a tomarem em conta apenas as que eles crêem poder opor-lhes. Eles estão sempre de sobreaviso em relação à verdade e só pensam nos meios para a afastar e obscurecer; coisa que aliás conseguem qua-

¹⁷⁰ «*Omitamos todos estes argumentos comuns que podem ser usados por ambas as partes, embora não possam, na verdade, ser usados por nenhuma*», in Santo Agostinho, *Contra Iulianum haeresis Pelagianae defensorem libri sex*, Liv. I, cap. 1, in *Patrologia Latina*, T. XLIV (Migne).

se sempre, visto que o espírito humano é fértil e inesgotável em falsas razões.

Quando este vício é excessivo, produz um dos principais traços do espírito de pedantaria, que se regozija ao questionar os outros sobre as mais pequenas coisas e em contradizer tudo com uma vil malícia. Mas isso é muitas vezes mais imperceptível e escondido e pode até dizer-se que ninguém está aí completamente isento, porque tem a sua raiz no amor-próprio que vive sempre nos homens.

O conhecimento desta disposição maligna e invejosa, que reside no fundo do coração humano, faz-nos ver que uma das mais importantes regras que podemos guardar, para não induzir em erro os nossos interlocutores e não os afastar da verdade sobre a qual queremos persuadi-los, é suscitar o menos possível a sua inveja e o seu ciúme, ao falar de nós próprios e ao apresentar-lhes os objectos aos quais possam agarrar-se.

Pois como os homens se amam apenas a si mesmos, só com impaciência suportam que um outro chame a atenção para si e queira que o consideremos com estima. Tudo aquilo que não tenha a ver consigo mesmos lhes é odioso e inoportuno, passando normalmente do ódio pelas pessoas ao ódio pelas opiniões e pelas razões. E é por isso que as pessoas sensatas evitam, tanto quanto podem, expor aos olhos dos outros as vantagens que possuem. Fogem de se apresentar frontalmente e de se colocar particularmente em evidência, procurando antes esconder-se por entre a multidão¹⁷¹, para não serem notados, de modo a que não vejam nos seus discursos senão a verdade que propõem.

¹⁷¹ No original francês, “*presse*”. Segundo uma entrada para a palavra “*presse*” no *Dictionnaire Universel* de Antoine Furetière (1690), trata-se de “*Multidão popular que quer entrar num lugar que não o pode conter comodamente. Havia uma tal multidão naquela cerimónia que eu nem conseguí entrar. (...)*”.

O falecido Senhor Pascal, que sabia mais sobre retórica do que alguém alguma vez soube, defendia esta regra, ao ponto de pretender que um homem honesto devia evitar nomear-se e até usar os termos “eu” e “mim”¹⁷². E tinha-se habituado a dizer sobre este assunto que a piedade cristã anula o “eu” humano e que a civilidade humana o esconde e o suprime¹⁷³. Não é que esta regra deva chegar ao escrúpulo, já que há ocasiões onde seria um incómodo inútil querer evitar esses termos a todo o custo, mas é sempre bom ter isso em mente, para nos afastarmos do mau costume de algumas pessoas que só falam de si mesmas e que se citam a propósito de tudo, quando nem sequer está em questão a sua opinião. O que dá motivos aos que os escutam para desconfiar que esse olhar tão frequente para si próprios nasça, talvez, de um secreto comprazimento que os transporta, muitas vezes, para esse objecto da sua pai-

¹⁷² Em francês é muito natural o uso dos pronomes pessoais “je” e “moi” para designar duas maneiras da identidade do sujeito na primeira pessoa. Mas a verdade é que a substantivação do “moi” só ocorreu verdadeiramente com Pascal que, de uma certa maneira, o teria inventado, ao perguntar, no Fragmento 582 (Le Guern), «*Qu'est-ce que le moi?*». Esta pergunta, aparentemente simples, pedindo uma definição real do ‘moi’, ou seja, perguntando pela *quididade* do sujeito, faz algo que nunca tinha sido feito até então, nem sequer por Descartes: a substantivação do pronome ‘moi’, ao colocar o artigo ‘le’, e fazer do ‘eu’ um nome cujo referente (e o sentido) é um enigma. Sobre esta ‘invenção’ de Pascal, cf. Vincent Carraud, *L'invention du moi*, «Collection de métaphysique», Paris: PUF, 2010, pp. 15-41. Mas a edição de Port-Royal das *Pensées*, de 1670, justifica de outra forma o uso de ‘moi’ numa nota prévia ao § 27 do cap. XXIX: «*A palavra moi, de que o autor se serve (...) não significa senão o amor próprio. É um termo de que ele costumava servir-se com alguns dos seus amigos.*» In Pascal, *Œuvres complètes*, op. cit., Tomo II, p. 1024.

¹⁷³ Cf. Pierre Nicole, no cap. iv do tratado “De la charité et de l’amour propre”, in *Essais de Morale*, op. cit., vol. 3, p. 126 : «*Esta supressão do amor-próprio é propriamente aquilo que faz a honestidade humana, e aquilo em que consiste ; e foi isso que deu oportunidade a um grande espírito deste século para dizer que a virtude cristã destrói e aniquila o amor próprio, e que a honestidade humana o esconde e o suprime.*»

xão, e neles excita, como uma consequência natural, uma aversão secreta por essas pessoas e por tudo aquilo que elas dizem. É o que mostra que um dos traços mais indignos do homem honesto é o que Montaigne acusou, o de prover os seus leitores apenas com os seus humores, as suas inclinações, as suas fantasias, as suas doenças, as suas virtudes e vícios; e que nasce, não só de um defeito da capacidade de julgar como de um violento amor por si próprio¹⁷⁴. É verdade que ele cuida, tanto quando pode, de afastar dele a suspeita de uma vil e popular vaidade, ao falar livremente dos seus defeitos, tal como das suas qualidades, o que tem até algo de estimável, por aparentar sinceridade. Mas é fácil ver que tudo isto mais não é do que um jogo e um artifício que deve torná-lo ainda mais odioso¹⁷⁵. Ele fala dos seus vícios, para os dar a conhecer e não para os fazer detestar; pretende que não deve ser menos estimado por isso. Toma-os como coisas mais ou menos indiferentes e mais galantes do que repreensíveis. Se ele as descobre, é porque não se preocupa muito com elas e porque acredita que não se torna por causa delas mais vil ou desprezível. Porém, quando se apercebe que alguma coisa o rebaixa um pouco, é tão hábil como qualquer um a escondê-lo. É por isso que um célebre autor do nosso tempo¹⁷⁶ nota, muito a propósito que, se ele teve o cuidado de nos avisar, em dois lugares do seu livro, que tinha tido um escudeiro, que fora um oficial bastante inútil, na casa de um cavalheiro com seis mil libras

¹⁷⁴ Cf. Pascal, *Œuvres Complètes, op. cit.*, Tomo II, pp. 777 (fr. 549 «... que ele [Montaigne] falava demasiado de si mesmo») e 806 (fr. 653 «O tolo projecto que ele tem de pintar o seu retrato...»).

¹⁷⁵ Cf. Nicolas de Malebranche, *De la Recherche de la Vérité, op. cit.*, Liv. II, III Parte, cap. v «Du Livre de Montaigne», pp. 387-397.

¹⁷⁶ Trata-se do escritor libertino Jean-Louis Guez de Balzac (1597-1654) que dedicou um dos seus *Entretiens* (1657) a Montaigne. Cf. *Les Entretiens de Feu Monsieur de Balzac*, Paris: A. Courbé, 1657, Entretien XVIII, “De Montaigne et de ses écrits”, pp. 238 e ss.

de renda, não teve o mesmo cuidado para nos dizer que teve um escriturário, já que tinha sido ele próprio conselheiro do Parlamento de Bordéus, por não ser este cargo, apesar de bastante honrado em si mesmo, suficientemente satisfatório para alimentar a vaidade de quem gostava de aparecer, por todo o lado, com a atitude de um nobre cavaleiro e revelava um certo desdém pela nobreza de toga e pelos foros do direito.

Fica, no entanto, a impressão de que ele não nos teria omitido esta circunstância da sua vida se tivesse encontrado um marechal de França que tivesse sido conselheiro de Bordéus, tal como nos quis dar a conhecer que foi prefeito dessa cidade, depois de nos ter avisado que tinha sucedido neste cargo ao Senhor Marechal de Biron e que deixara o lugar ao Marechal de Matignon¹⁷⁷.

Mas esta vaidade não é o pior mal deste autor, pois que ele está repleto de um tão grande número de vergonhosas infâmias e de máximas epicuristas e ímpias que é estranho que se tenha aturado a sua presença, durante tanto tempo, nas mãos de toda a gente e que haja pessoas cultas que nem reconhecem o seu veneno.

Não são precisas mais provas para julgar a sua libertinagem para além dessa maneira própria como ele fala dos seus vícios, pois, ao reconhecer em vários lugares que se

¹⁷⁷ Cf. Montaigne, *Essais*, III, *op. cit.*, cap. x «De ménager sa volonté», p. 318 : «Os senhores de Bordéus elegeram-me presidente [maire] da sua cidade. Estando eu afastado de França e ainda mais afastado de um tal pensamento, escusei-me ao cargo. Mas disseram-me que fazia mal, pois intervém também ali o comando do Rei. É um cargo que parecerá tão bem quanto ele não tem renda nem outro ganho para além da honra da sua execução. Dura dois anos: mas pode ser continuado por uma segunda eleição. O que raramente acontece. Aconteceu-me a mim e não tinha ocorrido senão outras duas vezes antes de mim. Uns anos acontecera ao senhor de Lansac e mais recentemente ao senhor de Biron, marechal de França, no lugar do qual eu sucedi, deixando depois o meu ao senhor de Matignon, também marechal de França. Glorioso por tão nobre sucessão».

envolveu num grande número de distúrbios criminais, ele declara, todavia, noutros que de nada se arrepende e que se tivesse de voltar atrás, viveria tal e qual como tinha vivido. “*Quanto a mim*”, diz ele, “*não posso desejar, em geral, ser outro. Posso censurar a minha forma universal, desgostar-me com ela e suplicar a Deus pela minha completa reforma e pelo perdão da minha fraqueza natural, mas a isso não devo chamar arrependimento, como tão-pouco ao desgosto de não ser anjo, nem Catão. As minhas acções são regradas e conformes àquilo que sou e à minha condição. Não posso fazer melhor. E o arrependimento não toca propriamente as coisas que não estão ao nosso alcance. Nunca esperei ligar monstruosamente o rabo de um filósofo à cabeça e ao corpo de um homem perdido, nem que essa fraca ponta de vida servisse para desacreditar e desmentir a mais bela, íntegra e longa parte da minha vida. Se eu tivesse de voltar atrás, reviveria tal como vivi: nada lamento no passado, nada temo no futuro.*”¹⁷⁸ Palavras horríveis, estas que indicam uma completa extinção do sentimento religioso, mas que são dignas de quem também fala assim noutro lugar: “*Mergulho a minha cabeça estupidamente na morte, sem a considerar nem a reconhecer, como numa profundidade muda e escura, que me engole de uma só vez e me sufoca num instante, cheio de um poderoso sono, insípido e indolente*”. E ainda noutro: “*A morte que é tão-só um quarto de hora de paixão, sem consequência nem incômodo, não merece preceitos particulares.*”¹⁷⁹

Embora esta digressão possa parecer bastante afastada do nosso assunto, ela entra aqui pelo facto de não haver livro que mais inspire esse mau costume de falar de si próprio, de se ocupar de si e de querer que os outros também se ocupem dele. Isto corrompe de forma estranha

¹⁷⁸ *Ibid.*, cap. II, «Du repentir», p. 47.

¹⁷⁹ Cf. para o primeiro excerto, *ibid.*, *Essais*, III, *op. cit.*, cap. IX, «De la vanité», p. 271 e, para o segundo, *ibid.*, cap. XII, «De la physionomie», p. 384. Pascal refere-se, também, a estas opiniões de Montaigne sobre a morte, no fr. 574, in Pascal, *Œuvres Complètes*, *op. cit.*, Tomo II, pp. 781-2.

a razão, tanto em nós, pela vaidade que acompanha sempre este discurso, como nos outros, pela irritação e aversão que lhes provoca. Não é permitido falar de si próprio senão às pessoas com uma virtude eminente e que certificam, pela maneira como o fazem, que, se tornam públicas as suas boas acções, é apenas para levar os outros a louvar a Deus, ou para os edificar, e, se publicam as suas faltas, é apenas para se humilharem diante dos homens e delas os desviarem. Mas, para as pessoas comuns, é uma vaidade ridícula querer informar os outros das suas pequenas qualidades, e um censurável atrevimento revelar ao mundo os seus distúrbios, sem mostrar que ficaram manchados por eles. Pois o último excesso do mergulho no vício é não manifestar por isso vergonha e não sentir nem embaraço nem arrependimento, antes pelo contrário, falando disso com indiferença como de qualquer outra coisa. É esta, propriamente falando, a atitude de Montaigne.

VII.

Podemos de alguma maneira distinguir, da contradição maliciosa e invejosa, um outro tipo de humor menos mau, mas que leva às mesmas falhas de raciocínio. Trata-se do espírito de litigância, que é também um defeito que muito corrompe o espírito.

Não é que se possa fazer, em geral, a censura das contendas, pois pode, pelo contrário, dizer-se que, desde que sejam usadas adequadamente, nada servirá melhor para abrir novos caminhos, seja para encontrar a verdade, seja para dela persuadir os outros. O movimento de um espírito que apenas se ocupa com o exame de alguma matéria é normalmente demasiado frio e demasiado lânguido. Ele precisa de um certo calor que o excite e desperte as suas

ideias. E é, normalmente, pelas diversas oposições que nos fazem que descobrimos em que consiste a dificuldade da persuasão ou a obscuridade, dando-nos a oportunidade de fazer mais um esforço para as ultrapassar.

Mas é verdade que, do mesmo modo que esse exercício é útil, quando é usado como deve ser e com um completo despojamento passional, também pode ser perigoso, quando for mal usado e se aposte a própria glória, defendendo uma opinião a qualquer preço e contradizendo a dos outros. Nada é mais propício do que este tipo de humor para nos afastar da verdade e nos lançar no desvario. Habitua-mo-nos, sem nos apercebermos disso, a encontrar razões por todo o lado e a colocarmo-nos acima das razões, sem nos submetermos a elas, o que conduz pouco a pouco a perder as certezas e a confundir a verdade com o erro, considerando-as, uma e outra, como igualmente prováveis. É isso que faz com que seja tão raro que se termine qualquer questão pela disputa e que raramente aconteça que dois filósofos fiquem de acordo. Há sempre algo que serve para recomençar a contenda e para se defender, porque se tem por objectivo, não tanto evitar o erro, mas o silêncio, e porque se crê que é menos embaraçoso permanecer sempre no erro do que confessar que estávamos enganados.

Portanto, a menos que nos tenhamos acostumado, mediante um longo exercício, a despojarmo-nos completamente, será muito difícil não perdermos de vista a verdade nas disputas, pois não há actividade que mais inflame as paixões. “*Que vício é que elas não despertam*”, pergunta um célebre autor, “*sendo quase sempre governadas pela cólera?*”¹⁸⁰ Enchemo-nos, em primeiro lugar, de inimizade contra as razões, depois, contra as pessoas. Aprendemos a discutir

¹⁸⁰ Mais uma vez este, “célebre autor” é Montaigne, citando os autores uma frase de «De l’art de conférer», cap. VIII do Tomo III, pp. 207-8.

apenas para contradizer e, tornando-se, cada um, contraditor e contraditado, resulta daí que o fruto da discussão é o de anular a verdade. Um vai para ocidente, o outro para oriente, perde-se o principal e afastamo-nos na multidão dos incidentes. Ao fim de uma hora de tempestade, já ninguém sabe o que procura. Um está em baixo, o outro está em cima ou ao lado; um agarra-se a uma palavra e a uma semelhança, o outro já não escuta nem ouve aquilo que lhe opõem e está tão empenhado na sua corrida que não pensa senão em seguir-se a si mesmo e já não ao opositor. Há ainda aqueles que, achando-se fracos, tudo temem, tudo recusam, que confundem a discussão desde o início, ou então, que se remetem ao silêncio a meio da contestação, acusando um orgulhoso desprezo ou uma, falsamente modesta, escusa à controvérsia. Desde que este consiga atingir o outro, não se preocupa quanto se expõe. O outro conta as suas palavras e pesa-as como argumentos. Aquele investe apenas a vantagem que tem na sua voz e nos seus pulmões. Vemos até os que concluem contra si próprios e outros que aborrecem e atordoam toda a gente com prefácios e inúteis digressões. Há finalmente aqueles que se armam com injúrias e que procurarão, de ânimo leve, uma querela sem motivo¹⁸¹, para evitarem o confronto com um espírito capaz de os vencer. São estes os vícios comuns das nossas disputas que são, com muito engenho, bem ilustradas por esse escritor que, nunca tendo conhecido as verdadeiras grandezas do homem, conheceu, no entanto, bastante bem os seus defeitos. E podemos por aqui julgar quanto este

¹⁸¹ A expressão idiomática que os autores usam é “*feront une querelle d’Allemand*” e também ela usada por Montaigne na página seguinte (*Ibid.*, pp. 208-9) ao excerto citado: «... *cherche une querelle d’Allemagne* [sic]». Antoine Furetière explica a expressão no seu *Dictionnaire Universel* (1690): «*Diz-se proverbialmente ‘Provocar uma querela de alemão a alguém’ para dizer atacar sem motivo e de ânimo leve.*»

tipo de contendas é capaz de desregular o espírito, a menos que se tenha um cuidado extremo, não somente para não cairmos nestes defeitos em primeiro lugar, como para não seguir aqueles que neles caem. Cuidando ainda de nos controlarmos de tal modo que possamos vê-los a perderem-se, sem que nos percamos nós próprios e sem nos afastarmos do fim que nos devemos propor, que é o esclarecimento da verdade que está em questão.

VIII.

Encontramos pessoas, principalmente entre aqueles que assombram a corte, que, reconhecendo bastante bem quanto estes humores litigantes são incômodos e desagradáveis, tomam o caminho contrário, que é o de nada contradizer, mas antes louvar e aprovar tudo de forma indifferente. E a isso chamamos complacência, que é um humor mais cómodo para a fortuna, mas também menos vantajoso para o juízo. Pois, da mesma forma que os contraditores tomam por verdadeiro o contrário do que lhes dizem, os complacentes parecem tomar por verdadeiro tudo o que lhes dizem. E este costume corrompe, desde logo, os seus discursos e, depois, o seu espírito.

Foi por este meio que se fizeram louvores tão comuns e que continuam a fazer-se, indifferentemente, a toda a gente, de modo que não sabemos mais o que concluir daí. Não há pregador que não seja o mais eloquente na *Gazeta*¹⁸² e

¹⁸² Trata-se de *La Gazette*, um dos mais antigos jornais de França (mas extinto em 1915), criado em 1631 por Théophraste Renaudot (1586-1653), jornalista e médico de Luís XIII, com o apoio do cardeal Richelieu. Com uma regularidade hebdomadária, saía às sextas-feiras e era constituído por quatro páginas com notícias provenientes da corte ou do estrangeiro, maioritariamente, de carácter político.

que não encante os seus auditores com a profundidade do seu saber. Todos aqueles que morrem foram ilustres beatos. Os mais pequenos autores poderiam fazer livros a partir dos elogios que recebem dos seus amigos, de modo que, nesta profusão de louvores, que se fazem com tão pouco discernimento, há motivo para nos espantarmos que haja ainda pessoas que sejam deles tão ávidas e que recolham com tanto afecto os que lhes fazem.

É impossível que esta confusão na linguagem não produza a mesma confusão no espírito e que aqueles que se habituem a louvar tudo não se habituem também a tudo aprovar. Mas, mesmo quando a falsidade estiver apenas nas palavras e não no espírito, isso bastará para dela afastar aqueles que amam sinceramente a verdade. Não é necessário censurar tudo aquilo que aí vemos de mal, mas é preciso não louvar senão aquilo que é verdadeiramente louvável. De outra forma, mergulhamos, com essa atitude, aqueles que louvamos na ilusão, contribuimos para enganar aqueles que julgarem essas pessoas com base nos louvores e prejudicamos aqueles que realmente merecem verdadeiros louvores, pondo-os ao mesmo nível que aqueles que os não merecem. Finalmente, destruimos toda a fé na linguagem e baralham-se todas as ideias das palavras, fazendo com que deixem de ser os sinais dos nossos juízos e dos nossos pensamentos, mas apenas de uma exterior cortesia que queremos prestar àqueles que louvamos, como se fosse uma reverência. É isto que devemos concluir dos louvores e dos elogios ordinários.

IX.

Entre as várias maneiras pelas quais o amor-próprio lança os homens no erro, ou antes, aí os consolida e daí lhes impede a saída, não podemos esquecer uma que é sem dúvida das principais e das mais comuns. Trata-se do compromisso com uma determinada opinião, à qual nos ligamos por considerações diferentes da verdade. Pois esta atitude de defender a sua opinião faz com que não se considere mais se as razões de que nos servimos são verdadeiras ou falsas, mas antes se podem servir ou não para persuadir os outros daquilo que defendemos. Empregamos todo o tipo de argumentos, bons e maus, de modo a que os haja para toda a gente e chegamos, por vezes, ao ponto de dizer coisas que sabemos bem serem absolutamente falsas, desde que elas sirvam para o fim que nos propusemos. Eis alguns exemplos:

Uma pessoa inteligente não suspeitará nunca que Montaigne alguma vez tenha acreditado nos devaneios da astrologia judiciária, no entanto, quando ele dela precisa para rebaixar estupidamente os homens, usa-os como boas razões para tal: “*Considerando*”, diz ele, “*o domínio e o poder que esses corpos têm, não somente sobre as nossas vidas e condições da nossa fortuna, mas também sobre as próprias inclinações que governam, provocam e agitam à mercê das suas influências, porque os privaríamos de alma, de vida ou de palavras?*”¹⁸³

Quer ele, porventura, destruir a superioridade que os homens têm sobre os animais pelo comércio da palavra, então, relata-nos contos ridículos, cuja extravagância ele

¹⁸³ Cf. Montaigne, *Essais*, op. cit., II, cap. XII «Apologie de Raimond Sebond», p. 176.

conhece melhor que ninguém, retirando delas conclusões ainda mais ridículas: “*Houve alguns?*”, diz ele, “*que se gabaram de compreender a linguagem dos animais, como Apolônio de Tiana, Melampo, Tirésias, Tales e outros. E, já que é assim, como dizem os cosmógrafos que há nações que têm um cão como rei, é preciso que lhes façam uma determinada interpretação das suas vozes e dos seus movimentos*”¹⁸⁴.

Concluiremos, por esta razão, que, quando Calígula fez do seu cavalo cônsul, seria necessário compreender as ordens que ele desse no exercício deste cargo, mas enganar-nos-íamos ao acusar Montaigne dessa errada consequência, não sendo o seu propósito falar razoavelmente, mas fazer uma amálgama confusa de tudo aquilo que se pode dizer contra os homens; o que é, todavia, um vício muito contrário à justeza do espírito e à sinceridade de um homem de bem.

Quem, do mesmo modo, poderia suportar este outro argumento do mesmo autor sobre a questão dos augúrios que os pagãos retiram do voo dos pássaros e em relação à qual até os mais sensatos de entre eles cobriram de ridículo: “*De todas as predições do passado*”, diz ele, “*as mais antigas e as mais certas eram as que se faziam a partir do voo dos pássaros. Nós, nada temos, hoje, de semelhante, nem de tão admirável. É necessário que essa regra, essa ordem na agitação das suas asas, pelas quais se fazem inferências acerca das coisas por vir, seja conduzida por algum*

¹⁸⁴ *Ibid.*, p. 180. Apolônio de Tiana (2 a. C.-98) foi um filósofo neo-pitagórico de origem grega; Melampo era, na mitologia grega, um famoso adivinho com grandes poderes, incluindo o poder de entender a linguagem dos animais, teria conquistado, por artes mágicas, uma parte do reino de Argos, na península do Peloponeso; Tirésias era o profeta cego de Apolo de Tebas, famoso pela sua clarividência relativamente ao futuro; finalmente, Tales (624 a. C.-546 a. C.) foi um filósofo pré-socrático, oriundo de Mileto, na Ásia Menor, considerado um dos sete sábios da Grécia.

meio excelente para tão nobre operação. Pois, seria levar demasiado à letra, a atribuição desse grande efeito a uma qualquer ordem natural, sem a inteligência, o consentimento e o discurso daquele que o produz e essa seria evidentemente uma falsa opinião”¹⁸⁵.

Não é uma coisa bastante divertida ver um homem, que não tem nada por evidentemente verdadeiro nem evidentemente falso, num tratado feito expressamente para estabelecer o pirronismo e para destruir a evidência e a certeza, arengar seriamente sobre estes devaneios, como se fossem verdades certas, e tratar a opinião contrária como evidentemente falsa? Mas ele goza connosco quando fala dessa maneira e é imperdoável jogar assim com os seus leitores, dizendo-lhes coisas em que ele não acredita e que ninguém pode, aliás, acreditar sem demência.

Ele era, sem dúvida, tão bom filósofo quanto Virgílio, o qual não atribuiu a uma qualquer inteligência que, eventualmente, residisse nos pássaros, as mudanças reguladas que podemos ver nos seus movimentos, de acordo com a diversidade do ar, das quais pudéssemos retirar alguma conjectura acerca da chuva ou do bom tempo, como pode, aliás, verificar-se nestes admiráveis versos das *Geórgicas*:

*Non equidem credo quia sit divinitas illis
Ingenium, aut rerum fato prudentia major;
Verum ubi tempestas et cæli mobilis humor
Mutavere vias et Jupiter humidus austris
Densat erant quæ rara modo et quæ densa relaxat;
Vertuntur species animorum, ut corpora motus
Nunc bos, nunc alios: dum nubila ventus agebat,*

¹⁸⁵ Cf. Montaigne, *Essais*, *op. cit.*, II, cap. XII «Apologie de Raimond Sebond», pp. 204-5.

*Concipiat, hinc ille avium concentrus in agris,
Et laetae pecudes, et ovantes gutture corvi*¹⁸⁶.

Mas sendo estes desvarios voluntários, basta ter um pouco de boa-fé para os evitar. Os mais comuns e os mais perigosos são aqueles que não reconhecemos, porque o compromisso com que nos empenhamos, para defender uma opinião, turva a visão do espírito e leva-o a tomar por verdadeiro tudo aquilo que sirva para os seus fins. O único remédio que podemos aplicar-lhe é o de não ter outra finalidade senão a da descoberta da verdade e examinar com muito cuidado os raciocínios, de tal modo que o compromisso não possa enganar-nos.

Dos falsos raciocínios que nascem dos próprios objectos.

Já notámos que não se devem separar as causas interiores dos nossos erros das que se retiram dos objectos, às quais podemos chamar exteriores, na medida em que a falsa aparência destes objectos não seria capaz de nos lançar no

¹⁸⁶ Citação aproximada de «*Haud equidem credo quia sit divinitus / Ingenium, aut rerum fato prudentia major; / Verum, ubi tempestas et coeli mobilis humor / Mutavere vias, et Jupiter uvidus austris / Densat, erant quae rara modo, et quae densa, relaxat, / Vertuntur species animorum, ut pectora motus / Nunc alios, alios dum nubila ventus agebat, / Concipiunt, hinc ille avium concentus in agris, / Et laetae pecudes, et ovantes gutture corvi* [Não, penso eu, que eles tenham algum engenho divino, / ou que devam ao destino um maior conhecimento das coisas vindouras; / mas quando a tormenta e as trevas perturbam os céus / e a humidade e o astros condensam o que antes era raro e dilatam o que era denso / mudam também de certa maneira as espécies animais / e à medida que o vento revolve as nuvens / recebem nos peitos, agora estes, agora aqueles impulsos; / por isso, se sente essa alegria nas aves dos campos e o alvoroço do gado e o triunfante cantar dos corvos].» In Virgílio, *Geórgicas*, Liv. I, vv. 415-23.

erro, se a vontade não levasse o espírito a formar um juízo precipitado, quando ele não está, ainda, suficientemente esclarecido.

Mas, porque ela também não pode exercer este poder sobre o entendimento nas coisas que são completamente evidentes, é óbvio que a obscuridade dos objectos contribui bastante para isso. E há mesmo casos em que a paixão que nos leva a raciocinar erradamente é muito imperceptível, pelo que é útil considerar separadamente essas ilusões que nascem principalmente das próprias coisas.

I.

Trata-se de uma falsa e ímpia opinião que a verdade seja de tal modo igual à mentira, ou a virtude ao vício, que seja impossível discerni-las. Mas é verdade que, na maior parte das coisas, há uma mistura de erro e de verdade, de vício e de virtude, de perfeição e de imperfeição, e que essa mistura é uma das origens mais comuns dos falsos juízos dos homens.

Com efeito, é por essa mistura enganadora que as boas qualidades das pessoas que estimamos permitem que aceitemos os seus defeitos e que os defeitos daqueles que não temos em boa estima levam a condenar aquilo que eles têm de bom. Porque, na verdade, não temos presente que as pessoas mais imperfeitas não o são em tudo e que Deus deixa às mais virtuosas também imperfeições que, por serem vestígios da enfermidade humana, não devem ser o objecto da nossa imitação ou da nossa estima.

A razão prende-se com o facto de os homens nunca considerarem as coisas ao pormenor. Eles julgam apenas de acordo com a sua mais forte impressão e apenas sen-

tem aquilo que os afecta mais. Assim, quando num discurso identificam muitas verdades, eles não tomam nota dos erros que aí se imiscuem. E, ao contrário, se houver algumas verdades misturadas por entre muitos erros, eles só prestam atenção aos erros, porque o mais forte arrebatava sempre o mais fraco e a impressão mais viva abafa a mais obscura.

No entanto, há uma manifesta injustiça quando se julga desta maneira: não pode haver aí uma justificação adequada para rejeitar a razão; e a verdade não é menos verdade por estar misturada com a mentira; ela nunca pertence aos homens, embora sejam os homens quem a propõe. Assim, ainda que os homens mereçam ser condenados pelos seus erros, as verdades que avançam não merecem ser condenadas.

É por isso que a justiça e a razão exigem que, em todas as coisas que estão assim mescladas de bem e de mal, se faça a destrição respectiva. E é particularmente nessa separação criteriosa que se revela a exactidão do espírito. Foi assim que os Padres da Igreja retiraram dos livros dos pagãos coisas excelentes para a moral e que Santo Agostinho não teve pruridos em tomar de um herege donatista sete regras para a interpretação das Escrituras¹⁸⁷.

É a isso que a razão nos obriga quando podemos fazer essa distinção. Mas porque nem sempre temos tempo para analisar em pormenor aquilo que há, em cada coisa, de bem e de mal, é justo nessas ocasiões dar-lhes o nome que merecem, consoante a sua parte mais significativa. Desse modo,

¹⁸⁷ O herege donatista a que se referem é Ticónio, que viveu na segunda metade do século IV e escreveu, por volta de 392, um tratado de exegese bíblica conhecido como *Liber regularum* (ou *Liber de septem regulis*). No terceiro livro do *De doctrina christiana*, xxx, 42, Santo Agostinho faz uma recensão detalhada desse livro, fazendo a destrição entre o que aí encontrou de justo e de errado.

deverá dizer-se que um homem é um bom filósofo, quando raciocina normalmente bem, e que um livro é bom, quando tem notoriamente mais coisas boas do que más.

E é também nisso, nesses juízos gerais, que os homens se enganam bastante, pois, frequentemente louvam ou censuram as coisas de acordo com o que elas têm de menos considerável, impedindo muitas vezes, a sua pouca luz, que penetrem naquilo que é o principal, quando isso não é o mais sensível.

Assim, embora aqueles que são especialistas na pintura estimem infinitamente mais o desenho do que o colorido ou a delicadeza do pincel, os ignorantes são, todavia, mais facilmente tocados por um quadro em que as cores são vivas e brilhantes, do que por um mais sombrio, que poderia, eventualmente, ser mais admirável no desenho.

É, contudo, necessário confessar que os falsos juízos não são tão comuns nas artes, porque aqueles que, acerca delas, nada sabem, mais facilmente se referem às opiniões dos que nelas são mais capazes. Porém, são muito frequentes nas coisas que estão sob a jurisdição do povo e acerca das quais toda a gente toma a liberdade de julgar, como, por exemplo, a eloquência.

Chama-se, por exemplo, eloquente a um pregador, quando os seus períodos são ajustados e quando ele não usa palavras impróprias. O Senhor de Vaugelas diz, em certa passagem¹⁸⁸, a propósito deste fundamento, que uma

¹⁸⁸ Claude Favre de Vaugelas (1585-1650) foi um gramático saboiano que escreveu e publicou, em 1647, uma famosa obra denominada *Remarques sur la langue française*. No seu prefácio (não paginado), diz Vaugelas que: «basta uma palavra imprópria para dar ao desprezo uma pessoa numa companhia, para caluniar um pregador, um advogado ou um escritor. Finalmente, uma palavra imprópria, porque ela é facilmente notada, é capaz de prejudicar mais do que um mau raciocínio, em relação ao qual poucos tomarão nota, ainda que não haja qualquer comparação entre uma coisa e outra». Antoine Arnauld escreveu umas *Réflexions sur*

palavra imprópria prejudica mais um pregador ou um advogado do que um mau raciocínio. Devemos crer que ele se refere a uma verdade de facto e não a uma opinião que ele autorize. E é verdade que há pessoas que julgam desta maneira, mas também é verdade que nada há de mais insensato que tais juízos, pois a pureza da linguagem e o número das figuras são, quando muito, na eloquência, aquilo que o colorido é na pintura, ou seja, a sua parte mais modesta e mais material. Com efeito, a principal consiste em conceber fortemente as coisas e em exprimi-las de modo que se leve ao espírito dos ouvintes uma imagem viva e luminosa, que não apresente somente as coisas nuas, mas também os movimentos com os quais as concebemos. E é isso que podemos encontrar em pessoas pouco rigorosas na língua e pouco exactas no número, mas até mesmo, raramente, naqueles que se aplicam demasiado nas palavras e nos ornamentos, na medida em que esta atitude os desvia das coisas e enfraquece o vigor dos seus pensamentos, como os pintores verificam naqueles que são exímios no colorido mas não se destacam normalmente no desenho¹⁸⁹, já que o espírito não é capaz dessa dupla aplicação, uma prejudicando a outra.

Podemos dizer, em geral, que no mundo se estima a maior parte das coisas apenas pelo seu exterior, na medida em que não há quase ninguém que penetre o seu interior

l'éloquence des prédicateurs, publicadas em 1695, na sequência da tradução do Senhor Du Bois [Philippe Goibaut des Bois La Grugère (1629-1694)] dos *Sermões* de Santo Agostinho. Cf. Descotes 2011, p. 487.

¹⁸⁹ Note-se que a palavra no original francês é “*dessein*” e que no *Dictionnaire Universel* de A. Furetière isso significa «*Projecto, empresa, intenção (...)*», «*é também o pensamento que temos na imaginação acerca da ordem, da distribuição e da construção de um quadro, de um poema, de um livro ou de um edifício (...)*» e «*diz-se também, em pintura, dessas imagens ou quadros que não têm cor e que se executam por vezes em grande formato. Os curiosos fazem grande caso dos desenhos dos grandes pintores*». A ortografia “*dessin*” não era ainda acolhida na época.

ou fundo. Tudo se julga pela aparência e infelizes daqueles que a não têm favorável. Ele é capaz, inteligente, sólido, tudo quanto quisesdes, mas não fala com facilidade e não se desembaraça bem perante um elogio; então, que se resigne a ser pouco estimado durante toda a vida pelo comum dos mortais e a ver que lhe preferirão uma infinidade de pequenos espíritos. Não é um grande mal, não ter a reputação que se merece, mas é certamente um mal mais significativo seguir esses falsos juízos e considerar as coisas apenas pela sua superfície. É isso que devemos tentar evitar.

II.

Entre as causas que nos comprometem com o erro, por um falso brilho que nos impede de a reconhecer, podemos encontrar, e com razão, uma certa eloquência pomposa e magnífica, a que Cícero chamou *abundantem sonantibus verbis uberisque sententiis* [cheia de palavras sonantes e frases copiosas]¹⁹⁰. Pois é estanho como um falso raciocínio flui docemente na sequência de uma frase que enche bem o ouvido ou de uma figura que nos surpreende e que nos agrada observar.

Não só estes ornamentos nos ocultam a visão das falsidades, que se imiscuem no discurso, como também aí nos comprometem imperceptivelmente, na medida em que, muitas vezes, eles são necessários para a justeza de uma frase ou de uma figura. Assim, quando vemos um orador começar uma longa gradação, ou uma antítese com vários membros, temos motivos para ficar de pé atrás, já que é

¹⁹⁰ Cf. Cícero, *Tusculanae Disputationes*, Liv. I, xxvi. Ver também o fragmento 620 (Le Guern) de Pascal que se refere às belezas do estilo propagadas por Cícero em Pascal, *Œuvres Complètes*, Tomo II, *op. cit.*, p. 793.

raro acontecer que ele se safe sem causar alguma contorção à verdade, de modo a ajustar a figura de estilo. Ele dispõe da verdade como, normalmente, se faria com as pedras de um edifício, ou com o metal de uma estátua: talha-a, estica-a, encurta-a, disfarça-a, de acordo com as suas necessidades, para a colocar nessa vã obra de palavras que ele quer formar.

Quantos falsos pensamentos obrigou a produzir o desejo de criar uma agudeza [*pointe*]¹⁹¹? Quantas pessoas, a rima levou a mentir? Quantos disparates, fez escrever a certos autores italianos a artificialidade de recorrer apenas a palavras de Cícero e daquilo a que se chama pura latini-dade? Quem não soltará gargalhadas ao ouvir dizer a Bembo que um papa foi eleito pelas boas graças dos imortais deuses, *Deorum immortalium beneficiis*?¹⁹² Há até poetas que

¹⁹¹ Sobretudo na estética barroca, a “*pointe*” é um dito espirituoso colocado no fim de um discurso, com o objectivo de surpreender, estontear e encantar pela sua agudeza. Baseia-se normalmente numa construção rebuscada mas subtil, que revela uma relação inesperada entre ideias, por vezes, através de uma aproximação inusitada entre palavras. Tais subtilezas e preciosismos estilísticos eram bastante criticados pelos autores próximos de Port-Royal, como Pascal e o próprio Pierre Nicole que se lhe refere no art XL do *Traité de l'éducation d'un prince* incluído no Tomo Segundo dos *Essais de Morale*, edição citada de 1737, p. 281: «*Se não se sabe misturar essa beleza natural e simples com a dos grandes pensamentos, corre-se o risco de escrever e de falar tão mal quanto mais se estude e aprenda a bem escrever e a bem falar; e quanto mais espirituosos nos tornarmos, mais facilmente se cairá num género vicioso. É isso que permite que nos precipitemos no estilo das agudezas [style des pointes], que tem muito mau carácter.*»

¹⁹² Trata-se de Pietro Bembo (1470-1547), cardeal e gramático humanista veneziano, associado ao petrarquismo e responsável por obras de teorização da literatura em língua italiana, com marcada influência latina, nomeadamente, de Cícero e de Virgílio. Mas a atribuição da expressão “*Deorum immortalium beneficiis*”, aliás feita por muitos outros autores, a Bembo a propósito da eleição papal já é mais difícil de verificar. François Bayle, no seu famoso *Dictionnaire*, confessa que só a encontra na própria *Lógica de Port-Royal*, mas indica uma possível fonte dos autores em Justus Lipsius. Dominique Descotes diz ter encontrado a expressão “*Deorum immortalium*

pensam ser da essência da poesia a introdução das divindades pagãs; e um poeta alemão, tão bom versificador quanto leviano na prosa¹⁹³, sendo repreendido, com razão, por Francesco Pico della Mirandola¹⁹⁴, por ter feito entrar num poema, onde descreve as guerras de cristãos contra cristãos, todas as divindades do paganismo e de ter misturado Apolo, Diana e Mercúrio com o papa, os eleitores e o imperador, defende nitidamente que sem isso ele não teria sido poeta, servindo-se, para o provar, desta estranha razão: que os versos de Hesíodo, de Homero e de Virgílio estão cheios de nomes e de fábulas desses deuses, de onde conclui que lhe é permitido fazer o mesmo.

Estes raciocínios errados são muitas vezes imperceptíveis para aqueles que os fazem e que através deles são, em primeiro lugar, enganados. Eles atordoam-se com o som das suas próprias palavras, o brilho das suas figuras deslumbra-os e a magnificência de certos termos arrasta-

benefício” numa oração fúnebre, *Petri Bembi ad Nicolaum Teupolum De Guido Ubaldo Feretrio deque Elisabetha Gonzagia Urbini Ducibus Liber*, mas sem relação com qualquer eleição papal. Cf. Descotes 2011, p. 490.

¹⁹³ Pierre Clair e François Girbal não identificaram na sua edição de 1965 este “poeta alemão”, contudo Dominique Descotes indica-nos na sua edição de 2011 que o poeta em questão não é alemão mas um poeta oriundo de Perugia em Itália, de nome Riccardo Bartholini, autor do poema *De bello norico Austriados libri XII*, editado em Estrasburgo, em 1516, que conta a guerra dos duques da Baviera e dos condes paladinos. A confusão dos autores da *Lógica* havia sido já esclarecida pelo biógrafo de Descartes, Adrien Baillet, no seu livro *Jugemens des savans sur les principaux ouvrages des auteurs*, Tomo IV [dedicado aos poetas], Amsterdão: A expensas da Companhia, 1725, pp. 31-32, explicando que se deveu ao facto de o poema ter sido reeditado entre textos de historiadores alemães, *Veteres scriptores germanici*, livro editado por J. Ruberus. Cf. Descotes 2011, p. 490.

¹⁹⁴ Giovanni Francesco Pico della Mirandola (1470-1533) foi um filósofo italiano, sobrinho do mais famoso Giovanni Pico della Mirandola, que, ao tomar conhecimento do poema de Riccardo Bartholini censurou, numa carta publicada na obra referida na nota anterior, a mistura de religiões que ali ocorrera.

-os, sem que eles disso se apercebiam, para pensamentos tão pouco sólidos que eles os rejeitariam, sem dúvida, se parassem para neles reflectir.

É bem provável, por exemplo, que a palavra “vestal” tenha encantado, de tal modo, um autor desta época¹⁹⁵, que o terá levado a dizer a uma donzela, para lhe evitar a vergonha de saber latim, que ela não devia corar por falar a língua das vestais, pois, se ele tivesse reflectido bem nesse pensamento, teria visto que se poderia ter dito a essa donzela, com o mesmo argumento, que ela deveria corar por falar a língua que usavam outrora as cortesãs de Roma, que eram até em maior número que as vestais. Ou que deveria corar por falar uma língua diferente da do seu país, uma vez que as antigas vestais apenas falavam a sua língua materna. Todos estes raciocínios, que não valem nada, são tão bons como o daquele autor. E a verdade é que as vestais não podem servir para justificar ou para condenar as raparigas que aprendem latim.

Os falsos raciocínios deste tipo, que encontramos tantas vezes nos escritos daqueles que mais se gabam de ser eloquentes, mostram quanto a maior parte das pessoas que falam ou que escrevem deveriam ser persuadidas desta preciosa regra: que não há nada mais belo do que o verdadeiro¹⁹⁶. Isto subtrairia dos discursos uma infinidade de

¹⁹⁵ Nicole parece estar a referir-se a uma carta escrita por Guez de Balzac a Mademoiselle de Gournay (1565-1645), em 30 de Agosto de 1624, onde lhe diz: «*Isto não quer dizer que para ter as virtudes do nosso sexo, tenhais de vos reservar apenas às do vosso, e que seja um pecado uma mulher compreender a língua que falavam outrora as vestais.*» *Apud* Descotes 2011, p. 491. Marie de Gournay, conhecida por ter editado e comentado os *Essais* de Montaigne, nos quais foi responsável pela tradução das citações latinas, escreveu, em 1622, um tratado *L'égalité des hommes et des femmes*, onde defendia uma absoluta igualdade entre homens e mulheres.

¹⁹⁶ Cf. o fragmento 562 (Le Guern) das *Pensées* em Pascal, *Œuvres Complètes*, *op. cit.*, Tomo II, p. 780: «*Eloquência. É necessário o agradável e o real,*

vãos ornamentos e de pensamentos falsos. É verdade que esta exactidão torna também o estilo mais seco e menos pomposo, mas torna-o igualmente mais vivo, mais sério, mais claro e mais digno de um homem honesto. A impressão que ela causa é bem mais forte e bem mais duradoura. Enquanto aquela que nasce simplesmente dessas frases tão ajustadas, é tão superficial que ela quase se esvai mal acabamos de as ouvir.

III.¹⁹⁷

É um defeito bastante comum, entre os homens, julgar de forma imprudente as acções e as intenções dos outros. E nele se cai apenas devido a um mau raciocínio, pelo qual, por não se conhecer de modo suficientemente distinto todas as causas que podem produzir um qualquer efeito, se atribui tal efeito precisamente a uma causa, quando pode, muito bem, ter sido causado por muitas outras. Ou então supõe-se que uma causa, que por acaso teve um certo efeito numa determinada ocasião, por aparecer associada a várias circunstâncias, deve também produzi-lo em todas as outras.

Acontece que um homem de letras é da mesma opinião que um herege sobre uma determinada matéria de crítica, independente das controvérsias da religião. Um adversário malicioso concluirá daí que ele tem uma simpatia pelos hereges, mas concluirá isso de forma imprudente e

*mas é preciso que esse agradável seja ele próprio tomado do verdadeiro». Sobre a verdadeira e a falsa beleza na estética do século XVII, leia-se “Vraie et fausse beauté dans l'esthétique du XVII^e siècle”, in Jean Mesnard, *La culture du XVII^e siècle – enquêtes et synthèses*, Paris: PUF, 1992, pp. 210-235.*

¹⁹⁷ Pierre Nicole desenvolve estas reflexões sobre os juízos temerários no quinto tratado do primeiro tomo dos *Essais de Morale* (Paris: G. Desprez, 1755), pp. 334 e ss.

maliciosa, já que foi talvez a razão e a verdade que o levou a aderir àquela opinião.

Um escritor exprimir-se-á com particular veemência contra uma opinião que ele acredita ser perigosa. Acusá-lo-ão por isso de ódio e de animosidade contra os autores que a propuseram, mas essa acusação será injusta e temerária, visto que aquela veemência pode ter nascido, tanto do zelo para com a verdade, como do ódio contra as pessoas.

Um homem é amigo de um homem perverso, “portanto”, conclui-se, “ele está ligado por interesse com ele e participa nos seus crimes”. Mas isto não se segue, pois talvez ele não soubesse da sua prática e talvez ele não tivesse tomado parte neles.

Alguém deixa de prestar as devidas homenagens a quem está obrigado. “É”, diz-se logo, “um orgulhoso e um insolente”. Mas pode ter sido apenas uma inadvertência ou um simples esquecimento.

Todas estas coisas exteriores são apenas sinais equívocos, ou seja, que podem significar muitas coisas diferentes. E é um juízo imprudente, atribuir esse sinal a uma coisa particular, sem ter uma razão particular para o fazer. O silêncio é, por vezes, sinal de modéstia e de sensatez, mas, outras vezes, de asneira. A lentidão assinala, por vezes, a prudência e, por vezes, a falta de jeito. A mudança é, por vezes, sinal de inconstância e, por vezes, de sinceridade. É, pois, raciocinar erradamente, quando se infere que um homem é inconstante apenas pelo facto de ter mudado de opinião, já que ele pode ter tido uma boa razão para o fazer.

IV.

As falsas induções pelas quais inferimos proposições gerais a partir de algumas experiências particulares são uma das fontes mais comuns dos raciocínios falsos dos homens. Basta-lhes três ou quatro exemplos para formarem daí uma máxima ou um lugar-comum, servindo-se em seguida dele como de um princípio para decidir todas as coisas¹⁹⁸.

Há muitas doenças escondidas dos médicos mais capazes e, muitas vezes, os remédios não conseguem curá-las. Espíritos imponderados concluem logo que a medicina é absolutamente inútil e que é um ofício de charlatães.

Há mulheres frívolas e caprichosas. Ora, isso basta aos invejosos para gerar suspeitas injustas contra as mais honestas; e aos escritores licenciosos para condenar todas as mulheres, em geral.

Há com frequência pessoas que escondem grandes vícios sob a aparência de piedade. Ora, os libertinos concluem daí que toda a devoção é mera hipocrisia.

Há coisas obscuras e ocultas e, por vezes, cometemos enganos grosseiros. Todas as coisas são obscuras e incertas, dizem os antigos e os novos pirronistas, e acrescentam que não podemos conhecer com certeza a verdade de coisa nenhuma.

¹⁹⁸ As falsas induções foram já tratadas no capítulo anterior, secção IX, mas elas reaparecem aqui motivadas por um outro escrito atribuído a Arnauld mas para o qual Nicole terá também contribuído, a propósito das polémicas relativas à assinatura do formulário e aos ataques de que o círculo de Port-Royal foi alvo nessa época: *Jugement équitable sur les contestations présentes, pour éviter les jugements téméraires et criminels, tiré de saint Augustin, apud Descotes* 2011, p. 493.

Há desigualdade em algumas acções dos homens. Isso basta para daí fazerem um lugar-comum para todos sem excepção. “*A razão*”, dizem eles, “*é tão deficiente e tão cega que não há nenhuma coisa evidente que seja suficientemente clara para ela; o fácil e o difícil são o mesmo para ela; todos os assuntos, de igual forma, e a natureza, em geral, repudiam a sua jurisdição. Só pensamos aquilo que queremos no instante em que o queremos; não queremos nada livremente, absolutamente ou constantemente*”¹⁹⁹.

A maior parte das pessoas só saberiam representar os defeitos ou as boas qualidades dos outros através de proposições gerais e excessivas. De algumas acções particulares, conclui-se logo um hábito. De três ou quatro faltas, induz-se um costume. Aquilo que acontece uma vez por mês, ou uma vez por ano, acontece todos os dias, a toda a hora, a todo o momento, nos discursos dos homens; tão pouco é o cuidado em conservar nas suas palavras os limites da verdade e da justiça.

V.

É uma fraqueza e uma injustiça condenar-se tão frequentemente e evitar-se tão pouco, julgar os conselhos pelos acontecimentos e tornar culpados aqueles que tomaram uma resolução prudente segundo as circunstâncias que podiam, então, ter conhecido, por todas as más consequências que acabaram por acontecer, fosse por um mero acaso, fosse pela maldade daqueles que com ela se cruzaram, ou ainda por algumas situações que eram imprevisíveis. Não

¹⁹⁹ Trata-se de uma montagem de excertos dos *Ensaïos* de Montaigne, que Descotes 2011, p. 494 identifica no ensaio «De l'inconstance de nos actions» e na «Apologie de Raimond Sebond», in Montaigne, *Essais*, Tomo II, op. cit., p. 15 e pp. 174-5.

somente os homens querem ser tão felizes quanto sensatos, como não sabem distinguir entre ser feliz e ser sensato, ou entre ser infeliz e culpado. Esta distinção parece-lhes demasiado subtil. É-se engenhoso para encontrar as falhas que se pensa terem conduzido aos insucessos. E, do mesmo modo que os astrólogos, quando sabem de um certo acidente, nunca deixam de encontrar qual foi a configuração dos astros que o produziu, também as restantes pessoas não deixam de achar, após as desgraças e infortúnios, que os que neles caíram o mereceram por uma qualquer imprudência: “Ele não conseguiu, então, a culpa é dele”. É assim que se raciocina no mundo e foi assim que sempre se raciocinou, já que sempre houve pouca equidade nos juízos dos homens, os quais, não conhecendo as verdadeiras causas das coisas, suprem-nas de acordo com os acontecimentos, louvando aqueles que têm sucesso e censurando aqueles que o não conseguem.

VI.

Mas não há falsos raciocínios que sejam mais frequentes, entre os homens, do que aqueles em que se cai, ao julgar-se temerariamente a verdade das coisas por meio de uma autoridade que não é suficiente para dela nos assegurar, ou, ao decidir a substância do problema pela maneira como ela é argumentada. Chamaremos àquela, o sofisma de autoridade e a esta o sofisma da maneira [sem substância]²⁰⁰.

²⁰⁰ O que os autores da *Lógica* tratam, nas secções VI-VIII, sob as designações de sofismas da “autoridade” e da “maneira” são falácias de relevância, muitas vezes chamadas, no âmbito da lógica informal, de falácias *ad*, e onde se podem identificar já alguns esboços de falácias que mais tarde seriam conhecidas como o *argumentum ad baculum* (de apelo à força), *ad populum* (de apelo ao povo) ou mesmo o *ad verecundiam* (de autoridade) [cuja descoberta é normalmente atribuída a John Locke].

Para perceber quão comuns são estes sofismas, basta considerar que a maior parte dos homens não se resolve a acreditar mais numa opinião do que noutra, por razões sólidas e essenciais, que dariam a conhecer a verdade, mas por certos sinais exteriores e estranhos que sejam mais convenientes ou que eles julguem ser mais convenientes à verdade do que à falsidade.

A razão disso reside no facto de a verdade interior das coisas estar muitas vezes escondida e de os espíritos dos homens serem normalmente fracos e abstrusos, cheios de névoas e vislumbres, ao passo que aqueles sinais exteriores são claros e perceptíveis. De modo que, como os homens se deixam levar mais depressa por aquilo que lhes é mais fácil, ficam quase sempre do lado onde vêem esses sinais exteriores mais facilmente discerníveis.

Esses sinais podem reduzir-se a dois principais: a autoridade daquele que propõe a coisa e a maneira como ela é proposta. Estas duas vias para persuadir são tão poderosas que arrebatam quase todos os espíritos.

Também Deus, que quis que o conhecimento certo dos mistérios da fé pudesse ser adquirido pelos mais simples de entre os fiéis, teve a bondade de se adaptar a esta fraqueza do espírito humano, não o fazendo depender de uma análise particular de todos os pontos que nos são dados a crer, mas dando-nos como regra firme da verdade a autoridade da igreja universal que no-los propõe. Esta, sendo clara e evidente, poupa, aos espíritos, todos os embaraços a que levariam necessariamente as discussões particulares desses mistérios.

Assim, nas coisas da fé, a autoridade da igreja universal é completamente decisiva. E, longe de ser um motivo

de erro, apenas nos afastando dessa autoridade e recusando submetermo-nos a ela, cairemos nós no erro.

Também retiramos, nas matérias de religião, argumentos convincentes da maneira como eles são propostos. Quando vimos, por exemplo, em muitas épocas da Igreja, e principalmente neste último século, muitas pessoas que trataram de incutir as suas opiniões pelo ferro e pelo sangue; quando as vimos armadas, pelo cisma, contra a igreja; contra os poderes temporais, pela revolta; quando vimos indivíduos sem missão ordinária, sem milagres, sem nenhuns sinais exteriores de piedade e, pelo contrário, com sinais visíveis de libertinagem, empreender mudanças na fé e na disciplina da Igreja; uma maneira tão criminosa era mais que suficiente para que eles fossem rejeitados por todas as pessoas sensatas e para impedir que as menos avisadas os escutassem.

Mas, nas coisas cujo conhecimento não é absolutamente necessário e que Deus deixou à consideração racional de cada um em particular, a autoridade e a maneira [sem substância] não são já apreciáveis, já que servem, frequentemente, para comprometer muita gente com certos juízos contrários à verdade.

Não estamos aqui a querer dar regras e limites precisos acerca da deferência à autoridade a que estamos obrigados nas coisas humanas, mas indicar tão-só algumas faltas grosseiras que se cometem nesta matéria.

Muitas vezes toma-se em consideração apenas o número de testemunhas, sem considerar se esse número é uma razão que torna mais provável o encontro com a verdade. E isto não é sensato. Pois, como um autor deste tempo criteriosamente fez notar, nas coisas difíceis e que cada um precisa de encontrar por si mesmo, é mais verosímil que

apenas um encontre a verdade e que ela não seja descoberta por muitos²⁰¹. Deste modo, a seguinte não pode ser uma boa inferência: “Esta opinião é seguida por um grande número de filósofos, logo, ela é a mais verdadeira.”

Frequentemente, persuadimo-nos mediante certas qualidades que não têm ligação com a verdade das coisas de que se trata. Assim, há uma grande quantidade de pessoas que acreditam, sem outra análise, naqueles que são mais velhos e que têm mais experiência, mesmo naquelas coisas

²⁰¹ Cf. Descartes, *Discours de la méthode*, II parte, § 4, AT VI, 16 : «... contudo a pluralidade das vozes não é uma prova que valha alguma coisa no que respeita às verdades difíceis de descobrir, pois é bem mais verosímil que apenas um homem as tenha encontrado do que todo um povo». Com esta consideração de Descartes em mente, os autores aludem a essa força presuntiva mas revogável dos argumentos baseados na opinião segundo o número de testemunhas, as quais se alimentam da probabilidade de que o maior número terá mais razão do que o menor, mas advertem sobretudo para os casos em que isso não é verdade. Neste segmento, o lógico canadiano Douglas Walton crê ter visto a primeira identificação, num livro de lógica, do *argumentum ad populum* e essa interpretação é, de facto, admissível, mas pensamos que o grau de convicção de Walton sobre ela pode ter sido ampliado por uma má tradução da *Lógica*, utilizada e reutilizada por outros autores. Referimo-nos à tradução de Dickoff & James, publicada em 1964, pela Bobs-Merrill, onde se diz: «Men follow the ridiculous procedure of believing a thing true according to the number of witnesses to its truth. A contemporary author has wisely pointed out that in difficult matters that are left to the province of reason, it is more likely that an individual will discover the truth than that many will. The following is not a valid inference: The majority holds this opinion; Therefore, it is the truest» (p. 287). Esta tradução permitiu então a Douglas Walton afirmar veementemente: «He gives no name to this sophism, but it is clear that his description of it corresponds to a leading conception of the argumentum ad populum in the textbooks treatments.» Cf. Douglas Walton, *Appeal to Popular Opinion*, University Park, PA: The Pennsylvania State University, 1999, pp. 62-63, mas também, D. Walton, C. Reeds & F. Macagno, *Argumentation Schemes*, Cambridge – New York – Melbourne: Cambridge University Press, 2008, p. 122. A tradução posterior (1996) de Jill Buroker corrige este equívoco, mas já não terá sido tida em conta por Douglas Walton: «Thus it is not a good inference to argue: Such-and-such an opinion is accepted by the majority of philosophers, therefore it is the truest» (p. 221).

que não dependem da idade, nem da experiência, mas apenas da luz do espírito.

A piedade, a sagesa e a moderação são, sem dúvida, as qualidades mais estimáveis que existem e devem conceder grande autoridade às pessoas que as possuem, nas coisas que dependem da piedade, da sinceridade e inclusive de uma luz de Deus, já que é provável que Deus as comunique mais àqueles que o servem de forma mais pura. Mas há uma infinidade de coisas que dependem apenas de uma luz, de uma experiência, de uma penetração, meramente humanas. Nestas coisas, só os que têm mais capacidade mental e de estudo é que merecem o crédito dos outros. No entanto, acontece frequentemente o contrário, acreditando muitos que é mais seguro, mesmo nessas coisas, seguir a opinião do maior número de pessoas de bem.

Isso vem, em parte, do facto de aquelas vantagens do espírito não serem tão perceptíveis como a probidade que se manifesta exteriormente nas pessoas religiosas e, em parte também, pelo facto de os homens não gostarem de fazer distinções. O discernimento cria-lhes dificuldades e eles querem tudo ou nada. Se acreditam em alguém por alguma coisa, eles acreditam nela em tudo. Se não confiam numa outra pessoa, nada acreditam no que ela diz. Eles gostam dos caminhos curtos, decisivos e atalhados. Mas esta disposição, ainda que comum, não deixa de ser contrária à razão, que nos mostra como as mesmas pessoas podem não ser fiáveis em tudo, na medida em que não são eminentes em tudo e que seria raciocinar mal inferir do seguinte modo: é um homem grave, logo, é inteligente e capaz em todas as coisas.

VII.

É verdade que, se há erros perdoáveis, são aqueles em que nos enredamos por deferência, mais do que seria desejável, para com a opinião daqueles que julgamos pessoas de bem. Mas há uma ilusão muito mais absurda em si mesma e que, todavia, é bastante comum: acreditar que um homem diz a verdade, por ser uma pessoa de condição nobre, por ser rico ou elevado em dignidade²⁰².

Não é que alguém faça expressamente este tipo de raciocínios: “Ele tem cem mil libras de renda, logo, tem razão”; “Ele é de estirpe nobre, logo, devemos acreditar naquilo que avança como sendo verdadeiro”; ou “É um homem que não tem nenhum bem, logo, está enganado”. Contudo, passa-se algo de semelhante no espírito da maior parte das pessoas, e que conduz o seu juízo sem que dêem por isso.

Se uma mesma coisa for proposta por uma pessoa de qualidade e por um homem sem valor, ela será, a maior parte das vezes, aprovada ao sair da boca dessa pessoa de qualidade, ao passo que muitos não se dignarão sequer escutá-la quando proferida por um homem de baixa condição. As Escrituras quiseram prevenir-nos em relação a esta disposição humana, apresentando-a muito bem no *Livro do Eclesiástico*: “Se o rico fala”, diz-se aí, “toda a gente se cala e elevam-se até às nuvens tais palavras; se o pobre fala, perguntam ‘Quem é esse?’” *Dives locutus est, et omnes tacuerunt, et*

²⁰² Cf. o primeiro dos *Trois discours sur la condition des Grands* em Pascal, *Œuvres Complètes*, op. cit., Tomo II, p. 196: «Se a opinião pública vos coloca acima do comum dos mortais, que a outra vos rebaixe e vos mantenha numa perfeita igualdade com todos os homens; pois trata-se do vosso estado natural.»

*verbum illius usque ad nubes perducent; pauper locutus est, et dicunt : Qui est hic?*²⁰³

É certo que a complacência e a adulação desempenham uma grande parte na aprovação que damos às ações e às palavras das pessoas de condição nobre. Também é certo que estas a obtêm devido a uma certa graça exterior e por uma maneira de agir nobre, livre e natural, que lhes é, por vezes, tão específica que é quase inimitável pelas pessoas de baixo nascimento. Mas é igualmente certo que há muitos que aprovam tudo o que fazem e o que dizem as pessoas importantes, devido a um rebaixamento interior do seu espírito, que se verga sob o ónus da grandeza e que não tem a visão suficientemente firme para suportar o seu brilho, para além de que essa pompa exterior que os rodeia impõe sempre um pouco tal reverência e causa alguma impressão mesmo sobre as almas mais fortes²⁰⁴.

A razão deste engano vem da corrupção do coração dos homens que, tendo um fascínio ardente pela honra e pelos prazeres, nutrem necessariamente um grande amor pelas riquezas e por outras qualidades, por meio das quais se obtêm essas honras e prazeres. Ora, o amor que nutrem por todas essas coisas que o mundo venera faz com que julgemos felizes, aqueles que as possuem. E, julgando-os felizes, colocamo-los acima de nós e consideramo-los como pessoas eminentes e elevadas. Este hábito de serem olhados com veneração passa imperceptivelmente da sua

²⁰³ Cf. *Livro do Eclesiástico* ou *Ben Sirá* (na versão da *vulgata clementina*) XIII, 28-29: «²⁸Dives locutus est, et omnes tacuerunt, et verbum illius usque ad nubes perducent. ²⁹Pauper locutus est, et dicunt: Quis est hic? et si offenderit, subvertent illum.» [Na versão da *Nova Vulgata*, trata-se de Sir XIII, 23: «²³Se fala o rico, todos se calam e exaltam até às nuvens as suas palavras. Se fala o pobre, dizem: «Quem é este?» E, se ele tropeçar, fazem-no cair.»]

²⁰⁴ Cf. o *Traité de la Grandeur*, incluído no tomo segundo dos *Essais de Morale* (Luxemburgo: A. Chevalier, 1737), pp. 125 e ss. de Pierre Nicole.

fortuna para o seu espírito. Os homens não deixam normalmente as coisas a meio. Dá-se-lhes, portanto, uma alma tão elevada quanto o seu estatuto e as pessoas submetem-se às suas opiniões. É esta a razão do crédito que essas pessoas de alta condição normalmente obtêm em todos os assuntos de que se ocupam.

Mas esta ilusão é ainda mais forte nas próprias pessoas importantes, as quais não cuidaram de corrigir a impressão que a sua fortuna causa normalmente no seu espírito, tal como naqueles que lhes são inferiores. Há poucos que não usem como razão a sua condição e as suas riquezas e que não tenham a pretensão de que as suas opiniões devem prevalecer sobre a opinião dos que estão abaixo deles. Eles não podem suportar que essa gente que consideram com desprezo tenha a pretensão de ter tanto juízo e tanta razão quanto eles. E é isso que os torna tão impacientes perante a mínima contradição que lhes oponham.

Tudo isto tem ainda origem na mesma fonte, ou seja, nas falsas ideias que eles têm da grandeza, da sua nobreza e das suas riquezas. Em vez de as considerarem como coisas inteiramente estranhas ao seu ser, as quais não impedem, de modo nenhum, que eles sejam perfeitamente iguais ao resto de toda a humanidade, tanto em termos de alma como de corpo²⁰⁵, e que também não impedem que tenham uma capacidade de julgar tão fraca ou tão capaz de se enganar quanto os demais, eles incorporam, de alguma maneira, na sua essência, todas essas qualidades de ser grande, nobre, rico, mestre, senhor, príncipe, ao ponto de exacerbarem a

²⁰⁵ De novo uma referência ao discurso anteriormente citado dos *Trois discours sur la condition des Grands*, in *ibid.*, p. 195: «A vossa alma e o vosso corpo são de si mesmos indiferentes ao estatuto de barqueiro ou ao de duque; e não há aí nenhuma relação natural que os ligue mais a uma condição do que a outra.»

sua ideia. E nunca se concebem a si mesmos sem todos os seus títulos, os seus apetrechos e toda a sua comitiva.

Eles habituam-se desde a infância a olhar para si mesmos como uma espécie separada dos outros homens. A sua imaginação nunca os mistura na multidão do género humano. São sempre condes ou duques, aos seus próprios olhos, e nunca simplesmente homens. Por isso, esculpem uma alma e um juízo à medida da sua fortuna e não se acham menos acima dos outros, pelo seu espírito, do que o estão pela sua condição e fortuna.

A estultícia do espírito humano é tal que não há nada que não lhe sirva para engrandecer a ideia que tem de si mesmo. Uma bela casa, um fato magnífico, uma grande barba, tudo isso faz com que ele se ache mais capaz. E, se virmos bem, eles preferem andar a cavalo ou de carroça do que a pé. É fácil persuadir toda a gente que nada há de mais ridículo do que estes pensamentos, mas é muito difícil salvaguardar-nos inteiramente da secreta impressão que todas estas coisas exteriores provocam no espírito. Tudo o que podemos fazer é habituarmo-nos, tanto quanto pudermos, a evitar atribuir qualquer autoridade a todas as qualidades que não possam contribuir em nada para a descoberta da verdade; e conceder às que contribuem de alguma forma apenas a medida da sua contribuição efectiva. A idade, a ciência, o estudo, a experiência, o espírito, a vivacidade, a compostura, o rigor, o trabalho servem para descobrir a verdade das coisas escondidas. E por isso estas qualidades merecem que as tenhamos em consideração. Porém, é necessário ponderá-las com cuidado e só depois fazer a comparação com as razões contrárias. Pois, de cada uma dessas coisas em particular, nada podemos concluir com certeza, já que há opiniões muito falsas que foram aprovadas por

pessoas com um espírito bem forte e que tinham uma boa parte dessas qualidades.

VIII.

Há algo ainda mais enganador nas surpreendentes inferências que nascem da maneira como os argumentos são apresentados. Pois temos naturalmente tendência para: acreditar que um homem tem razão quando fala com graciosidade, com fluência, gravidade, moderação e suavidade; e acreditar, pelo contrário, que um homem está enganado quando fala de forma desagradável ou quando faz transparecer cólera, agrura ou presunção nas suas acções e nas suas palavras.

No entanto, se julgarmos o fundo das coisas tão-só por essas maneiras exteriores e perceptíveis, é impossível não nos enganarmos com frequência. Porque há pessoas que debitam asneiras de forma séria e modesta e outros que, pelo contrário, sendo naturalmente céleres ou estando até possuídos por uma qualquer paixão que transparece no seu rosto e nas suas palavras, nem por isso deixam de ter a verdade do seu lado. Há espíritos bastante medíocres e superficiais que, por terem crescido na corte, onde se estuda e se pratica melhor do que em qualquer outro lugar a arte de encantar, têm maneiras muito aprazíveis, sob as quais fazem passar muitos juízos falsos. E há outros que, pelo contrário, carecem de boas maneiras e não deixam por isso de ter, no fundo, um espírito grande e sólido. Há muitos que falam melhor do que pensam e outros que pensam melhor do que falam. Assim, a razão exige que aqueles que são capazes não o julguem pelas coisas exteriores e que não deixem de se orientar para a verdade, e não apenas quando

ela é proposta com essas maneiras chocantes e desagradáveis, mas mesmo quando ela está misturada com grande quantidade de falsidades. Pois uma mesma pessoa pode dizer verdade numa coisa e falsidade noutra; ter razão neste ponto e estar enganado naquele.

É preciso, então, considerar cada coisa em separado, ou seja, é preciso julgar a maneira pela maneira e o fundo pelo fundo; e não o fundo pela maneira, nem a maneira pelo fundo. Uma pessoa erra por falar encolerizada, mas tem razão por dizer a verdade. Pelo contrário, uma outra tem razão por falar de forma sensata e civilizada, mas erra por avançar falsidades.

Mas, porque é sensato ficar de pé atrás e não concluir que uma coisa é verdadeira ou falsa por ela ter sido proposta desta ou daquela maneira, é justo também que aqueles que desejam persuadir os outros de uma qualquer verdade, de que eles previamente tiveram conhecimento, tratem de a apresentar de maneira agradável, própria para a fazer mais facilmente aprovar, evitando as maneiras insuportáveis que só podem ajudar a afastar delas os auditores.

É preciso que se lembrem que, quando se trata de entrar no espírito do mundo, ter razão é pouca coisa; e que é muito desagradável ter razão sem ter aquilo que é necessário para a dar a provar.

Se honram seriamente a verdade, não devem desonrá-la, cobrindo-a com as marcas da falsidade e da mentira. E, se a amam sinceramente, não devem fazer cair sobre ela o ódio e a aversão dos homens, pela maneira chocante com que a propõem. É o maior preceito da retórica, a qual será tanto mais útil quanto sirva para orientar a alma, tal como o faz com as palavras. Pois, embora sejam duas coisas diferentes, estar enganado quanto à maneira e estar enganado

no que diz respeito ao fundo, acontece que, por vezes, as faltas na maneira são maiores e mais consideráveis do que as do fundo.

Com efeito, todos esses modos soberbos, presunçosos, ríspidos, obstinados ou irascíveis vêm sempre de um qualquer desequilíbrio do espírito, muitas vezes mais significativo do que a falta de inteligência e de luz racional que censuramos nos outros. E até é injusto querer sempre persuadir os homens dessa maneira. Pois, se é justo querer conduzir os outros à verdade quando a conhecemos, também é injusto exigir aos outros que tomem por verdadeiro tudo aquilo em que acreditamos e que aceitem simplesmente a nossa autoridade. E é, na verdade, isso que fazemos ao propor a verdade com essas maneiras chocantes. Porquanto a expressão do discurso entra normalmente no espírito antes das razões, na medida em que o espírito é mais rápido na percepção dessa expressão do que na compreensão da solidez das provas, que, por vezes, não se compreendem de todo. Ora, estando a expressão do discurso assim separada das provas, ela assinala apenas a autoridade que o orador assume. De modo que, se ele é ríspido e arrogante, repugna necessariamente ao espírito dos auditores, na medida em que parece que ele quer conquistar pela autoridade e por uma espécie de tirania aquilo que se deve obter apenas pela persuasão e pela razão²⁰⁶.

Esta injustiça é ainda maior se, por acaso, empregamos estas maneiras chocantes para combater as opiniões comuns e geralmente aceites, já que a razão de um particular pode muito bem ser preferível à de muitos, desde que seja a mais verdadeira. Mas um particular não deve nunca

²⁰⁶ Confrontar, ainda que num sentido um pouco diferente, esta passagem com o fragmento 54 das *Pensées* (Le Guern), in Pascal, *Œuvres Complètes*, op. cit., Tomo II, pp. 558-9.

pretender que a sua autoridade deva prevalecer sobre a de todos os outros.

Assim, não somente a modéstia e a prudência, mas a própria justiça obriga a assumir uma expressão humilde quando se combatem opiniões comuns ou uma autoridade fortalecida, visto que, de outro modo, não podemos evitar essa injustiça que consiste em opor a autoridade de um particular a uma autoridade pública ou maior e mais assente. Nunca é demais moderar o tom quando se trata de perturbar a posse de uma opinião geralmente aceite ou de um crédito adquirido desde há muito tempo. Isto é tão verdadeiro que Santo Agostinho o estende mesmo às verdades da religião, tendo dado esta excelente regra a todos aqueles que têm por obrigação instruir os outros²⁰⁷:

“Eis de que maneira”, diz ele, “os católicos sábios e religiosos ensinam aquilo que devem ensinar aos outros: se se trata de coisas comuns e autorizadas, devem propô-las de uma maneira segura e que não revele nenhuma dúvida, acompanhando-a com quanta suavidade lhe for possível. Mas se se trata de coisas extraordinárias, embora eles conheçam muito claramente a sua verdade, devem apresentá-las mais como dúvidas e como questões a analisar, do que como dogmas ou decisões decretadas, para, desse modo, se acomodarem à fragilidade daqueles que os escutam.” Pois que, se uma verdade é tão forte que ultrapassa as forças daqueles a quem falamos, é prefe-

²⁰⁷ Segundo Descotes 2011, p. 504, o texto que se segue em itálico não é tanto uma citação directa de Santo Agostinho mas um desenvolvimento do que ele escreveu em *Contra Cresconium*, I, VII-VIII e no *De doctrina christiana*, IV, VIII, 22-ix, 23, que por sua vez ecoa já o pensamento de São Paulo na sua 2.^a Epístola a Timóteo, II, 23-25: «²³Abstém-te de discussões estúpidas e néscias, pois sabes que só levam a conflitos ²⁴e aquele que está ao serviço do Senhor não deve ser conflituoso, mas tem de ser amável para com todos, ter uma boa pedagogia, ser tolerante, ²⁵saber corrigir os adversários com suavidade, na esperança que Deus lhes conceda o arrependimento em ordem ao reconhecimento da verdade».

rível que eles nela meditem durante algum tempo, para lhes dar tempo de nela acreditarem e dela se capacitarem, em vez de a revelar quando eles estão nesse estado frágil, em que tal verdade só poderia destroçá-los.

QUARTA PARTE

DA

LÓGICA

Do método.

Resta-nos explicar a última parte da *Lógica*, que diz respeito ao método e que é sem dúvida uma das mais úteis e mais importantes. Julgámos dever acrescentar-lhe o que diz respeito à demonstração, na medida em que esta normalmente não consiste num único argumento mas numa sequência de vários raciocínios, pelos quais provamos terminantemente uma determinada verdade. E, além disso, de pouco serviria, para demonstrar apropriadamente, saber as regras dos silogismos – o que raramente se ignora –, visto que o principal é ordenar convenientemente os pensamentos, servindo-nos dos que são claros e evidentes, para poder penetrar naquilo que parecia mais escondido¹.

E, como a demonstração tem por finalidade a ciência, é necessário dizer, previamente, alguma coisa sobre ela.

¹ A inspiração é aqui indubitavelmente cartesiana. Cf., em geral, o *Discours de la méthode, pour bien conduire sa raison et chercher la vérité dans les sciences*, AT VI, 1-78, e as *Regulæ ad directionem ingenii*, em particular, a regra IV, AT X, 371-378. No entanto, uma parte dedicada ao método num tratado de lógica não era uma novidade absoluta, pois, já no século anterior, Petrus Ramus, na sua *Dialectique* (1550), e Jacopo Zabarella, nas suas *Opera Logica* (1578), haviam acrescentado partes sobre o método.

CAPÍTULO I²

Da ciência. Que ela existe.

*Que as coisas que concebemos pelo espírito são mais certas
do que as que conhecemos pelos sentidos.*

Que há coisas que o espírito humano é incapaz de conhecer.

Utilidade que podemos retirar dessa ignorância necessária.

Se, quando consideramos uma qualquer máxima, reconhecemos nela a verdade em si mesma e, pelo seu caráter de evidência, ela nos persuade sem mais razões, a este tipo de conhecimento chamamos inteligência. E é deste modo que conhecemos os primeiros princípios.

Mas, se ela não nos persuade por si mesma, temos necessidade de algum outro motivo para nos rendermos a ela; e esse motivo é, ou a autoridade, ou a razão. Se for a autoridade a fazer com que o espírito abrace aquilo que lhe é proposto, chamamos, a isso, fé. Se for a razão, então, pode acontecer que esta não produza ainda uma completa convicção, deixando algumas dúvidas. A esta aquiescência do espírito, acompanhada de dúvida, chamamos opinião.

Pois, se essa razão nos convence completamente, então, pode acontecer que ela seja clara apenas de forma aparente e por falta de atenção, acabando por se verificar que

² Este capítulo foi adicionado a partir da segunda edição da *Lógica*, de 1664.

foi um erro a persuasão que ela produziu, se ela for, de facto, falsa. Ou, pelo menos, um juízo temerário, se, sendo ela verdadeira em si mesma, não se teve contudo razão suficiente para acreditar que fosse verdadeira.

Mas, se essa razão não for apenas aparente, mas sólida e verdadeira, o que se reconhece através de uma mais longa e precisa atenção, uma persuasão mais firme e pela qualidade da clareza, que é mais viva e penetrante, então, à convicção que tal razão produz chamamos ciência³, sobre a qual podemos conceber várias questões.

A primeira é se ela existe, ou seja, se temos conhecimentos fundados em razões claras e certas ou, em geral, se temos conhecimentos claros e certos, porque esta questão diz respeito tanto à inteligência como à ciência.

Houve filósofos que professaram a sua negação e até fundaram toda a sua filosofia nesse pressuposto. Entre tais filósofos, uns contentaram-se em negar a certeza, admitindo a verosimilhança – esses são os novos académicos –, outros – que são os pirrónicos – negaram até a verosimilhança e defenderam que todas as coisas eram igualmente obscuras e incertas.

Mas a verdade é que todas essas opiniões, que deram tanto que falar, nunca subsistiram senão nos discursos, nas querelas e nos escritos, não tendo ninguém sido realmente persuadido por elas. Eram divertimentos e charadas de pessoas ociosas e espirituosas, mas nunca opiniões de que estivessem internamente convictos e pelos quais se quisessem deixar conduzir. Daí que a melhor maneira de convencer tais filósofos era chamá-los à consciência e à boa-fé,

³ Sobre a noção de “ciência” no século XVII, ver Sorell, Rogers & Kraye (eds.) – *Scientia in Early Modern Philosophy Seventeenth-Century Thinkers on Demonstrative Knowledge from First Principles*, Studies in History and Philosophy of Science 24, Dordrecht: Springer, 2010.

perguntando-lhes, depois de todas essas elucubrações pelas quais se esforçaram por mostrar que não podemos distinguir o sono da vigília, nem a loucura do bom senso, se eles não estavam, pelo contrário, realmente persuadidos de que não dormiam e de que tinham o espírito são⁴. E se tivessem ainda uma ponta de sinceridade, desmentiriam todas aquelas vãs subtilezas, confessando francamente que não poderiam acreditar em todas aquelas coisas, mesmo que o quisessem.

E ainda que houvesse alguém que pudesse realmente duvidar se não está antes a sonhar, se não está louco, ou que pudesse mesmo acreditar que a existência de todas as coisas exteriores é incerta e que é duvidoso que haja um sol, uma lua ou uma matéria, pelo menos ninguém poderia duvidar, como diz Santo Agostinho, que existe, que pensa ou que vive. Pois, esteja ele a dormir ou em vigília, tenha ele o espírito são ou doente, esteja ele enganado ou não, é pelo menos certo que, na medida em que pensa, é e vive, não sendo possível separar o ser e a vida do pensamento, nem acreditar-se que aquilo que pensa não existe ou não vive. Deste conhecimento claro, certo e indubitável, ele pode formar uma regra, de modo a aprovar como verdadeiros todos os pensamentos que descubra serem claros, tal como aquele lhe parece⁵.

⁴ Trata-se de uma recusa dos argumentos cépticos, inspirada pela primeira das *Meditationes de Prima Philosophia* de Descartes, AT VII, 19. Veja-se também os fragmentos 48 (sobre o bom senso) e 122 (contra os pirrônicos e com uma referência à dúvida hiperbólica das *Meditações* de Descartes) das *Pensées* de Pascal, na edição de Michel Le Guern, *Œuvres complètes*, Tomo II, *op. cit.*, pp. 557 e 579-580, respectivamente.

⁵ De novo uma óbvia referência às *Meditações* e ao *Discurso do Método*. Sobre a inspiração augustiniana do argumento da impossibilidade de duvidar sobre a sua própria existência, veja-se *Soliloquia*, II, 1, *De civitate Dei*, XI, 26, *De libero arbitrio*, II, 3 e 5 e, ainda, *De Trinitate*, X, 10, textos a que Arnauld havia já recorrido nas suas *Quartas Objecções*.

É, igualmente, impossível duvidar das nossas percepções, ao separá-las do seu objecto. Que haja ou não haja um sol e uma terra, é certo, para mim, pensar que estou a vê-los; é certo, para mim, duvidar, quando duvido, crer ver, quando creio ver, acreditar que ouço, quando acredito que ouço e assim também relativamente a outras percepções. De modo que, ao encerrarmo-nos unicamente no nosso espírito e considerando o que aí se passa, descobriremos uma infinidade de conhecimentos claros e dos quais é impossível duvidar.

Esta consideração pode servir para decidir uma outra questão que normalmente se coloca a este propósito: se as coisas que conhecemos apenas pelo espírito são mais ou menos certas do que as que conhecemos pelos sentidos. Pois é evidente, por aquilo que acabamos de dizer, que estamos mais seguros relativamente às nossas percepções e às nossas ideias, que vemos apenas por uma reflexão do espírito, do que em relação a todos os objectos dos nossos sentidos. Podemos inclusive dizer que, embora os sentidos nem sempre nos enganem naquilo que nos reportam, a certeza que temos de que não nos enganam não nos chega dos sentidos mas de uma reflexão do espírito, pela qual nós discernimos quando é que devemos ou não devemos crer nos sentidos.

E é por este motivo que devemos admitir que Santo Agostinho teve razão para defender, na esteira de Platão, que o julgamento da verdade e a regra para a discernir não pertence aos sentidos mas ao espírito: “*Non est iudicium veritatis in sensibus.*”⁶ E até mesmo que a certeza que se possa

⁶ «O juízo acerca da verdade não reside nos sentidos». Segundo Dominique Descotes, 2011, p. 509, a citação mais próxima de Santo Agostinho seria a que se encontra em *De diversis questionibus octaginta tribus*, em cujo § 9 diz: «*Non est igitur expectanda sinceritas veritatis a sensibus corporis* [Não é, portanto, a sinceridade da verdade o que se pode esperar a partir dos

retirar dos sentidos não se pudesse estender muito longe e que haja muitas coisas que pensamos saber pelos sentidos, relativamente às quais não podemos dizer que estamos inteiramente seguros.

Por exemplo, podemos muito bem saber pelos sentidos que um determinado corpo é maior que um outro, mas não poderemos saber com certeza qual o tamanho verdadeiro e natural de cada corpo. Para compreender isto, basta considerar que, se toda a gente tivesse visto os objectos exteriores apenas por meio de óculos que os aumentassem, é certo que teríamos concebido os corpos e todas as medidas desses corpos apenas de acordo com o tamanho no qual eles nos haviam sido apresentados por meio daqueles óculos. Ora, os nossos próprios olhos são óculos e não sabemos, de maneira nenhuma, se eles, precisamente, não diminuem ou aumentam os objectos que vemos e se os óculos artificiais que pensamos diminuí-los ou aumentá-los não os restituem, pelo contrário, ao seu verdadeiro tamanho. Portanto, não conhecemos com certeza o tamanho absoluto e natural de cada corpo⁷.

Também não sabemos se os vemos com o mesmo tamanho que os restantes homens, pois, embora duas pessoas, ao medi-los, concordem entre si, que um determinado corpo tem, por exemplo, apenas cinco pés, aquilo que um concebe ser um pé pode, todavia, não corresponder ao mesmo que a outra pessoa concebe, visto que um confia naquilo que os seus olhos lhe transmitem e o outro também. Ora, talvez os olhos de um não lhe transmitam a mes-

sentidos corpóreos]». A citação referida por Clair & Girbal, 1965, p. 412, de que os epicuristas e estóicos «*veritatis iudicium in sensibus corporis posuerunt* [punham a verdade do juízo nos sentidos corpóreos]» in Santo Agostinho, *De Civitate Dei*, Liv. VIII, cap. 7, possuiria um sentido ligeiramente diferente.

⁷ Também Pascal, no seu *De l'esprit géométrique*, recorreu ao exemplo dos óculos ou lentes. Cf. Pascal, *Œuvres complètes*, Tomo II, *op. cit.*, p. 166.

ma coisa que os olhos do outro lhe apresentam, na medida em que se trata de lentes talhadas de maneira diferente.

Será, no entanto, muito provável que essa diversidade não seja assim tão grande, na medida em que não se encontra uma diferença na conformação do olho que possa produzir uma mudança muito significativa. Para além disso, embora os nossos olhos sejam como óculos, eles são talhados pela mão de Deus, pelo que temos motivos para acreditar que eles não se afastam da verdade dos objectos senão na medida em que alguns defeitos possam corromper ou distorcer a sua figura natural.

Seja como for, se o juízo acerca do tamanho dos objectos é incerto de alguma maneira, a verdade é que ele é pouco necessário. E também não é preciso concluir que não há maior certeza em todos os restantes dados dos sentidos. Pois, mesmo que eu não saiba com precisão, como já disse, qual o tamanho absoluto e natural de um elefante, sei, todavia, que ele é maior que um cavalo e menor que uma baleia. E isso basta para o uso quotidiano.

Há portanto certeza e incerteza, tanto no espírito como nos sentidos. E seria um erro idêntico querer fazer passar todas as coisas ou por certas ou por incertas.

A razão, pelo contrário, obriga-nos a reconhecer três tipos de situações.

Visto que há algumas coisas que podemos conhecer clara e certamente. Há algumas acerca das quais não podemos conhecer claramente a verdade, mas que podemos esperar vir a conhecer. E há, ainda, algumas que é impossível conhecer com certeza. Seja por não termos quaisquer princípios que aí nos conduzam, seja porque elas são demasiado desproporcionadas ao nosso espírito.

O primeiro tipo compreende tudo aquilo que conhecemos por demonstração ou por inteligência.

O segundo é a matéria de estudo dos filósofos, mas é muito fácil que nela se ocupem inutilmente, se não souberem distingui-la do terceiro, ou seja, se eles não souberem distinguir as coisas a que o espírito pode chegar das que ele não tem capacidade para atingir.

A melhor forma de abreviar o âmbito das ciências é nunca procurar investigar aquilo que está acima de nós e que não podemos esperar, racionalmente, alguma vez poder compreender⁸. Neste tipo, encontramos todas as questões que dizem respeito ao poder de Deus, pois seria ridículo querer encerrá-lo nos estreitos limites do nosso espírito e, geralmente, tudo o que diz respeito ao infinito. Pois, sendo o nosso espírito finito, ele ofuscar-se-á e perder-se-á na infinitude, ficando assoberbado pela multidão de pensamentos contraditórios que ela apresenta.

É, aliás, uma saída muito cómoda e curta, para nos livrarmos de um grande número de questões, acerca das quais haverá sempre que se quiser motivos de disputa, visto que nunca se conseguirá chegar a um conhecimento suficientemente claro para aí estabelecer e fixar os nossos espíritos. Será possível que uma criatura tenha sido criada na eternidade? Poderá Deus fazer um corpo de grandeza infinita, um movimento de velocidade infinita, uma variedade em número infinito⁹? Será um número infinito par ou ímpar? Haverá um infinito maior do que outro? Aquele que

⁸ Cf. Descartes, *Regula ad directionem ingenii*, Regula II, AT X, 362, «Devemos ocupar-nos apenas dos objectos acerca dos quais o nosso espírito seja capaz de adquirir um conhecimento certo e indubitável.»

⁹ Sobre estas questões, cf. Pascal, *Œuvres complètes*, Tomo II, *op. cit.*, fr. 397, p. 680; mas também Descartes, *Carta a Mersenne de 16 de Outubro de 1639*, AT II, 592-3, e *Principia Philosophiæ*, I, 26, AT VIII, 14-15.

disser, assim de repente, que nada sabe acerca disso, estará tão avançado nesse momento como aquele que se aplicar durante vinte anos a estudar esse tipo de matérias. E a única diferença que pode haver entre os dois é que aquele que se esforçar para penetrar essas questões arrisca-se a cair num degrau mais baixo do que o da mera ignorância, que consiste em pretender saber aquilo que não sabe.

Há também uma infinidade de questões metafísicas que, sendo demasiado vagas, abstractas e afastadas dos princípios claros e conhecidos, nunca se resolverão. O mais certo é, por isso, livrarmo-nos delas o mais cedo possível, e, depois de tomar, ligeiramente, conhecimento da sua existência, resolvermo-nos de bom grado a ignorá-las.

*Nescire quaedam magna pars sapientiae*¹⁰.

Deste modo, livrando-nos de investigações onde é como que impossível ser bem-sucedido, poderemos progredir bem mais nas que são mais proporcionadas ao nosso espírito.

É, porém, necessário notar que há coisas que são incompreensíveis pela maneira que aparentam, mas que são certas na sua existência. Não podemos conceber como é que elas podem ser, mas é, contudo, certo que elas são¹¹.

¹⁰ «Ignorar algumas coisas é uma grande parte da sabedoria.» in Hugo Grotius, *Poemata*, Epigrammatum Lib. 1, «Erudita ignorantia», Lugduni Batav.: Vogel, 1639, p. 285, cuja citação exacta é «*Nescire quaedam, magna pars sapientiae est.*» Dominique Descotes recorda, também, que este epigrama se encontra recolhido no *Epigrammatum Delectus* (Paris: Savreux, 1659) de Claude Lancelot e Pierre Nicole, p. 399.

¹¹ Cf. Pascal, *Œuvres complètes*, Tomo II, *op. cit.*, frs.139 e 215, pp. 592-597 e 622.

O que poderá ser mais incompreensível do que a eternidade? E, ao mesmo tempo, o que haverá de mais certo? De modo que aqueles que, por uma cegueira terrível, destruíram no seu espírito o conhecimento de Deus são obrigados a atribuí-la ao mais vil e ao mais desprezível de todos os seres, que é a matéria.

Como poderemos compreender que o mais pequeno grão de matéria seja divisível até ao infinito e que não poderemos nunca chegar a uma parte tão pequena que, não somente não inclua muitas outras, como não inclua ainda uma infinidade; que o mais pequeno grão de trigo inclui em si tantas partes, embora em proporções muito mais pequenas, quanto o mundo inteiro; que todas as figuras imagináveis aí se encontrem actualmente e que contenha, em si, um pequeno mundo, com todas as suas partes, um sol, um céu, estrelas, planetas, uma terra, numa justeza admirável de proporções; e que não há nenhuma das partes do grão que não contenha ainda um mundo proporcional? Que parte, nesse pequeno mundo, corresponderá ao volume de um grão de trigo e que aterradora diferença terá de haver para que possamos dizer verdadeiramente que aquilo que um grão de trigo significa face ao mundo inteiro será o que essa parte ínfima significa face ao grão de trigo? Todavia, essa parte, cuja pequenez é para nós já incompreensível, contém ainda um outro mundo proporcional e assim sucessivamente até ao infinito, sem que possamos encontrar alguma que não tenha tantas partes proporcionais quanto o mundo todo, seja qual for a extensão que lhe dermos¹².

¹² Trata-se de uma óbvia paráfrase ao fragmento 185 sobre a “Desproporção do homem” nas *Pensées* que, à data da 2.ª edição, 1664 [pois, recorde-se que este primeiro capítulo foi acrescentado apenas a partir dessa edição], já estariam à disposição dos autores da *Lógica*.

Todas estas coisas são inconcebíveis e, contudo, é absolutamente necessário que elas assim sejam, já que se demonstra a divisibilidade da matéria até ao infinito e que a geometria nos dá provas dela, tão claras como todas as verdades que ela nos revela.

Pois esta ciência mostra-nos que há certas linhas que não têm qualquer medida comum, às quais ela chama, por essa razão, incomensuráveis, como a diagonal de um quadrado e os seus lados. Ora, se essa diagonal e esses lados fossem compostos por um certo número de partes indivisíveis, uma dessas partes indivisíveis constituiria uma medida comum dessas duas linhas e, por conseguinte, é impossível que essas duas linhas sejam compostas por um certo número de partes indivisíveis¹³.

2.º Demonstra-se também nessa ciência que é impossível que um número quadrado seja o dobro de um outro número quadrado e que, no entanto, é bem possível que uma área de um quadrado seja o dobro da área de um outro quadrado. Ora, se as áreas destes dois quadrados fossem compostas de um certo número de partes finitas, o quadrado maior conteria o dobro das partes do menor. E, sendo ambos quadrados, haveria um número cujo quadrado seria o dobro do quadrado do outro número, o que é impossível¹⁴.

Finalmente, nada há de mais claro que o seguinte raciocínio: duas extensões iguais a zero não podem consti-

¹³ Referência a Euclides, *Elementos de geometria*, Liv. X, def. 1-4. Cf. também Arnould, *Nouveaux élémens de géométrie*, Paris : C. Savreux, 1667, Liv. IV «Des Grandeurs Commensurables et Incommensurables», pp. 59 e ss.

¹⁴ Cf. Pascal, *De l'esprit géométrique*, I, xii e *Pensées*, fr. 101 in *Œuvres complètes*, Tomo II, op. cit., p. 165 e 573, respectivamente. Descotes 2011, p. 516, desenvolve a demonstração matemática desta impossibilidade (que um número quadrado seja o dobro de um outro número quadrado, *i. e.*, $m^2 = 2n^2$).

tuir uma extensão e toda a extensão tem partes; ora, se tomarmos duas dessas partes assumindo que são indivisíveis, pergunto se elas podem ter extensão ou se não podem ter nenhuma; pois, se elas a tiverem serão, por isso, divisíveis e terão diversas partes, mas, se não a tiverem, terão extensões iguais a zero; pelo que é impossível que elas formem uma extensão¹⁵.

Teríamos de renunciar à certeza humana para duvidar da verdade destas demonstrações. Mas para nos ajudar a conceber tanto quanto possível essa divisibilidade infinita da matéria, eu acrescentaria ainda uma prova que mostra, ao mesmo tempo, uma divisão até ao infinito e um movimento que desacelera até ao infinito, sem nunca chegar a estar em repouso.

É certo que mesmo que duvidássemos se a extensão se pode dividir infinitamente, não poderíamos, pelo menos, duvidar que ela pode aumentar infinitamente e que a um plano de cem mil léguas podemos sempre acrescentar um outro com outras cem mil léguas e assim sucessivamente até ao infinito. Ora, este aumento infinito da extensão prova a sua divisibilidade infinita. E, para compreender isto, basta imaginar um mar liso que aumentássemos em extensão infinitamente e um barco na borda desse mar que se afastasse em linha recta relativamente ao porto. É certo que, ao observar, a partir do porto, a parte de baixo do barco, através de uma lente ou de outro corpo diáfano, o raio que terminar nessa parte de baixo do barco passará por um determinado ponto da lente e que o raio horizontal passará por um outro ponto da lente mais elevado que o primeiro. Ora, à medida que o barco se afaste, o ponto do raio que terminar na base desse barco subirá sempre e dividirá infi-

¹⁵ Ver ainda Pascal, *De l'esprit géométrique*, I, xii, in *Œuvres complètes*, Tomo II, *op. cit.*, pp. 164-165.

nitamente o espaço que existe entre aqueles dois pontos. E, quanto mais o barco se afastar, mais lentamente o raio subirá, sem que nunca deixe de subir e sem que possa chegar ao ponto do raio horizontal, na medida em que, recorrendo-se essas duas linhas no olho, elas não serão nunca paralelas, nem uma mesma linha. Assim, este exemplo fornece-nos, ao mesmo tempo, a prova de uma divisão infinita da extensão e de uma desaceleração infinita do movimento¹⁶.

É por essa diminuição infinita da extensão que nasce da sua divisibilidade que podemos provar os problemas seguintes, os quais parecem impossíveis nos seus termos: encontrar um espaço infinito igual a um espaço finito, ou que seja apenas a sua metade, a terça parte de um espaço finito, etc. Podemos resolvê-los de diferentes maneiras. Eis uma delas, bastante grosseira, mas também muito fácil. Se tomarmos a metade de um quadrado e a metade dessa metade e assim sucessivamente até ao infinito e se juntarmos todas estas metades pelo seu lado mais longo, formaremos um espaço com uma figura irregular, que diminuirá sempre infinitamente por uma das suas pontas, mas que será igual à área total do quadrado; pois a metade e a metade da metade, mais a metade dessa segunda metade e assim até ao infinito, formam a totalidade do quadrado. O terço, o terço do terço, o terço desse novo terço e assim sucessivamente até ao infinito correspondem à metade [do quadrado inicial]. E os quartos tomados sucessivamente da mesma maneira correspondem àquele terço e os quintos ao quar-

¹⁶ Retirado, mais uma vez, de Pascal, *De l'esprit géométrique*, I, xx, in *Œuvres complètes*, Tomo II, op. cit., pp. 169-170. Descotes 2011, pp. 518-519, denuncia aqui, todavia, uma oscilação no sentido deste modelo pascaliano, na medida em que Pascal queria mostrar a correlação entre o aumento e a diminuição de dois espaços, enquanto a *Lógica* quer mostrar uma «divisão ao infinito da extensão» e uma «desaceleração infinita do movimento».

to. Juntando, ponta a ponta, estes terços ou estes quartos, formar-se-á uma figura que conterà a metade ou o terço da área total e que será infinita em comprimento num dos lados, ao mesmo tempo que diminuirá proporcionalmente em largura¹⁷.

A utilidade que pode retirar-se destas especulações não consiste simplesmente em adquirir estes conhecimentos, que são em si mesmos bastante estéreis, mas em aprender a conhecer os limites do nosso espírito e assim obrigá-lo a confessar que os tem, que há coisas que existem, embora ele não seja capaz de as compreender. Eis porque é bom fatigá-lo com estas subtilezas, de modo a domesticar a sua presunção e a retirar-lhe a ousadia de alguma vez querer opor as suas frágeis luzes às verdades que a Igreja lhe propõe, sob o pretexto de que não podemos entendê-las. Pois, na medida em que todo o vigor do espírito dos homens é obrigado a sucumbir ao mais pequeno átomo da matéria e a confessar que intui claramente que ele é infinitamente divisível, embora não possa compreender como pode isso ser feito, não será, evidentemente, pecar contra a razão o recusar-se a crer nos efeitos admiráveis da onipotência de Deus, que é em si mesma incompreensível, pela simples razão que o nosso espírito não tem a capacidade para a compreender?

Mas como é vantajoso fazer sentir por vezes ao nosso espírito a sua própria fraqueza, fazendo-o considerar esses objectos que o ultrapassam e que, ultrapassando-o, o derrotam e o humilham, é igualmente certo que é preciso cuidar de escolher, para o ocupar quotidianamente, assuntos e

¹⁷ Cf. Dominique Descotes, «Espaces infinis égaux au fini», in A. Montandon (ed.) *Le grand et le petit*, Clermont-Ferrand : CRDP, 1990, pp. 41-67. Descotes 2011, pp. 519-520, apresenta a construção através de um esquema visual e traduz aritmeticamente a série infinita com a equação: $\frac{1}{2} + \frac{1}{4} + \frac{1}{8} + \dots = 1$.

matérias que lhe sejam mais adequados e relativamente aos quais ele seja capaz de encontrar e compreender a verdade. Seja provando os efeitos pelas causas, ao que chamamos demonstrar *a priori*, seja, pelo contrário, demonstrando as causas pelos efeitos, ao que chamamos provar *a posteriori*. É necessário alongarmo-nos um pouco mais sobre estes termos para aí reconduzir toda a espécie de demonstrações, mas foi bom referi-los *en passant*, para que os tenhamos ouvido e que não nos surpreendamos ao vê-los nos livros e nos discursos filosóficos. E porque estas razões são, por via de regra, compostas de muitas partes, é necessário, de modo a torná-las claras e concludentes, dispô-las numa certa ordem e com um certo método. É desse método que trataremos na maior parte deste livro.

CAPÍTULO II

Dos dois tipos de método, análise e síntese.

Exemplo da análise.

Pode chamar-se geralmente método à arte de bem dispor uma sequência de diversos pensamentos, seja para descobrir a verdade quando a ignoramos, seja para a provar aos outros quando já a conhecemos.

Assim, há dois tipos de métodos: um, para descobrir a verdade, a que chamamos *análise*, ou *método de resolução*, ao qual podemos ainda chamar *método de invenção*; outro, para a dar a conhecer aos outros quando já a descobrimos, a que chamamos *síntese* ou *método de composição* e ao qual podemos ainda chamar *método de doutrina*¹⁸.

¹⁸ Apesar de a análise ser um método conhecido dos geómetras antigos e até de filósofos como Platão e Aristóteles, podemos fazer remontar a primeira distinção sistemática entre os métodos da análise e da síntese ao matemático Pappus de Alexandria (290-350), no Livro VII da sua obra *Συναγωγή* ou *Colecção de Matemática*. Aí distinguia dois tipos de análise: a teorética ou zetética – a mais adequada à investigação e que consiste na invenção de soluções – e a problemática ou porística – que procura encontrar a melhor demonstração para algo que se quer propor. Enquanto a análise parte da coisa procurada e que é suposto demonstrar, examinando aquilo que daí deriva e que a precede para se chegar a alguma coisa já conhecida, a síntese procede de proposições mais simples que são combinadas para construir proposições mais compostas e finalmente chegar à coisa procurada. A referência da distinção port-royalista é, no entanto, mais cartesiana e parece seguir as *Respostas às segundas objecções* de Descartes, AT IX, 121 e ss.: «A análise mostra a verdadeira via pela qual uma coisa foi metodicamente inventada e mostra como é que os efeitos dependem das causas; de modo

Não se trata normalmente por análise o corpo inteiro de uma ciência, servindo-nos dela apenas para resolver alguma questão^{19*}.

Ora, todas as questões são ou de palavras ou de coisas.

Chamo aqui questões de palavras, não àquelas em que se procuram palavras, mas àquelas em que, por palavras, procuramos coisas, como aquelas em que se trata de encontrar o sentido de um enigma, ou de explicar aquilo que quis dizer um autor por meio de palavras obscuras ou ambíguas²⁰.

As questões de coisas podem reduzir-se a quatro principais espécies:

A 1.^a ocorre quando procuramos as causas pelos efeitos²¹. Conhecemos, por exemplo, os diferentes efeitos do ímã e procuramos a causa. Conhecemos os diferentes efeitos que nos habituámos a atribuir ao horror do vácuo;

que, se o leitor quiser segui-la (...) não compreenderá menos perfeitamente a coisa assim demonstrada, nem a tornará menos sua, como se ele próprio a tivesse inventado»; «a síntese, pelo contrário, por uma via totalmente diferente, e como se examinasse as causas pelos seus efeitos (...) demonstrará na verdade claramente aquilo que está contido nas suas conclusões e servir-se-á de uma longa sequência de definições, de postulados, de axiomas, de teoremas e problemas, de modo a poder, se lhe negarem algumas consequências, mostrar como é que elas estão contidas nos antecedentes e de modo a poder arrancar o consentimento do leitor, por mais obstinado e teimoso que possa ser; porém, ela não fornece, como o outro método, uma inteira satisfação aos espíritos daqueles que desejam aprender, pois ela não ensina o método pelo qual a coisa foi inventada».

¹⁹ A partir da 2.^a edição de 1664, um asterisco é assinalado no fim desta frase que remete para uma nota de rodapé: «A maior parte de tudo aquilo que aqui dizemos sobre estes assuntos foi retirada de um manuscrito do falecido Senhor Descartes que o Senhor Clerselier [Claude Clerselier (1614-1684) foi o editor e tradutor de várias obras de Descartes] teve a bondade de nos emprestar».

²⁰ Cf. Descartes, *Regulae ad directionem ingenii*, Regula XIII, AT X, 433 e ss.

²¹ *Ibid.*

procurámos saber se essa era a sua verdadeira causa e descobrimos que não era. Conhecemos os fluxos e refluxos do mar e perguntamos qual poderá ser a causa de um movimento tão vasto e tão regrado.

A 2.^a ocorre quando procuramos os efeitos pelas causas. Por exemplo, soube-se sempre que o vento e a água tinham uma grande força para mover os corpos, mas não tendo os antigos examinado suficientemente quais poderiam ser os efeitos de tais causas, não chegaram a aplicá-las, como se passou a fazer depois com os moinhos para variados fins muito úteis à sociedade humana e que aliviam notavelmente o trabalho dos homens, o que deveria ser o resultado da verdadeira física. De modo que podemos dizer que o primeiro tipo de questões no qual se procuram as causas pelos efeitos constitui toda a especulação da física e que o segundo tipo, onde se procuram os efeitos pelas causas, constitui toda a sua prática.

A 3.^a espécie de questões ocorre quando pelas partes se procura o todo. Como quando, tendo vários números, se procura a soma, adicionando-os uns aos outros. Ou quando, tendo dois, se procura o produto, multiplicando um pelo outro.

A 4.^a ocorre quando, tendo o todo e alguma parte, se procura uma outra parte²². Como quando, tendo um número e aquilo que lhe devemos retirar, se procura aquilo que restará. Ou quando, tendo um número, se procura qual será a sua quota-parte.

²² Cf. Nicolas Malebranche, *De la recherche de la vérité*, Présentation, édition et notes Jean-Christophe Bardout, «Bibliothèque des Textes Philosophiques», Paris : Librairie Philosophique J. Vrin, 2006, Liv. VI, 2.^a parte, cap. vii, p. 341: «*Por vezes procuramos todas as partes de um todo, por vezes procuramos um todo pelas suas partes.*»

Mas é preciso notar que, para levar mais longe estes dois últimos tipos de questões e de modo a que eles compreendam aquilo que não pode propriamente reportar-se aos outros dois, teremos de tomar a palavra parte de uma maneira mais geral, significando tudo aquilo que uma coisa compreende, os seus modos, as suas extremidades, os seus acidentes, as suas propriedades e, em geral, todos os seus atributos. De modo que, procurar um todo pelas suas partes será, por exemplo, procurar a área de um triângulo pela sua altura e pela sua base, enquanto procurar uma parte pelo todo e por uma outra parte será, pelo contrário, procurar um lado do rectângulo, conhecendo a sua área e outro dos lados.

Ora, qualquer que seja a natureza da questão que nos proponhamos resolver, a primeira coisa a fazer é conceber nítida e distintamente aquilo que precisamente está a ser inquirido, ou seja, qual o ponto preciso da questão²³.

Pois é preciso evitar aquilo que acontece a muitas pessoas que, por precipitação do espírito, se dedicam a resolver aquilo que lhes é proposto, antes de terem considerado suficientemente os sinais e as marcas através das quais poderão reconhecer aquilo que procuram quando o encontrarem. Como se um criado, a quem o seu senhor tivesse ordenado que fosse em busca de um dos seus amigos, se apressasse a ir buscá-lo, sem se preocupar em saber mais particularmente de que amigo se tratava.

²³ *Ibid.*, cap. 1, pp. 262: «As regras que dizem respeito à maneira que devemos assumir para resolver as questões dependem, assim, deste mesmo princípio [da evidência, clareza e distinção das ideias], e a primeira destas regras consiste em conceber muito distintamente o estado da questão que nos propomos resolver, e ter ideias bastante distintas desses termos de forma a poder compará-los e a poder, desse modo, reconhecer as relações que procuramos.»

Ora, ainda que em qualquer questão haja sempre algo de desconhecido, pois de outra forma nada haveria para investigar, é contudo necessário que isso mesmo que é desconhecido seja assinalado e designado por determinadas condições que nos levam a procurar uma coisa em vez de outra e que nos permitam julgar, quando a encontrarmos, se é aquilo que procurávamos.

E são estas condições que devemos considerar desde logo muito bem, tomando o cuidado de não acrescentar outras que não estejam incluídas naquilo que foi proposto e de também não omitir as que ali estiverem incluídas, visto que podemos pecar tanto de uma maneira como da outra.

Pecaríamos da primeira maneira se, quando por exemplo nos perguntam qual é o animal que de manhã caminha com quatro pés, ao meio dia com dois e ao crepúsculo com três, nos sentíssemos obrigados a tomar na sua significação própria e natural todas essas palavras como “pé”, “manhã”, “meio-dia”, “crepúsculo”, na medida em que aquele que propôs esse enigma não colocou como condição que as tomássemos à letra, bastando que tais palavras não se possam referir metaforicamente a outra coisa. Assim, esta questão será adequadamente resolvida se respondermos que tal animal é o homem²⁴.

Suponhamos ainda que nos perguntam por meio de que artifício poderia ter sido feita a figura de um Tântalo que, estando deitada sobre uma coluna, no meio de um vaso, na posição de um homem que se inclina para beber, nunca conseguisse fazê-lo porque, embora a água pudesse subir no vaso até à boca, ela se escoasse toda, sem que restasse nenhuma dentro do vaso, mal ela chegasse aos seus

²⁴ Exemplo tomado de empréstimo a Descartes, *Regulae...*, *Regula XIII*, AT X, 435.

lábios. Pecar-se-ia ao acrescentar condições que de nada serviriam à solução perante o problema proposto, se nos divertíssemos, por exemplo, a procurar um qualquer segredo maravilhoso na figura do tal Tântalo que fizesse escapar essa água mal ela tivesse tocado nos seus lábios, pois isso não está incluído na questão. E, se a concebermos devidamente, ela deve ser reduzida aos termos seguintes: fazer um vaso que mantenha a água apenas até uma certa altura e que a deixe escoar se lhe adicionarmos mais água. E isto é muito fácil, pois basta esconder um sifão na coluna que tenha um pequeno orifício em baixo, por onde a água entre e cuja perna mais longa tenha uma abertura por baixo do pé do vaso. Até que a água com que enchermos o vaso chegue ao cimo do sifão, ela ali permanecerá, mas quando lá chegar, começará a escapar-se pela perna mais longa do sifão que está aberta debaixo do pé do vaso²⁵.

Pergunta-se ainda qual poderia ser o segredo desse bebedor de água que podia ser visto em Paris há uns vinte anos e como era possível que, ao sair água da sua boca, enchia ao mesmo tempo cinco ou seis copos diferentes com águas de variadas cores. Se assumirmos que essas águas coloridas estavam no seu estômago e que ele as separava projectando uma num copo e outra, noutra, estaremos à procura de um segredo que nunca poderemos encontrar, na medida em que isso não é possível. Em vez disso, bastar-nos-á indagar porque é que a água, saindo da mesma boca ao mesmo tempo, aparece com diferentes cores em cada um dos copos. E há uma grande probabilidade que isso se

²⁵ Exemplo retirado do mesmo lugar das *Regulae*, ainda que Descartes não forneça a solução técnica do sifão. Mais à frente, em AT X, 473, Descartes remete para o problema XXXIX das *Récréations mathématiques* do Padre Leurechon (1624). A fonte mitológica e poética do suplício de Tântalo é a sua descrição no Canto XI da *Odisseia*.

devesse a uma qualquer tinta que estivesse no fundo dos copos²⁶.

Trata-se também de um truque daqueles que propõem as questões e que não querem que elas sejam resolvidas facilmente, envolver aquilo que é suposto descobrir num conjunto de condições inúteis e que de nada servem para esse objectivo de descoberta, de modo a que não se possa facilmente encontrar o verdadeiro ponto da questão e que assim se perca tempo e se esgote inutilmente o espírito, detendo-nos em coisas que nada podem contribuir para a sua resolução.

A outra maneira de pecar, ao considerar as condições daquilo que se investiga, ocorre sempre que omitimos as condições essenciais à questão proposta. Propõe-se, por exemplo, encontrar um movimento perpétuo artificial, já que se conhece bem a existência de movimentos perpétuos na natureza, como por exemplo os movimentos das fontes, rios ou astros. Houve, então, alguns que, tendo imaginado que a terra gira sobre o seu centro e mais não é que um gigantesco íman, que partilha todas as propriedades de uma pedra-íman, acreditaram poder, igualmente, arranjar um íman desses para o fazer girar perpetuamente em círculo. Mas, se isso acontecesse, não se teria, realmente, solucionado o problema de encontrar um movimento perpétuo artificial, visto que esse movimento seria tão natural como o da roda que se oferece à corrente de um ribeiro²⁷.

²⁶ Esta maravilha do “bebedor de água da feira de São Germano de Paris” provocou bastante curiosidade na época. Entre outros eruditos da época, Mersenne fala dela numa carta a Haack de 31 de Dezembro de 1639 e, apesar de Descartes não referir nada do género nas *Regulae*, menciona um caso semelhante numa carta a Mersenne de 11 de Março de 1640, AT III, 42.

²⁷ Cf. Descartes, *Regulae*... Regula XIII, AT X, 436-7. No século XVII, era célebre um tratado sobre os ímanes e corpos magnéticos, em geral, do físico inglês e médico da rainha Elisabeth I, William Gilbert (1544-1603),

Quando, portanto, tivermos examinado adequadamente as condições que apontam e designam aquilo que é desconhecido numa questão, é necessário de seguida examinar aquilo que aí houver de conhecido, dado que é por aí que devemos chegar ao conhecimento daquilo que é desconhecido. Não devemos, portanto, assumir que temos de encontrar um novo género de ser, já que a nossa luz natural apenas pode reconhecer que aquilo que procuramos participa já, de tal ou tal maneira, na natureza das coisas que nos são conhecidas. Se, por exemplo, um homem fosse cego de nascença, mortificar-nos-íamos em vão a procurar argumentos e provas para lhe dar verdadeiras ideias acerca das cores, tais como as temos por meio dos sentidos. Do mesmo modo, se o íman e os outros corpos, que procuramos na natureza, fossem de um novo género de ser, de tal maneira que o nosso espírito nunca tivesse concebido nada de semelhante, não deveríamos ter a expectativa de o conhecer alguma vez pelo raciocínio, pois teríamos para isso necessidade de um outro espírito que não o nosso. E assim devemos acreditar ter encontrado tudo aquilo que pode ser encontrado pelo espírito humano, se pudermos conceber distintamente uma tal mistura de seres e de naturezas, que nos são conhecidas, de tal modo que conceba todos os efeitos que vemos no íman²⁸.

Ora, é na atenção que dedicamos, nessa questão que queremos resolver, àquilo que é conhecido, que consiste

De Magnete, Magneticisque Corporibus, et de Magno Magnete Tellure, publicado em 1600. Esta passagem da *Lógica* poderia, também, ter sido iluminada pelos capítulos xxxiv «Cur magnes in polis suis diversa ratione robustior sit: tam in Borealibus regionibus, quam Australibus» e xxxv «De instrumento perpetui motus ab authoribus commemorato, per attractionem magnetis» do Livro II, pp. 107-109, na edição de 1628 (Szczecin [Pomerânia]: Typis Götzianis).

²⁸ Cf., mais uma vez, as *Regulae* de Descartes, neste caso a *Regula XIV*, AT X, 438-9.

principalmente a análise, estando toda a sua arte em retirar desse exame muitas verdades que nos possam levar ao conhecimento do que procuramos.

Como, por exemplo, quando questionamos “Se a alma do homem é imortal” e, para o descobrir, nos dedicamos a considerar a natureza da nossa alma, notamos em primeiro lugar que é próprio da alma pensar e que ela poderá duvidar de tudo sem, no entanto, poder duvidar que pensa, visto que a própria dúvida é um pensamento. Analisa-se, em seguida, o que é isso de pensar. Ora, não vendo incluído na ideia de pensamento nada daquilo que está incluído na ideia de substância extensa, a que chamamos corpo, e que até se pode negar do pensamento tudo aquilo que pertence ao corpo – como ser longo, largo, profundo, ter uma diversidade de partes, assumir tal ou tal figura, ser divisível, etc. – sem por isso destruir a ideia que temos do pensamento, conclui-se que o pensamento não é, de maneira nenhuma, um modo da substância extensa, porque é da natureza do modo não poder ser concebido negando de si a coisa de que seria o modo. De onde se infere, também, que, não sendo o pensamento, de maneira nenhuma, um modo da substância extensa, ele tem de ser o atributo de uma outra substância e que, assim, a substância que pensa e a substância extensa são duas substâncias realmente distintas. De onde se segue que a destruição de uma não implica necessariamente a destruição da outra, já que nem mesmo a substância extensa é de todo propriamente destruída e tudo o que acontece, naquilo a que chamamos destruição, não é outra coisa senão a mudança ou a dissolução de algumas partes da matéria, que permanece sempre na natureza. Tal como acreditamos acertadamente que, ao despedaçar todas as rodas de um relógio, não há nenhuma substância que seja destruída, ainda que afirmemos que esse relógio foi

destruído. O que mostra que, não sendo a alma divisível nem composta de quaisquer partes, não pode perecer e, por conseguinte, que ela é imortal²⁹.

Eis o que se chama *análise* ou *resolução*; onde é preciso notar 1.º que devemos aqui aplicar-nos, tão bem como no método a que chamamos de *composição*, a passar sempre daquilo que é mais conhecido ao que é menos. Pois não há verdadeiro método que se possa dispensar de tal regra.

Mas, 2.º, que a análise se distingue do método de composição pelo facto de tomarmos essas verdades conhecidas e não as mais gerais, como se faz no método de doutrina, no exame particular da coisa que nos propomos conhecer. Assim, no exemplo que apresentámos, não se deve começar pelo estabelecimento das seguintes máximas gerais: que, propriamente falando, nenhuma substância perece; que aquilo a que chamamos destruição não é senão uma dissolução das partes; que, assim, aquilo que não tem partes não pode ser destruído, etc. Antes, se deve subir por degraus até esses conhecimentos gerais.

3.º Que devemos apenas apresentar as máximas claras e evidentes à medida da nossa necessidade, enquanto no outro método estabelecemos primeiro essas máximas, tal como explicaremos mais adiante.

Finalmente, 4.º, que estes dois métodos se distinguem entre si apenas como o caminho que percorremos ao subir de um vale para uma montanha se distingue daquele que fazemos ao descer da montanha para o vale. Ou como diferem as duas maneiras de que nos podemos servir para

²⁹ Esta passagem sobre a imortalidade da alma reenvia, segundo Clair & Girbal 1965, p. 413, para o *Abregé des six méditations* (Resumo das seis meditações), em particular, da Segunda, AT IX, 9-10, e aos *Principia Philosophiae*, 1.ª parte, n.ºs 63 e 64, AT VIII, 30-31.

provar que uma pessoa descende de São Luís³⁰, sendo uma, a que consiste em demonstrar que essa pessoa teve tal pai que era filho de tal outro e assim sucessivamente até chegar a São Luís, e a outra, que começa em São Luís, descendo até à pessoa de quem se trata. E este exemplo é tanto mais adequado neste caso quanto é certo que, para encontrar uma genealogia desconhecida, é necessário voltar a subir do filho ao pai, enquanto, para a explicar, depois de a ter encontrado, a maneira mais habitual é começar pelo tronco para mostrar os descendentes. É isso também que se faz nas ciências, quando, depois de nos termos servido da análise para encontrar uma qualquer verdade, nos servimos do outro método para explicar aquilo que encontrámos.

Podemos compreender, a partir daqui, o que é a análise dos géometras. Pois, eis no que ela consiste. É-lhes proposta uma questão, cuja verdade ou falsidade, se se trata de um teorema, ou cuja possibilidade ou impossibilidade, se se trata de um problema³¹, eles ignoram. Eles supõem que isso é como lhes foi proposto. E examinam aquilo que daí se segue. Se chegarem, nesse exame, a alguma verdade clara que seja uma consequência necessária daquilo que lhes foi proposto, então concluem que isso é verdadeiro

³⁰ Trata-se aqui do rei Luís IX (1214-1270), da dinastia francesa dos Capetos, que foi canonizado pela Igreja Católica em 1297. Os autores que-riam talvez referir-se ao caso de Luís XIV que fazia parte da descendência ludoviciana.

³¹ Sobre a diferença entre teorema e problema ver Arnauld, *Nouveaux Éléments de Géométrie*, op. cit., que, depois do prefácio, apresenta sucin-tamente algumas palavras de que se serviu nestes *Elementos* sem as definir, na medida em que elas são mais da Lógica do que da Geometria: «Teore-ma: Denominamos assim uma proposição da qual é preciso demonstrar a verdade, como “Que o quadrado da base de um ângulo recto é igual aos quadrados dos dois lados”» e «Problema: é igualmente uma proposição que é preciso demonstrar, mas na qual se trata de fazer alguma coisa e provar que fizemos aquilo que nos tínhamos proposto fazer, como “fazer passar por um ponto dado uma linha paralela a uma linha dada.”»

[ou possível]. E retomando-o, em seguida, por onde tinham acabado, demonstram-no pelo outro método, denominado *de composição*. Mas se caem, por uma sequência necessária, a partir daquilo que lhes foi proposto, num absurdo ou numa impossibilidade, eles concluem que isso é falso ou impossível.

Eis o que se pode dizer, em geral, da análise, que consiste mais num juízo e num talento do espírito do que em regras particulares. Pelo menos, essas 4 [regras] que o Senhor Descartes propõe no seu *Método* podem ser úteis para nos salvaguardarmos do erro, ao pretendermos investigar a verdade nas ciências humanas, embora, para dizer a verdade, elas sejam gerais para todos os tipos de métodos e não específicas somente para a análise.

A 1.^a consiste em *nunca tomar nenhuma coisa por verdadeira, a não ser que se saiba com evidência que o é, ou seja, evitar cautelosamente a precipitação e o preconceito*³² e não compreender nada mais nos seus juízos para além do que se apresenta tão claramente ao espírito que não tenhamos qualquer motivo para o pôr em dúvida.

A 2.^a consiste em *dividir cada uma das dificuldades sob exame em tantas parcelas, quantas as possíveis e as necessárias para as resolver*.

A 3.^a consiste em *conduzir ordenadamente os seus pensamentos, começando pelos objectos mais simples e pelos mais fáceis de*

³² No original francês, aparece “*prévention*”. Segundo uma das entradas para essa palavra no *Dictionnaire Universel*, *op. cit.*, de Antoine Furetière, ‘*Prévention*’ «significa também: preocupação do espírito, obstinação. A [‘*prévention*’] impede-nos de raciocinar adequadamente. O primeiro princípio dos cartesianos é o de se curar de todas essas [‘*préventions*’], de todos os preconceitos». Ora, significa, neste sentido, um obstáculo epistemológico, algo que (*pre*) ocupa o espírito e o impede de raciocinar, pelo que a palavra ‘preconceito’ parece ser aqui a mais natural e adequada. O tradutor inglês Jill V. Buroker optou, do mesmo modo, por “*preconceptions*” (ver *Logic or...*, p. 238).

conhecer, para escalar, pouco a pouco, como que por degraus, até ao conhecimento dos mais compostos, e supondo até alguma ordem entre aqueles que não se antecedem naturalmente uns aos outros.

A 4.^a consiste em *fazer sempre enumerações tão completas e revisões tão gerais que possamos assegurar-nos de que não omitimos nada*³³.

É verdade que há muitas dificuldades em observar estas regras, mas é sempre muito vantajoso tê-las em mente e respeitá-las tanto quanto se possa, quando se quer descobrir a verdade por via da razão e na medida em que o nosso espírito é capaz de a conhecer.

³³ Estas quatro regras são tomadas, quase literalmente, do *Discours de la Méthode*, II, AT VI, 18-19.

CAPÍTULO III

*Do método de composição e, em particular,
daquele que é seguido pelos geómetras.*

Aquilo que dissemos no capítulo anterior já nos deu uma certa ideia do método de composição, que é o mais importante, visto ser aquele de que nos servimos para explicar qualquer ciência.

Este método consiste principalmente em começar pelas coisas mais gerais e mais simples, para passar depois às menos gerais e mais compostas. Evitam-se, assim, as repetições, pois como é impossível conhecer uma espécie sem conhecer o género a que pertence, se tratássemos as espécies antes do género, seria necessário explicar várias vezes a natureza do género na explicação de cada espécie.

Há ainda muitas coisas a ter em consideração para tornar este método perfeito e completamente adequado ao fim a que se deve propor, que é o de nos dar um conhecimento claro e distinto da verdade. Mas, porque os preceitos gerais são mais difíceis de compreender quando estão separados de toda a matéria, consideraremos o método que seguem os geómetras como aquele que foi julgado sempre o mais adequado para persuadir acerca da verdade e convencer inteiramente o espírito. E mostraremos, em primeiro lugar, aquilo que ele tem de bom e, em segundo, aquilo que parece ter de defeituoso.

Tendo os géometras como propósito nada avançar que não seja convincente, acreditaram poder chegar aí res-
peitando, em geral, três coisas³⁴.

A 1.^a consiste em *não deixar qualquer ambiguidade nos termos*, contra a qual se precaveram com as definições de palavras, às quais já fizemos referência na primeira parte.

A 2.^a consiste em *estabelecer os seus raciocínios unicamente sobre princípios claros e evidentes* e que não possam ser contes-
tados por nenhuma pessoa inteligente. O que faz com que, antes de mais, eles postulem os axiomas, que esperam ser-
-lhes concedidos, como sendo tão claros que acabariámos por obscurecê-los ao querer prová-los.

A 3.^a consiste em *provar demonstrativamente todas as conclu-
sões que eles avançam*, servindo-se apenas das definições que previamente estabeleceram, dos princípios que lhes foram concedidos como sendo bastante evidentes ou das propo-
sições que deles puderam já inferir pela força do raciocínio e que se tornam depois como que princípios.

Assim, podemos reduzir a estes preceitos tudo o que os géometras observam para convencer o espírito e resumir tudo nestas cinco regras muito importantes.

Regras necessárias.

Para as definições:

1. *Não deixar nenhum dos termos algo obscuros ou equívocos por definir.*
2. *Empregar nas definições tão-só termos perfeitamente conhecidos ou já explicados.*

³⁴ Os desenvolvimentos seguintes são particularmente inspirados pelo opúsculo pascaliano *De l'esprit géométrique*, em particular a 2.^a parte, *De l'art de persuader*. Cf. Pascal, *Œuvres complètes*, Tomo II, *op. cit.*, pp. 175 e ss.

Para os axiomas:

3. *Exigir nos axiomas apenas coisas perfeitamente evidentes.*

Para as demonstrações:

4. *Provar todas as proposições que sejam um pouco obscuras, utilizando na sua prova apenas as definições que tenham precedido, ou os axiomas acerca dos quais tenha havido acordo, ou as proposições que já tenham sido demonstradas, ou a construção da própria coisa em questão, sempre que houver alguma operação a fazer.*

5. *Nunca abusar da equivocidade dos termos, deixando de aí substituir mentalmente as definições que os restrinjam ou que os expliquem.*

Eis o que os géometras julgaram necessário para tornar as provas convincentes e incontestáveis. E é necessário admitir que a atenção à observância destas regras é suficiente para, no tratamento das ciências, evitar cometer falsos raciocínios. O que é, sem dúvida, o principal, pois o resto pode considerar-se ser mais útil que necessário.

CAPÍTULO IV

*Explicação mais particular destas regras; e,
em primeiro lugar, das que dizem respeito às definições.*

Apesar de já termos falado, na primeira parte, da utilidade das definições dos termos, isso é de tal modo importante que nunca é demais tê-la em mente, já que, por aí, podemos resolver uma infinidade de disputas, que têm origem, muitas vezes, na ambiguidade dos termos, que um toma num sentido e outro em sentido diferente. De modo que muitas virulentas querelas cessariam num instante, se um ou outro dos litigantes tivesse o cuidado de assinalar com clareza e em poucas palavras aquilo que entende por meio dos termos que são o tema da disputa³⁵.

Cícero fez notar que a maior parte das contendas entre os filósofos antigos, e sobretudo entre os estóicos e os acadêmicos, se fundava unicamente nessa ambiguidade das

³⁵ Arnauld justificou o motivo desta regra na sua *La Perpétuité de la foy de l'église catholique...*, *op. cit.*, Tomo III, Liv. I, cap. I, p. 346: «...a maior parte das disputas dos homens provem somente da ambiguidade dos termos e essa ambiguidade tem normalmente origem no facto de, por haver aí mais coisas do que palavras, vemo-nos compelidos a usar um mesmo termo para exprimir diferentes ideias que têm uma qualquer relação entre si. Assim, estando este mesmo termo ligado no espírito a ideias diferentes, ocorre frequentemente que podemos negá-lo e afirmá-lo de uma mesma coisa, na medida em que uma dessas ideias pode aplicar-se a essa coisa e a outra não: o que, formando uma contradição aparente nos termos, que é nula no fundo, induz muitas vezes em erro aqueles que, não prestando atenção aos diferentes sentidos, pretendem servir-se de um deles para excluir o outro», *apud* Descotes 2011, p. 536.

palavras³⁶; regozijando-se os estóicos, de modo a ficar mais bem vistos, por tomarem os termos da moral em sentidos diferentes dos outros. O que levava a crer que a sua moral era bem mais severa e mais perfeita, embora, na verdade, essa pretensa perfeição se esgotasse nas palavras e não nas coisas. Pois o sábio estóico não retirava menos prazeres da vida do que os filósofos das outras seitas, que pareciam menos rigorosas, nem tomava menos precauções para evitar os males e os incómodos. A única diferença é que, em vez de se servirem, como os demais filósofos, das palavras comuns, como bens e males, os estóicos, quando usufruíam dos prazeres, não lhes chamavam bens, mas coisas preferíveis, *προήγμενα*; e, para escaparem aos males, não lhes chamavam males, mas antes coisas rejeitáveis, *ἀπὸ προήγμενα*³⁷.

É, portanto, uma recomendação muito útil subtrair de todas as disputas tudo aquilo que resultar unicamente da equivocidade dos termos, definindo-os por outras palavras tão claras que não haja mais motivo para desentendimentos acerca delas.

³⁶ Cf. Cícero, *De finibus bonorum et malorum*, o Livro III [que se dedica, pela voz de Catão, o Jovem (95 a.c. – 46 a.c.), à exposição da doutrina estóica], em particular, o capítulo xii, onde Catão atribuía a Carnéades (214 a. C.-129 a. C.) a tese de que os estóicos e os peripatéticos (e não os acadêmicos) se distinguiam apenas pelas palavras que usavam para referir os bens e os males, mas que, pelo contrário, ele, Catão, considerava que a diferença de posições entre ambas as escolas era bem real e não meramente nominal.

³⁷ Na ética estóica, os *proëgmena* eram as coisas moralmente indiferentes mas naturalmente desejáveis, como a saúde, e os *apoproëgmena* eram também coisas moralmente indiferentes mas, pelo contrário, naturalmente indesejáveis, tal como a doença. Para mais desenvolvimentos sobre os bens e os males na ética estóica, ver I. G. Kidd, “Moral Actions and Rules in Stoic Ethics”, in J. M. Rist, *The Stoics*, Berkeley, CA – London, UK: University of California Press, 1978, pp. 247 e ss.

Para isto serve a primeira das regras que acabámos de dar: *Não deixar nenhum dos termos que seja obscuro ou equívoco por definir.*

Mas para retirar dessas definições toda a utilidade de que necessitamos, é ainda preciso acrescentar uma segunda regra: *Empregar nas definições somente termos perfeitamente conhecidos ou já explicados*; ou seja, termos que indiquem tão claramente quanto possível a ideia que se quer significar com a palavra que se define.

Pois, quando não se indicou com suficiente clareza e distinção a ideia à qual se quer ligar uma palavra, é quase impossível que, em seguida, não se passe imperceptivelmente para uma outra ideia, diferente da que foi referida, isto é, que, em vez de substituir mentalmente, de cada vez que nos servimos dessa palavra, a mesma ideia que se referiu, substitui-se por outra que a natureza nos forneceu. E isso é muito fácil de descobrir, substituindo expressamente o definido pela definição, visto que isso não deve modificar em nada a proposição, se nos mantivermos sempre na mesma ideia, enquanto, pelo contrário, modificá-la-á se não nos mantivermos nessa mesma ideia.

Compreenderemos tudo isto melhor através de alguns exemplos. Euclides definiu o ângulo plano rectilíneo como *o encontro de duas linhas rectas inclinadas sobre um mesmo plano*³⁸.

³⁸ Cf. Euclides, *Elementos de geometria*, Liv. I, Def. 8 e 9: «Def. VIII: *Ângulo plano é a inclinação reciproca de duas linhas, que se tocam numa superficie plana, sem estarem em direcção recta uma com a outra.* Def. IX: *Ângulo plano rectilíneo é a inclinação reciproca de duas linhas rectas, que se encontram, e não estão em direcção recta uma com outra*». Arnauld, nos seus *Nouveaux élémens de géométrie* (Paris: C. Savreux, 1667), Liv. VIII, «Des angles rectilignes», p. 142, diz que: «O ângulo rectilíneo é uma superficie, compreendida entre duas linhas rectas que se encontram num ponto em que elas mais se aproximam, indefinida e indeterminada segundo uma das suas dimensões, que é a que responde ao comprimento das linhas que a compreendem, e determinada segundo a outra, pela parte proporcional de uma circunferência cujo centro é o ponto em que essas linhas se encontram.»

Se considerarmos esta definição como uma simples definição de palavra, de modo que se olhe para a palavra “ângulo” como tendo sido despida de toda a sua significação, para não ter senão a que diz respeito ao encontro de duas linhas, não precisamos de dizer mais nada sobre o assunto. Pois, a Euclides foi permitido chamar “ângulo” ao encontro de duas linhas. Mas, depois, ele foi obrigado a lembrar-se disso e a tomar o termo “ângulo” apenas nesse sentido. Ora, para julgar se ele o fez, basta substituir, em todas as instâncias da palavra “ângulo”, esta palavra pela definição que ele lhe deu. E se, ao substituí-la por essa definição, encontrarmos algum absurdo naquilo que ele disser acerca do ângulo, poderemos deduzir que ele não se manteve na mesma ideia que tinha designado, mas, antes, que passou imperceptivelmente a uma diferente, que é a natural. Ele ensina, por exemplo, a dividir um ângulo em dois. Substituí a definição. Quem é que não vê, então, que não é, de maneira nenhuma, o encontro de duas linhas aquilo que se divide em dois, que não é, de maneira nenhuma, o encontro de duas linhas que tem dois lados e que tem uma base e uma linha subtendente; mas que tudo isso convém ao espaço compreendido entre as linhas e não ao encontro das linhas³⁹?

É evidente que o que baralhou Euclides e o impediu de designar o ângulo como “o espaço compreendido entre duas linhas que se encontram” é que ele viu que esse espaço podia ser maior ou menor quando os lados do ângulo são mais compridos ou mais curtos, sem que o ângulo seja maior ou menor. Mas ele não deveria ter concluído daí que o ângulo rectilíneo não era um espaço, mas somente que

³⁹ Nos *Nouveaux Elémens de Géométrie*, *op. cit.*, Def. V, pp. 142-3, Arnauld diz que «*Se juntarmos dois pontos desses lados por uma outra linha, essa linha chama-se base ou subtendente do ângulo.*»

era um espaço compreendido entre duas linhas rectas que se encontram, indeterminado segundo a dimensão que corresponde ao comprimento destas duas linhas, e determinado segundo a outra dimensão, pela parte proporcional de uma circunferência que tem por centro o ponto onde estas linhas se encontram⁴⁰.

Esta definição designa tão claramente a ideia que todos os homens têm de um ângulo que é, ao mesmo tempo, uma definição de palavra e uma definição de coisa, com a ressalva de, no discurso corrente, a palavra “ângulo” compreender igualmente um ângulo sólido⁴¹, enquanto, por meio desta definição, a restringimos para significar um ângulo plano rectilíneo. E quando se define o ângulo desta maneira, não há dúvida que tudo o que se possa dizer depois, a propósito do ângulo plano rectilíneo, tal como o encontramos em todas as figuras rectilíneas, será verdadeiro para esse ângulo assim definido, sem que se seja alguma vez forçado a mudar de ideias, ou que se encontre alguma vez algum contra-senso por se substituir o definido pela definição. E é esse, então, assim explicado, o espaço que pode-

⁴⁰ *Ibid.*, pp. 143-4.

⁴¹ Apesar de Arnauld não tratar do ângulo sólido nos seus *Nouveaux élémens de géométrie*, na medida em que se limitou neles à geometria a duas dimensões, na mesma época o Padre Bernard Lamy fornece, no capítulo IV, dedicado à terceira dimensão dos corpos, dos seus próprios *Les Élémens de géométrie ou de la mesure du corps*, Paris: A. Pralard, 1685, p. 184, uma décima quarta definição, em que diz «O ângulo sólido ocorre quando três ou mais planos se intersectam culminando num ponto, como a ponta de um diamante bem talhado». Descotes 2011, p. 539, refere uma outra definição dada pelo mesmo padre oratoriano na 6.^a edição dos seus *Élémens de géométrie* de 1740: «Quando três ou mais ângulos planos, que estão em diferentes planos, ou que não têm uma mesma base se intersectam no vértice, o ângulo que eles compreendem chama-se sólido. Dois ângulos planos não encerram um ângulo sólido, é preciso pelo menos três que se intersectem culminando num ponto.» Assim poderia dizer-se que o ângulo sólido é o espaço formado à volta de um ponto pelos vários planos que atravessam esse ponto.

mos dividir em dois, em três ou em quatro. É esse o espaço que podemos delimitar de lado, pelo facto de ele ser, por si mesmo, indeterminado, com uma linha a que chamamos base ou subtendente. É esse o espaço que não pode ser considerado maior ou menor por estar compreendido entre linhas mais compridas ou mais curtas, visto que, sendo indeterminado no que diz respeito a essa dimensão, não é por aí que se deverá entender a sua grandeza ou pequenez. É por meio desta definição [de Arnauld] que encontramos uma maneira de julgar se um ângulo é igual a outro ângulo, se é maior ou menor. Pois, sendo o tamanho desse espaço determinado apenas pela parte proporcional de uma circunferência que tenha como centro o ponto onde as linhas que compreendem o ângulo se encontram, sempre que dois ângulos tenham, cada um, por medida, uma idêntica alíquota da sua circunferência – como por exemplo uma décima parte – eles são iguais⁴². E se um tiver a décima parte e o outro a duodécima, aquele que tem a décima é maior do que esse outro. Enquanto, na definição de Euclides, não poderíamos entender em que consiste a igualdade de dois ângulos. O que acaba por criar uma terrível confusão nos seus *Elementos*, como Ramus notou, embora ele mesmo não tenha descoberto uma melhor solução⁴³.

⁴² Cf. Arnauld, *Nouveaux Éléments de Géométrie*, op. cit., Liv. I, «Principes généraux du tout et des parties», p. 5, X: «Quando uma parte da grandeza está contida, no seu todo, precisamente tantas vezes como 2 vezes, 3 vezes, 4 vezes, etc., ela chama-se parte alíquota, ou simplesmente alíquota. Diz-se ainda que ela é a sua medida porque ela a mede justamente, sendo tomada tantas vezes quantas as necessárias. Assim, 3 é a parte alíquota de 9, na medida em que ela está aí três vezes, 5 é a parte alíquota de 20, porque aí está 4 vezes.»

⁴³ Cf. Petrus Ramus, *Scholarum mathematicarum Libri unus et triginta*, Liv. I, a propósito das definições VIII e IX de Euclides, mas Arnauld teria talvez em mente *Petri Rami arithmeticae libri duo, geometriae septem et viginti*, Frankfurt-Am-Main: Wechel, 1627, Liv. III, «De angulo», defs. 3 e 6, pp. 13-14. Na medida em que Ramus define a igualdade dos ângulos pela coincidência dos lados, Arnauld não poderia estar mais em desacordo com ele.

Eis outras definições de Euclides, onde ele comete a mesma falta que cometeu a propósito do ângulo. “A razão”, diz ele, “é uma disposição entre duas grandezas do mesmo género, comparadas, uma com a outra, segundo a quantidade”. A proporção é uma similitude de razões⁴⁴.

Segundo estas definições, a palavra “razão” deve compreender a relação habitual que existe entre duas grandezas, quando se considera em quanto uma ultrapassa a outra. Pois não pode negar-se que se trata de uma relação habitual entre duas grandezas comparadas segundo a quantidade. E, portanto, quatro grandezas terão uma proporção entre si, quando a diferença da primeira relativamente à segunda é igual à diferença da terceira relativamente à quarta. Não há, então, nada a dizer no que diz respeito a estas definições de Euclides, desde que ele se mantenha sempre nas ideias designadas por essas palavras, às quais deu o nome “razão” e “proporção”. Contudo, ele não se fica por aí, já que, no seguimento do seu livro, estes quatro números, 3, 5, 8 e 10, não estão numa proporção, embora a definição que deu de *proporção* lhes convenha, na medida em que há entre o primeiro número e o segundo, comparados segundo a quantidade, uma relação habitual semelhante à que existe entre o terceiro e o quarto.

⁴⁴ Segundo Descotes 2011, p. 341, este capítulo da *Lógica* corresponde a um fase de reflexões que Arnauld exprimiu na primeira versão dos *Nouveaux Éléments* (1667), Liv. II, V, p. 23, onde definia a razão do seguinte modo: «quando consideramos a maneira pela qual uma grandeza está contida numa outra, ou contém uma outra, [a isso] chama-se razão». Arnauld (e Ramus) contestaram sobretudo a definição euclidiana, no Livro V dos *Elementos*, relativa à identidade das relações, i.e., à proporção, devido à sua complicação: «As grandezas dizem-se estar na mesma razão, a primeira relativamente à segunda, tal como a terceira relativamente à quarta, quando os equimúltiplos da primeira e da terceira, relativamente aos equimúltiplos da segunda e da quarta, numa qualquer multiplicação que seja, remanesçam entre si, são iguais, ou excedem, cada um relativamente a cada outro, tomando aqueles que se respondem reciprocamente.»

Por conseguinte, era necessário, para não cair neste inconveniente, notar que podemos comparar duas grandezas de duas maneiras diferentes: uma, considerando o quanto uma [grandezas] ultrapassa a outra; e outra, de que maneira uma [grandezas] está contida na outra. E como estas duas relações habituais são diferentes, seria necessário dar-lhes nomes diferentes, dando à primeira o nome “diferença” e reservando para a segunda o nome “razão”. Deveria depois definir-se a “proporção” como a igualdade entre uma ou outra destas relações habituais, ou seja, da “diferença” ou da “razão”. E, como isto constitui duas espécies, distingui-las também com dois nomes diferentes, chamando “proporção aritmética” à igualdade entre as diferenças e “proporção geométrica” à igualdade entre razões. E, porque esta última tem uma utilidade muito maior do que a primeira, podia ainda advertir-se que, quando se designasse simplesmente uma “proporção” ou “grandezas proporcionais”, se entenderia com isso a proporção geométrica. E que só se estaria a referir a proporção aritmética quando se indicasse isso explicitamente⁴⁵. Eis o que teria desemaranhado todas essas obscuridades e resolvido todos esses equívocos.

Tudo isto nos mostra que não é preciso abusar dessa máxima que nos diz que as definições das palavras são arbitrárias e que é preciso ter muito cuidado para designar tão clara e nitidamente quanto possível a ideia à qual se quer

⁴⁵ Nos *Nouveaux Éléments de Géométrie*, *op. cit.*, Liv. II, Arnauld diz que «[n]a proporção aritmética a diferença do primeiro antecedente relativamente ao seu consequente é igual à diferença do 2.^o antecedente relativamente ao seu consequente». (Acrescenta Descotes 2011, p. 543, que numa progressão aritmética a diferença entre dois termos consecutivos é constante e não nula, representando-a na seguinte equação: $a_n - a_{n-1} = d$, onde d é a razão da progressão.) E, sobre a proporção geométrica, diz Arnauld: «Quando a razão de um antecedente relativamente ao seu consequente é igual a de um outro antecedente relativamente a um outro consequente, esta igualdade de razões, [...] denomina-se proporção geométrica e, absolutamente, proporção.»

ligar a palavra que se está a definir, de modo que não nos possamos enganar no seguimento do discurso, mudando essa ideia, ou seja, tomando a palavra num sentido diferente daquele que lhe foi dado pela definição, impedindo que se substitua o definido pela definição sem cair num contra-senso.

CAPÍTULO V

Que os géometras parecem não ter compreendido sempre bem a diferença que há entre a definição das palavras e a definição das coisas.

Ainda que não haja autores que melhor se sirvam da definição das palavras do que os géometras, penso estar aqui obrigado a notar que eles nem sempre tomaram em atenção a diferença que se deve estabelecer entre as definições de coisas e as definições de palavras, que consiste em que as primeiras são contestáveis e as segundas incontestáveis. Com efeito, vejo alguns que discutem relativamente a estas definições de palavras com o mesmo ardor que teriam tratando-se das próprias coisas.

Assim, podemos encontrar nos comentários de Clávio⁴⁶ sobre Euclides uma longa e acalorada disputa entre Pelletier⁴⁷ e ele próprio, relativa ao espaço entre a tangente

⁴⁶ Cristóvão Clávio, Christophorus Clavius ou Christopher Clau (1537-1612) foi um matemático jesuíta alemão, que estudou no Colégio das Artes em Coimbra, entre 1556 e 1560, tendo redigido uma versão latina dos *Elementos* de Euclides, com vários comentários resultantes das suas próprias investigações matemáticas, a qual haveria de servir de base a matemáticos modernos como Descartes ou Leibniz.

⁴⁷ Jacques Peletier du Mans (1517-1582) foi um matemático, mas também um médico, um gramático e um poeta humanista francês que pertenceu ao grupo da Pléiade. Foi dos primeiros a usar letras do alfabeto para resolver sistemas de equações lineares, antecipando a *álgebra nova* de François Viète (1540-1603). A controvérsia a que se refere Arnauld foi a que ocorreu entre Clávio e Peletier, a propósito do “ângulo de contingên-

e a circunferência, que Pelletier defende não ser um ângulo, enquanto Clávio sustenta que o é. Quem é que não vê que tudo isso poderia terminar de uma só vez, perguntando a um e ao outro o que entendia pela palavra “ângulo”?

Podemos igualmente ver que Simon Stevin, celeberrimo matemático do Príncipe de Oranges, depois⁴⁸ de ter

cia” ou “ângulo cornicular” e da questão de saber se o espaço compreendido entre uma curva e a recta em relação à qual ela é tangente deve ser considerado como ângulo, pelo facto de se demonstrar que esse espaço é sempre inferior, por menor que ele seja, a qualquer ângulo rectilíneo. Esta controvérsia fora motivada pela proposição 16 do Livro III dos *Elementos* de Euclides. Para mais detalhes sobre a controvérsia e o que a motivou, veja-se Descotes 2011, pp. 544-5.

⁴⁸ Simon Stevin de Bruges (1548-1620) foi um engenheiro, que esteve ao serviço de Maurice de Nassau, príncipe de Oranges, e um matemático flamengo, muito relevante no que respeita à teoria dos números reais, que escreveu uma *Arithmétique*, em 1585, na qual incluiu a polémica definição a que se refere Arnauld. Logo no início do primeiro livro, dedicado às definições da aritmética, ou seja, a ciência dos números, Stevin começa por afirmar: «**Que a unidade é número.** (.) É notório que se diz vulgarmente que a Unidade não é um número, mas antes somente o seu princípio, ou começo, e de tal modo relativamente ao número como o ponto o é à linha; o que nós negamos e ao que podemos acrescentar o seguinte: A parte é da mesma matéria que é o seu todo [entier]; A unidade é parte de uma multitude de unidades; Logo [Ergo] a unidade é da mesma matéria que é a multitude de unidades; mas a matéria da multitude de unidades é número; pelo que a matéria da unidade é número.» In Stevin, *L'Arithmétique*, traduzido por Albert Girard, Leyden: Elzeviers, 1625, pp. 2-3. Também Pascal se ocupou com a questão no seu *De l'esprit géométrique*, a propósito da comensurabilidade ou incommensurabilidade de grandezas, e talvez tenha sido ele quem indicou o excerto de Stevin a Arnauld. Cf. Pascal, *Œuvres complètes*, Tomo II, *op. cit.*, p. 167: «XIV. Porque é que a unidade não é um número. Pois, de modo a que se entenda a coisa no seu fundo, é preciso saber que a única razão pela qual a unidade não pertence ao estatuto dos números é que Euclides e os primeiros autores que trataram da aritmética, por terem diversas propriedades a atribuir, que convinham a todos os números excepto à unidade, para evitar repetir muitas vezes que tal condição se encontra em todo o número, excepto na unidade, excluíram a unidade da significação da palavra número, de acordo, aliás, com a liberdade que já dissemos ter para fazer definições à vontade. Assim, se tivessem querido, eles poderiam, do mesmo modo, ter excluído o binário e o ternário, e tudo o que lhes aprouvesse, pois aí somos mestres, desde que se avise; tal como, ao contrário, se inclui a unidade quando se

definido o número deste modo: “*Número é aquilo pelo qual se explica a quantidade de cada coisa*”; se indigna, em seguida, vigorosamente contra aqueles que não aceitam que a unidade seja um número, chegando ao ponto de fazer exclamações retóricas, como se se tratasse de uma controvérsia bem substancial. É verdade que ele envolve nesse discurso uma questão de alguma importância, que é a de saber se a unidade está para o número como o ponto está para a linha. Mas era isso precisamente o que era necessário distinguir para não baralhar duas coisas tão diferentes. E, assim, tratando separadamente essas duas questões, uma, se a unidade é um número e, outra, se a unidade está para o número como o ponto está para a linha, caberia dizer, sobre a primeira, que não era senão uma questão de palavras e que a unidade seria número ou não consoante a definição que quiséssemos dar a “número”. Se ele fosse definido como em Euclides, “*Número é uma multitude de unidades reunidas em conjunto*”⁴⁹, então seria evidente que a unidade não seria um número. Mas como esta definição de Euclides é arbitrária e é, portanto, permitido fornecer uma diferente para a palavra “número”, poder-se-ia dar-lhe uma como a que Stevin lhe deu, segundo a qual a unidade é um número. Deste modo, a questão fica esgotada e não poderá dizer-se mais nada para além disto contra aqueles que não aceitam chamar número à unidade, sem uma manifesta petição de princípio, como podemos ver ao examinar as pretensas demonstrações de Stevin. Sendo a primeira a seguinte:

quer entre os números e também entre as frações». Pascal continua, no parágrafo seguinte, para dizer que *a unidade é do mesmo género que os números*, pois ela não é um nada. Entende-se, portanto, que para Pascal a unidade pode contar-se entre os números ou não, consoante seja considerada, respectivamente, como homogênea, relativamente aos números, ou como *princípio dos números* e estes como *multitudes de unidades*.

⁴⁹ Cf. Euclides, *Elementos*, VII, Def. 2.

A parte é da mesma natureza que o todo;

A unidade é parte de uma multitude de unidades;

Logo, a unidade é da mesma natureza que uma multitude de unidades;

E, por conseguinte, trata-se de um número⁵⁰.

Este argumento não vale nada. Pois, se a parte fosse sempre da mesma natureza que o todo, não se seguiria que ela devesse ter sempre o mesmo nome que o todo. E, pelo contrário, até acontece muitas vezes que ela não tem, de maneira nenhuma, o mesmo nome: um soldado é uma parte do exército e não é um exército; um quarto é uma parte da casa e não é uma casa; um semicírculo não é um círculo; a parte de um quadrado não é um quadrado. Este argumento prova, portanto, quando muito que, sendo a unidade uma parte da multitude das unidades, ela tem qualquer coisa de comum com toda a multitude de unidades, segundo a qual se poderia dizer que eles têm a mesma natureza. Mas isso não prova que sejamos obrigados a dar o mesmo nome, “número”, à unidade e à multitude de unidades, na medida em que se pode, se quisermos, conservar o nome “número” para a multitude de unidades e dar à unidade apenas o seu nome próprio “unidade”, ou “parte do número”.

O segundo argumento que Stevin apresentou não é melhor:

Se, do número dado não subtrairmos qualquer número, o número dado permanece idêntico;

Logo, se a unidade não fosse um número, ao subtrair um de três, o número dado permaneceria o mesmo, o que é absurdo⁵¹.

⁵⁰ Cf. Stevin, *L'arithmétique*, op. cit., p. 3.

⁵¹ *Ibid.*

Mas esta [premissa] maior é ridícula e supõe aquilo que está em questão. Pois, Euclides negaria que o número dado permanece idêntico se não subtrairmos qualquer número, na medida em que basta, para não permanecer tal como era, que se lhe subtraia ou um número ou uma parte do número, como seja a unidade. E se este argumento fosse válido, provaríamos da mesma maneira que, ao subtrair um semicírculo de um círculo dado, este círculo deveria permanecer, pois não teríamos subtraído nenhum círculo.

Deste modo, todos os argumentos de Stevin provam, quando muito, que podemos definir o número de maneira que a palavra “número” convenha à unidade, já que a unidade e a multitude de unidades têm em comum o suficiente para serem referidas pelo mesmo nome, mas não provam, de maneira nenhuma, que não se possa igualmente definir “número” restringindo esta palavra à multitude de unidades, para que não se seja obrigado a ressaltar a unidade todas as vezes que explicarmos propriedades que convêm a todos os números, excepto à unidade.

Mas a segunda questão, que é a de saber se a unidade está para os outros números como o ponto está para a linha, não é da mesma natureza. E não se trata de uma mera controvérsia de palavras, mas de coisas. Pois é absolutamente falso que a unidade esteja para o número como o ponto está para a linha, na medida em que a unidade adicionada ao número torna-o maior, enquanto o ponto adicionado à linha não a torna maior. A unidade é parte do número e o ponto não é parte da linha. Se a unidade for subtraída do número, o número dado não permanece. Se o ponto for subtraído à linha, a linha dada permanece⁵².

⁵² Trata-se de um desenvolvimento das ideias de Pascal no *De l'esprit géométrique*.

O mesmo Stevin está repleto de semelhantes disputas sobre as definições de palavras, como quando perde as estribelas para provar que o número não é uma quantidade discreta, que a proporção dos números é sempre aritmética e nunca geométrica, que toda a raiz de qualquer que seja o número é um número⁵³. O que mostra que ele não compreendeu adequadamente o que era uma definição de palavra e que tomou as definições de palavras, que não podem ser contestadas, por definições de coisas, que podem frequentemente ser contestadas com razão.

⁵³ Ainda Stevin, *L'arithmétique*, *op. cit.*, p. 32.

CAPÍTULO VI

*Das regras que dizem respeito aos axiomas, ou seja,
às proposições claras e evidentes por si mesmas.*

Toda a gente concorda que há proposições, por si mesmas, tão claras e evidentes que não há necessidade de serem demonstradas e que todas as que não se demonstram devem ser assim, para servirem de princípios para uma verdadeira demonstração. Pois se elas forem, por pouco que seja, incertas, é evidente que não podem servir de fundamento a uma conclusão absolutamente certa.

Mas muitos não compreendem suficientemente bem em que consiste essa clareza e essa evidência de uma proposição. Pois, em primeiro lugar, não é necessário pensar que uma proposição só é clara e certa, quando ninguém a contradiz, ou que ela deve passar por duvidosa — ou que, pelo menos, nos sintamos obrigados a prová-la —, quando surge alguém que a nega. Se assim fosse, não haveria nada certo nem claro, já que surgiram filósofos que assumiram o ofício de duvidar em geral de tudo e que houve até alguns que pretenderam que não havia nenhuma proposição que fosse mais provável do que a sua contrária. Não é, pois, pela contestação dos outros homens que devemos julgar a certeza ou a clareza, pois nada há que não se possa contestar, sobretudo verbalmente, mas é necessário ter como claro aquilo que assim pareça a todos os que se derem ao trabalho de considerar as coisas com atenção e que são sin-

ceros por dizer o que pensam interiormente. Eis por que há uma passagem de Aristóteles muito significativa que diz que a demonstração diz respeito somente ao discurso interior e não ao discurso exterior⁵⁴, pois não há nada tão bem demonstrado que não possa ser negado por uma pessoa obstinada, que se empenha a contestar verbalmente mesmo as coisas de que ele está internamente persuadido. O que é uma péssima qualidade e muito indigna de um espírito bem formado, não obstante ser verdade que essa atitude se ganha frequentemente nas escolas de filosofia, pelo hábito que aí se introduziu de discutir todas as coisas e de fazer questão de honra de nunca desistir, pois assumiu-se que tem mais engenho e arte aquele que for mais lesto a encontrar defeitos para se esquivar à derrota, enquanto o carácter do homem honesto está antes no facto de se render à verdade, logo que a reconheça, e de a amar, mesmo na boca do adversário.

Em segundo lugar, os próprios filósofos que consideram que todas as nossas ideias provêm dos sentidos, sustentam igualmente que toda a certeza e toda a evidência das proposições provêm imediata ou mediatamente dos sentidos. “*Pois*”, dizem eles, “*mesmo esse axioma que passa por ser o mais claro e o mais evidente que possamos desejar, ‘o todo é maior do que a parte’*, apenas se tornou credível no nosso espírito pelo facto de, desde a nossa infância termos observado, em situações particulares, que o homem completo é maior que a sua cabeça, que uma casa é maior do que um quarto, que uma floresta é maior que uma árvore e que o céu inteiro é maior do que uma estrela.”⁵⁵

⁵⁴ Cf. Aristoteles, *Analytica Posteriora*, Liv. I., 10, 76b23-27.

⁵⁵ A citação é tomada de Pierre Gassendi, dos *Syntagma philosophicum, Institutiones logicae Pars III, De Syllogismo, Canon XVI, Opera I*, p. 116 B, *apud* Descotes 2011, p. 551. Cf. também Pascal, que se refere a este axioma em *De l'esprit géométrique*, in *Œuvres Complètes*, Tomo II, *op. cit.*, p. 172 ou ainda o matemático contemporâneo Gilles Personne de Roberval (1602-1675)

Mas esta representação é tão falsa como a que refutámos na primeira parte, que diz que “as nossas ideias provêm dos nossos sentidos”. Pois, se apenas estivéssemos seguros dessa verdade, “o todo é maior do que a parte”, pelas diversas observações que tivéssemos feito desde a nossa infância, não estaríamos senão provavelmente seguros dela, visto que a indução só é um meio certo de conhecer uma coisa se nos pudermos assegurar que a indução foi completa⁵⁶. Nada há de mais corrente do que descobrir, mais tarde, a falsidade daquilo que acreditávamos ser verdadeiro a partir de induções que nos pareciam tão gerais que julgávamos não ser possível encontrar qualquer excepção.

Assim, até há dois ou três anos, acreditávamos não haver dúvida alguma que a água contida num vaso curvo, no qual um dos lados era muito maior do que o outro, se mantinha sempre ao mesmo nível, não estando mais elevada no lado menor do que no lado maior, porque disso nos tínhamos assegurado por meio de uma infinidade de observações empíricas. Contudo, descobriu-se depois que isso era falso sempre que um dos lados fosse extremamente estreito, porque, então, a água se mantinha aí mais elevada do

que adopta esse axioma nos seus próprios *Éléments de géométrie*, «Un tout est plus grand que sa portion [Um todo é maior que a sua parte]» e «une portion est moindre que son tout [uma parte é menor que o seu todo]», mas surpreendentemente, como assinala Descotes, ele nota numa margem do manuscrito 7711 que este axioma «pode ser demonstrado».

⁵⁶ Cf. Descartes, *Regulæ ad directionem ingenii*, Regula VII, AT X, 387-392, «Ad scientiæ complementum oportet omnia et singula, quæ ad institutum nostrum pertinent, continuo et nullibi interrupto cogitationis motu perlustrare, atque illa sufficienti et ordinata enumeratione complecti. [Para completar a ciência é preciso que o pensamento percorra, num movimento ininterrupto e contínuo, todos os objectos que pertencem ao objectivo que ela pretende atingir, e em seguida ela resume-os numa enumeração metódica e suficiente].»

que no outro lado⁵⁷. Tudo isto mostra que as induções por si só não poderiam dar-nos uma certeza absoluta de qualquer verdade, a menos que estivéssemos seguros de que elas eram gerais, o que é impossível. E, por conseguinte, ficaríamos apenas provavelmente seguros da verdade desse axioma, “o todo é maior que a parte”, se disso ficássemos seguros tão-só pelo facto de ter visto um homem que fosse maior do que a sua cabeça, uma floresta maior que uma árvore, uma casa maior que um quarto ou um céu maior que uma estrela, na medida em que teríamos sempre motivo para duvidar se não haveria um qualquer outro todo que não tivéssemos tomado em consideração e que fosse maior do que a sua parte.

Não é, portanto, das observações que fizemos desde a nossa infância que depende a certeza daquele axioma. Pelo contrário, nada é mais passível de nos manter no erro do que atermo-nos a esses preconceitos da infância. Antes ela depende unicamente do facto de as ideias claras e distintas, que possuímos acerca do todo e da parte, incluírem claramente que o todo é maior do que a parte e que a parte é menor que o todo. E tudo para que aquelas múltiplas observações que fizemos, de um homem ser maior que a cabeça, a casa maior que o quarto, etc., serviram foi para nos darem a oportunidade de prestar atenção às ideias de *todo* e de *parte*. Mas é absolutamente falso que elas sejam causas da certeza absoluta e inabalável que temos da verdade desse axioma, como creio tê-lo demonstrado.

⁵⁷ Os autores aludem aqui a um caso estudado e às «experiências da água que sobe pelos tubos estreitos» (“tubos capilares”) efectuadas pelo físico Jacques Rohault (1618-1672) em meados do século XVII, referidas em textos de Pascal e de Huygens. Quando se coloca um mesmo líquido em vasos comunicantes, se um deles tiver um diâmetro estreitíssimo – como a espessura de um cabelo – o líquido acaba por subir mais alto no tubo estreito, mas apenas se ele tiver sido molhado previamente. Para mais indicações bibliográficas, veja-se Descotes 2011, p. 552.

O que dissemos deste axioma pode dizer-se de todos os outros. E assim creio que a certeza e a evidência do conhecimento humano nas coisas naturais dependem do seguinte princípio:

*Tudo o que está contido na ideia clara e distinta de uma coisa pode afirmar-se com verdade acerca dessa coisa*⁵⁸.

Assim, na medida em que “ser animal” está incluído na ideia “homem”, posso afirmar acerca do homem que ele é animal; na medida em que ter todos os seus diâmetros iguais está incluído na ideia de círculo, posso afirmar que todo o círculo tem todos os seus diâmetros iguais; na medida em que ter todos os ângulos iguais a dois ângulos rectos está incluído na ideia de triângulo, posso afirmá-lo de todo o triângulo.

E não se pode contestar este princípio sem destruir toda a evidência do conhecimento humano e assim dar lugar a um ridículo pirronismo. Efectivamente, não podemos julgar as coisas senão pelas ideias que delas temos, na medida em que não temos nenhum outro meio de as conceber senão quando elas estão no nosso espírito, por intermédio das ideias que delas aí temos. Ora, se os juízos que formamos ao considerar essas ideias não dissessem respeito às próprias coisas, mas somente aos nossos pensamentos, ou seja, se, do facto de ver claramente que ter três ângulos iguais a dois ângulos rectos está incluído na ideia de triângulo, eu não tivesse o direito de concluir que, na verdade, todo o triângulo tem três ângulos cuja soma é igual a dois ângulos rectos, mas tão-só que penso que é assim, então é evidente que não teríamos qualquer conhecimento das coisas, mas unicamente dos nossos pensamentos. E por

⁵⁸ Cf. Descartes, *Discours de la méthode*, IV, §3, AT VI, 33.

consequente nada saberíamos das coisas acerca das quais estamos convencidos que conhecemos com certeza. Saberíamos apenas que pensamos serem de tal modo e isso destruiria manifestamente todas as ciências.

E não é preciso recluir que haja homens que permanecem seriamente de acordo com essa consequência, isto é, que não podemos saber se uma coisa é verdadeira ou falsa em si mesma. Pois há algumas tão simples e tão evidentes como “Se penso, logo, existo” ou “o todo é maior do que a parte”, que é impossível duvidar seriamente se elas são realmente como as concebemos. A razão está no facto de não podermos duvidar delas sem nelas pensar e de não podermos pensar nelas sem crer que elas são verdadeiras e, por consequente, não podermos delas realmente duvidar.

Todavia, este princípio isolado não basta para fazer juízos acerca daquilo que deve ser recebido como um axioma. Pois há atributos que estão verdadeiramente incluídos na ideia das coisas e que podemos e devemos, todavia, demonstrar. Tal como a igualdade de todos os ângulos de um triângulo ser igual a dois rectos ou de todos os ângulos de um hexágono, a oito rectos. Mas é preciso cuidar de saber se necessitamos de considerar a ideia de uma coisa com uma atenção moderada, para assim poder ver claramente que um tal atributo aí está incluído ou se, para além disso, precisamos de lhe juntar uma qualquer outra ideia, para nos apercebermos dessa ligação. Quando basta considerar a ideia, a proposição pode ser tomada como um axioma, sobretudo se essa consideração requerer apenas uma atenção moderada, da qual todos os espíritos comuns são capazes. Porém, se tivermos necessidade de uma qualquer outra ideia, para além da ideia da coisa, então trata-se de uma proposição que é preciso demonstrar. Assim, podemos estabelecer duas regras para os axiomas:

1.^a REGRA.

Quando, para ver claramente que um atributo convém a um sujeito, tal como para ver que convém ao todo ser maior do que a parte, só temos necessidade de considerar as duas ideias, do sujeito e do atributo, com uma atenção moderada, de modo que não possa fazer-se isso sem nos apercebermos que a ideia do atributo está verdadeiramente incluída na ideia do sujeito, então, temos o direito de tomar essa proposição como um axioma, que não precisa de ser demonstrado, na medida em que tem, por si mesmo, toda a evidência que lhe poderia conferir a demonstração, a qual não poderia fazer mais do que mostrar que esse atributo convém ao sujeito, servindo-se de uma terceira ideia que mostrasse a ligação; o que é já evidente sem a ajuda de qualquer terceira ideia.

Mas não se deve confundir uma simples explicação, ainda que ela tenha a forma de um argumento, com uma verdadeira demonstração⁵⁹. Pois há axiomas que não precisam de ser explicados para os dar a entender melhor, não sendo a explicação outra coisa senão dizer, por outras palavras e de forma mais desenvolvida, aquilo que está contido no axioma, enquanto a demonstração exige um qualquer meio novo que o axioma não contém claramente.

⁵⁹ Ainda hoje, nos manuais de lógica informal, existe uma preocupação em distinguir argumentos de explicações, visto que há uma tendência quando se procura analisar um discurso em ver argumentos por todo o lado e, portanto, confundir argumentos e explicações. A distinção ecoa de certa forma esta distinção da *Lógica* entre explicações e demonstrações, no sentido em que um argumento procura provar um ponto de vista, apresentando as razões que o suportam e tentando validá-lo como conclusão, enquanto uma explicação é ajudar o interlocutor a compreender alguma coisa, esclarecendo-a. Veja-se, entre outros, Douglas Walton, *Fundamentals of Critical Argumentation*, «Critical Reasoning and Argumentation», Cambridge, MA: Cambridge University Press, 2006, pp. 75 e ss.

2.^a REGRA.

Quando a mera consideração das ideias, de sujeito e de atributo, não chegam para ver claramente que o atributo convém ao sujeito, a proposição que o afirma não deve ser tomada como um axioma; mas ela deve ser demonstrada, servindo-se de algumas outras ideias, que mostrem aquela ligação, tal como nos servimos da ideia das linhas paralelas para mostrar que os três ângulos de um triângulo são iguais a dois ângulos rectos⁶⁰.

Estas duas regras são mais importantes do que se pensa. Pois, um dos defeitos mais comuns, entre os homens, é não reflectirem o suficiente naquilo que asseguram ou que negam, de se aterem àquilo que ouviram dizer ou que pensaram previamente, sem tomarem em atenção aquilo que pensariam eles próprios se considerassem com mais cuidado aquilo que se passa no seu espírito; deterem-se mais no som das palavras do que nas suas verdadeiras ideias; assegurarem como claro e evidente aquilo que lhes é impossível conceber e de negar como falso aquilo que lhes seria impossível não crer como verdadeiro se quisessem dar-se ao trabalho de nisso pensar seriamente.

Por exemplo, aqueles que dizem que, num pedaço de madeira, para além das suas partes e da sua situação, da sua figura, movimento ou repouso e dos poros que se encontram entre aquelas partes, há ainda uma forma substancial distinta de tudo isso, acreditam dizer algo muito certo. E, no entanto, dizem uma coisa que nem eles nem ninguém alguma vez compreendeu, nem nunca compreenderá.

Que se, pelo contrário, lhes quisermos explicar os efeitos da natureza pelas partes insensíveis de que os corpos são compostos, pela sua diferente situação, grandeza,

⁶⁰ Cf. Arnould, *Nouveaux Éléments de Géométrie*, op. cit., Liv. VIII, «Des angles faits par lignes entre parallèles», LI-LIII, pp. 151 e ss.

figura, movimento ou repouso, e pelos poros que se encontram entre essas partes e que abrem ou fecham a passagem a outras matérias, eles acreditam que lhes falamos apenas de quimeras, ainda que lhes digamos tão-só aquilo que muito facilmente concebem. E até, por uma inversão bastante estranha do espírito, a facilidade com que eles concebem estas coisas leva-os a acreditar que não se trata das verdadeiras causas dos efeitos da natureza, mas que aquelas são mais misteriosas e mais ocultas. De modo que estão mais dispostos a acreditar naqueles que as explicam por princípios que eles não conseguem conceber do que naqueles que apenas se servem de princípios que eles podem compreender.

E o que é ainda mais engraçado é que, quando lhes falamos de partes insensíveis, eles pensam estar bem habilitados para as rejeitar, na medida em que não se lhas podem dar a ver ou tocar. E, no entanto, eles contentam-se com formas substanciais, com a gravidade e com a virtude atractiva, etc., que não somente não podem ver nem tocar, como nem sequer podem conceber.

CAPÍTULO VII

*Alguns axiomas importantes e que podem servir
como princípios para grandes verdades.*

Toda a gente concorda com o facto de ser importante ter em mente vários axiomas e princípios, os quais, sendo claros e indubitáveis, nos possam servir de fundamento para conhecer as coisas mais ocultas. Mas aqueles que normalmente se apresentam são de tão pouca utilidade que é bastante inútil conhecê-los. Pois, aquilo a que alguns chamam o primeiro princípio do conhecimento, “*É impossível que a mesma coisa seja e não seja*”, é muito claro e muito certo, mas não vejo nenhum caso em que possamos alguma vez servir-nos dele para obter algum conhecimento. Creio, no entanto, que os seguintes poderão ser bastante úteis. Começarei por aquele que acabamos de explicar:

1.º Axioma.

Tudo o que está incluído na ideia clara e distinta de uma coisa pode dela ser afirmado com verdade.

2.º Axioma.

*A existência, pelo menos possível, está incluída na ideia de tudo aquilo que concebemos clara e distintamente*⁶¹.

⁶¹ Cf. Descartes, *Les Principes de la Philosophie*, I, 15, AT IX-2, 31, mas também com a *Carta* [CCLXXIII] a Mersenne, de Março de 1642, AT III, 545.

Pois, desde que uma coisa seja concebida claramente, não podemos deixar de a considerar como podendo ser, já que apenas a contradição que se encontra entre as nossas ideias nos pode fazer crer que uma coisa não pode ser. Ora, não pode haver contradição numa ideia, quando ela é clara e distinta.

3.º Axioma.

*O nada não pode ser causa de coisa alguma*⁶².

Deste axioma derivam outros a que podemos chamar corolários, tais como sejam os seguintes.

4.º Axioma, ou 1.º Corolário do 3.º.

Nenhuma coisa, nem qualquer perfeição desta coisa que exista actualmente, pode ter o nada ou uma coisa não existente como causa da sua existência.

5.º Axioma, ou 2.º Corolário do 3.º.

*Toda a realidade ou perfeição que está numa coisa se encontra formal e eminentemente na sua causa primeira e total*⁶³.

6.º Axioma, ou 3.º Corolário do 3.º.

Nenhum corpo pode mover-se por si mesmo, ou seja, dar-se a si mesmo movimento se não tiver nenhum.

Este princípio é tão naturalmente evidente que foi ele que permitiu introduzir as formas substanciais e as qualida-

⁶² Cf. Descartes, *Meditationes de Prima Philosophia*, III, § 14, AT VII, 40.

⁶³ *Ibid.*

des reais de peso ou leveza. Porquanto, vendo os filósofos, por um lado, que era impossível que aquilo que devia ser movido se pudesse mover por si mesmo, e tendo-se falsamente convencido, por outro lado, que nada havia fora da pedra que puxasse para baixo essa pedra quando ela está a cair, eles sentiram-se obrigados a distinguir duas coisas numa pedra: a matéria que recebia o movimento e a forma substancial ajudada pelo acidente do peso que o originava; não se apercebendo que assim caíam, ou no inconveniente que queriam evitar, se essa forma fosse ela própria também material – ou seja, uma verdadeira matéria – ou, se ela não fosse material, que teria de ser uma substância realmente distinta. Mas isto era-lhes impossível conceber claramente, a menos que se tratasse de um espírito, isto é, uma substância pensante, como é verdadeiramente a forma do homem, mas não a forma de todos os outros corpos.

7.º Axioma, ou 4.º Corolário do 3.º.

Nenhum corpo pode fazer mover um outro se ele mesmo não for movido. Com efeito, se um corpo que está em repouso não se pode dar a si mesmo o movimento, ainda menos poderá dá-lo a um outro corpo.

8.º Axioma.

Não devemos negar aquilo que é claro e evidente porque não podemos compreender aquilo que é obscuro.

9.º Axioma.

*É da natureza de um espírito finito não poder compreender o infinito*⁶⁴.

10.º Axioma.

O testemunho de uma pessoa infinitamente poderosa, infinitamente sábia, infinitamente boa e infinitamente verdadeira, deve ter mais força para persuadir o nosso espírito do que as mais convincentes razões.

⁶⁴ Cf. de novo Descartes, *Les Principes de la Philosophie*, I, 24 e 26, AT IX-2, 35-6. Descotes 2011, pp. 560-1 refere uma série de outros autores, nomeadamente, géometras e homens de ciência (Pelletier, Desargues e Mersenne, por exemplo), que aludem a este axioma nos seus escritos. Contudo, é importante recordar aqui como Pascal, nos famosos fragmentos sobre a «Desproporção do homem» e sobre o «Infinito nada» (respectivamente, fr. 185 e fr. 197 na edição Le Guern) das suas *Pensées*, reformulou esta verdade em termos de grande profundidade filosófica e beleza literária: *«Que o homem contemple então a natureza inteira na sua alta e plena majestade, que ele afaste a sua vista dos objectos ordinários que o rodeiam. Que ele observe essa brilhante luz posta como uma lâmpada eterna a iluminar o universo, que a terra lhe apareça como um ponto em comparação com a vasta órbita que este astro descreve, e que ele se espante do facto de esse mesmo astro ser apenas uma ponta delicada em relação àquela que esses astros, que giram no firmamento, abarcam. Mas, se a vossa vista se ficar por aí, que a imaginação passe mais além, ela cansar-se-á de conceber antes de a natureza se faltar de prover. Todo o mundo visível não é senão um traço imperceptível no amplo seio da natureza. Nenhuma ideia se aproxima disso; podemos bem dilatar as nossas concepções para lá dos espaços imagináveis, geramos apenas átomos, em vez da realidade das coisas. É uma esfera infinita cujo centro está por todo o lado, e a circunferência em nenhum lugar. Enfim é a maior característica sensível da onnipotência de Deus que a nossa imaginação se perca neste pensamento. / Que o homem, depois de voltar a si, considere aquilo que ele é pelo preço daquilo que é, que ele se veja como perdido neste cantão desviado da natureza; e que, desta pequena masmorra onde ele está alojado, ou seja, o universo, ele aprenda a estimar da terra, dos reinos, das cidades e de si mesmo o preço justo. / O que é o homem no infinito?»* e *«A unidade adicionada ao infinito não o acrescenta em nada, não mais do que um pé a uma medida infinita; o finito aniquila-se na presença do infinito e torna-se um puro nada. [...] Sabemos que há um infinito, e ignoramos a sua natureza, como sabemos que é falso que os números sejam finitos. Portanto, é verdadeiro que há um infinito em número, mas não sabemos o que ele é.»* Cf. Pascal, *Œuvres complètes*, Tomo II, op. cit., pp. 608-9 e 676.

Efectivamente, nós podemos estar seguros que aquele que é infinitamente inteligente não se engana e que aquele que é infinitamente bom não nos engana nunca, mais do que podemos assegurar-nos que nós não nos enganamos nas coisas mais claras.

Estes três últimos axiomas são o fundamento da fé, acerca da qual poderemos dizer alguma coisa mais adiante.

11.º Axioma.

Sendo os factos, acerca dos quais os sentidos podem facilmente formar juízo, atestados por um grande número de pessoas de diversas épocas, de diversas nações e com diferentes interesses, que deles falam como quem os conhece por experiência própria e sobre os quais não podemos suspeitar que tivessem todos conspirado entre si para dar força a uma mentira, devem igualmente passar por constantes e indubitáveis, tal como se os tivéssemos visto com os nossos próprios olhos.

É o fundamento da maior parte dos nossos conhecimentos, havendo um número infinitamente maior de coisas que conhecemos por esta via do que aquelas que conhecemos por nós próprios.

CAPÍTULO VIII

Das regras que dizem respeito às demonstrações.

Uma demonstração verdadeira requer duas coisas: por um lado, que na matéria não haja nada que não seja certo e indubitável; por outro, que não haja nada de falacioso na forma de argumentar. Ora, obteremos certamente uma e outra, se observarmos as duas regras que estabelecemos.

Pois, nada haverá que não seja certo e indubitável, se todas as proposições que tenhamos avançado para servir de prova forem:

Ou definições de palavras que tenham sido previamente explicadas, as quais, por serem arbitrárias, não podem ser contestadas;

Ou axiomas que tenham sido concedidos e que, no caso de não serem claros e evidentes por si mesmos, não devem ser pressupostos, de acordo com a 3.^a regra;

Ou a construção da própria coisa de que se trate, quando houver alguma operação a fazer; que deverá ser tão indubitável quanto o resto, visto que esta construção deverá ter sido previamente demonstrada como possível, no caso de haver alguma dúvida que recaia sobre essa possibilidade.

É portanto claro que, se observarmos a primeira regra, nunca será avançada, como prova, qualquer proposição que não seja certa e evidente.

É igualmente fácil mostrar que não se pecará contra a forma da argumentação, se observarmos a segunda regra, que nos proíbe de alguma vez abusar da equivocidade dos termos, por deixar de suprir mentalmente as definições que os restringem ou explicam.

Pois, se alguma vez acontece pecarmos contra as regras dos silogismos, isso só acontecerá se nos deixarmos enganar pela equivocidade de algum termo, tomando-o num sentido, numa das proposições, e noutro sentido, noutra proposição. Isto acontece sobretudo com o termo médio do silogismo, pois, o facto de ser tomado em dois sentidos divergentes nas duas primeiras proposições consubstancia um dos defeitos mais comuns dos argumentos falaciosos. Mas é evidente que se evitará tal defeito se respeitarmos esta segunda regra.

Não é que não haja ainda outros vícios argumentativos para além dos que surgem da equivocidade dos termos, mas é quase impossível que um homem de espírito mediano e que tenha alguma luz natural alguma vez caia neles, sobretudo em matérias especulativas. E, por isso, seria inútil chamar a atenção para eles ou apresentar as regras que os regulam, e seria até prejudicial, visto que o empenho que se tivesse nessas regras supérfluas poderia desviar a nossa atenção das que são realmente necessárias. Para além disso, não nos parece que os geómetras alguma vez se preocupem com a forma dos argumentos, ou que pensem em adequá-los às regras da lógica, sem, no entanto, deixarem de as cumprir, na medida em que tal se faz naturalmente e não requer estudo⁶⁵.

Mas há ainda uma observação a fazer sobre as proposições que necessitam de ser demonstradas. É que não

⁶⁵ Cf. Descartes, *Regulae ad directionem ingenii*, *Regula* II (na parte final) e *Regula* IV (em vários lugares), AT X, 364-6 e 371-9.

devemos incluir aqui as que podem ser demonstradas pela aplicação da regra da evidência a cada proposição evidente. Pois, se assim fosse, não haveria quase nenhum axioma que não necessitasse de ser demonstrado, já que podem quase todos sê-lo por meio daquele que nós dissemos poder ser tomado por fundamento de toda e qualquer evidência: *“Tudo o que se vê estar claramente contido numa ideia clara e distinta pode dela ser afirmado com verdade”*.

Podemos dizer, por exemplo:

Tudo o que se vê estar claramente contido numa ideia clara e distinta pode dela ser afirmado com verdade;

Ora, vemos claramente que a ideia clara e distinta que temos do todo inclui o facto de ser maior do que a parte;

Logo, podemos afirmar com verdade que o todo é maior que a parte.

Mas, embora esta prova seja muito boa, ela não é, porém, necessária, visto que o nosso espírito supriria aquela [premissa] maior, sem ter necessidade de lhe prestar qualquer atenção particular. E assim vemos clara e distintamente que o todo é maior que a parte, sem que seja necessário investigar de onde provém essa evidência. Pois, são duas coisas diferentes, conhecer com evidência uma coisa e saber de onde vem essa evidência⁶⁶.

⁶⁶ Na 1.^a edição, de 1662, este capítulo prolongava-se por mais uma consideração e alguns exemplos, que foram eliminados na 2.^a edição, de 1664: «A 2.^a observação é que, quando uma proposição foi demonstrada na generalidade, é suposto ela ter sido demonstrada nos casos particulares: ou seja, que aquilo que foi demonstrado relativamente ao género, supostamente, foi demonstrado de todas as espécies e de todos os singulares de cada espécie. Pois seria uma coisa ridícula pretender que, depois de ter demonstrado que todo o quadrilátero tem os seus quatro ângulos iguais a quatro ângulos rectos, tivéssemos ainda a necessidade de demonstrar que um paralelogramo tem os seus quatro ângulos iguais a quatro ângulos rectos, não obstante poder-se fazê-lo da seguinte maneira:

Todo o quadrilátero tem os seus quatro ângulos iguais a quatro ângulos rectos;

Ora, todo o paralelogramo é quadrilátero;

Logo, etc.

Vemos por aqui que todas as vezes que provamos a diferença genérica, ou uma propriedade genérica de qualquer espécie, aquilo que os lógicos dão frequentemente como exemplo dos melhores argumentos, tal como quando se diz:

Todo o animal sente;

Todo o homem é animal;

Logo, todo o homem sente,

trata-se de argumentos inúteis, sem qualquer utilidade nas ciências; não porque eles não sejam verdadeiros, mas porque são demasiado verdadeiros, e porque nada provam para além do que já se sabe. De modo que, sem dar tal volta, devemos supor, para provar acerca de cada espécie, aquilo que provámos acerca do género. Então, para mostrar que um triângulo rectângulo tem um dos seus ângulos igual aos outros dois, direi simplesmente que, visto que os três ângulos somados valem por dois ângulos rectos e que um deles é recto, é necessário que os outros valham também por um ângulo recto; onde eu suponho, sem prova, que todos os ângulos de um triângulo rectângulo valem por dois ângulos rectos, na medida em que já o provámos, na generalidade, acerca do triângulo. De modo que seria um circuito impertinente prova-lo também acerca do triângulo rectângulo, usando este argumento da escola:

Todo o triângulo tem os seus três ângulos iguais a dois ângulos rectos;

Ora, um triângulo rectângulo é um triângulo;

Logo, etc.»

CAPÍTULO IX

*De alguns defeitos que normalmente se encontram
no método dos géómetras.*

Vimos o que o método dos géómetras tem de bom, que reduzimos a cinco regras, as quais nunca será demais ter em mente. E é preciso reconhecer que nada há de mais admirável do que os géómetras terem podido descobrir tantas coisas ocultas e de as terem demonstrado com raciocínios tão sólidos e inatacáveis, servindo-se de tão poucas regras. De modo que, entre todos os filósofos, eles são os únicos que têm a vantagem de ter banido da sua escola e dos seus livros a contestação e a controvérsia.

No entanto, se quisermos julgar as coisas sem pruridos, da mesma forma que não podemos retirar-lhes a glória de terem seguido uma via muito mais segura do que todos os outros para encontrar a verdade, também não podemos negar que incorreram em alguns erros, os quais, apesar de não os terem desviado do seu propósito, fizeram com que o tenham atingido por um caminho menos recto e menos cómodo. É isso que procurarei demonstrar, retirando alguns exemplos desses defeitos do próprio Euclides.

1.º DEFEITO.

*Estar mais preocupado com a certeza do que com a evidência,
tal como em convencer o espírito do que em esclarecê-lo.*

Os géómetras são dignos de louvor por terem querido avançar apenas aquilo que é convincente, mas aparen-

temente não tiveram suficientemente em atenção que não basta, para ter um conhecimento perfeito de qualquer verdade, estar convencido de que isso é verdadeiro, se, para além disso, não o tivermos atingido por meio de razões tomadas da natureza da própria coisa, pela qual isso é verdadeiro. Pois, até que tenhamos chegado a esse ponto, o nosso espírito não pode ficar plenamente satisfeito e procurará um conhecimento ainda maior do que aquele que já possui. Isto é um sinal de que ele não atingiu ainda o verdadeiro conhecimento. Podemos dizer que este defeito é a origem de quase todos os outros que possamos assinalar. E assim, não será necessário explicar mais por agora, na medida em que o faremos suficientemente em seguida.

2.º DEFEITO.

Provar coisas que não necessitam de provas.

Os géometras admitem que não é preciso perder tempo a querer provar aquilo que é claro em si mesmo. E, todavia, fazem-no abundantemente, na medida em que, estando mais preocupados em convencer o espírito do que em esclarecê-lo, como acabámos de dizer, eles crêem que nos convencerão melhor se encontrarem uma qualquer prova das coisas, mesmo das mais evidentes, em vez de as propor simplesmente e de deixar ao espírito o reconhecimento do seu carácter evidente.

Foi isso que levou Euclides a provar que os dois lados de um triângulo, tomados em conjunto, são maiores do que apenas um deles⁶⁷, ainda que isso seja evidente pela própria noção de linha recta, que é a mais curta distância que pode existir entre dois pontos e a medida natural da distância de

⁶⁷ Trata-se de uma referência à proposição 20 do Livro I dos *Elementos* de Euclides.

um ponto a outro ponto. E isto, ela nunca o seria, se não fosse também a mais curta de todas as linhas que podem ser tiradas de um ponto a outro⁶⁸.

Foi ainda isso que levou Euclides, não a postular mas antes, a fazer disso um problema que precisa de ser demonstrado, a saber, *desenhar uma linha igual a uma linha dada*; não obstante isso ser tão fácil e até mesmo mais fácil do que fazer um círculo com um raio dado⁶⁹.

Este defeito teve, sem dúvida, origem no facto de Euclides não ter considerado que, nas ciências naturais, toda a certeza e evidência dos nossos conhecimentos provém do seguinte princípio: “*Podemos ter por seguro, relativamente a uma coisa, tudo aquilo que estiver contido na sua ideia clara e distinta*”. De onde se segue que, se, para saber que um atributo está incluído numa determinada ideia, tivermos necessidade apenas da mera consideração dessa ideia, sem lhe misturar outras, isso deverá passar por claro e evidente, como já dissemos anteriormente.

Sei bem que há certos atributos que se intuem nas ideias mais facilmente do que outros. Mas creio que basta que aí possam ser intuídos claramente, com alguma atenção, e que nenhum homem que tenha o espírito são, não possa deles duvidar seriamente, para considerar as proposições, que se deduzem assim da simples consideração das ideias, como sendo princípios que não carecem de provas, ou, quando muito, apenas de explicação e de alguma discussão. Assim, defendendo que não é possível prestar qualquer

⁶⁸ Cf. Arnould, *Nouveaux Éléments de Géométrie*, op. cit., Liv. V, secção 1, «Second axiome ou demande», p. 83: «*Havendo dois pontos dados podemos tirar uma linha recta de um ponto ao outro. E podemos apenas tirar uma, a qual, por conseguinte, é a única e natural medida da distância entre dois pontos.*»

⁶⁹ Trata-se de uma referência à proposição 2 do Livro I dos *Elementos* de Euclides.

atenção à ideia de uma linha recta, sem conceber, não somente que a sua posição depende apenas de dois pontos (o que Euclides tomou como um dos seus postulados⁷⁰), mas também sem compreender, sem esforço e de forma muito clara, que, se uma linha recta corta uma outra e se houver dois pontos na linha cortante [secante] que sejam ambos equidistantes de dois pontos na linha cortada, não haverá nenhum outro ponto da cortante que não esteja a uma distância igual desses dois pontos da cortada⁷¹. De onde será fácil julgar quando uma linha é perpendicular relativamente a uma outra, sem termos de nos servir nem de ângulos nem de triângulos, dos quais se deve tratar apenas depois de ter estabelecido muitas outras coisas, que só se podem demonstrar através das perpendiculares⁷².

Deve também notar-se que excelentes géometras empregam como princípios proposições ainda menos claras do que estas. Como quando Arquimedes estabeleceu as suas mais belas demonstrações sobre o seguinte axioma: *“Se duas linhas num mesmo plano tiverem extremidades comuns e forem convexas ou côncavas numa mesma direcção, a que estiver contida será menor que a linha que a contém”*⁷³.

⁷⁰ Cf. Euclides, *Elementos*, Liv. I, Postulado I.

⁷¹ Conservou-se a tradução mais literal dos termos “coupante” e “coupée” na medida em que se trata de termos técnicos introduzidos pelo próprio Arnauld nos seus *Nouveaux Éléments de Géométrie*, não obstante tais termos não terem sobrevivido na gíria dos géometras. Cf. Arnauld, *Nouveaux Éléments de Géométrie*, op. cit., Liv. V, Terceira Secção, «Avertissement», onde ele explica: «Embora duas linhas que se cortam, cortem e sejam cortadas reciprocamente, nós chamar-lhes-emos, de modo a não confundi-las, a uma, cortada, e à outra, cortante (p. 86)».

⁷² *Ibid.*, pp. 86 e ss.

⁷³ Cf. Arquimedes (287-212 a.c.), *Da esfera e do cilindro*, Liv. I, Postulado 2: «...quanto às outras linhas [para além da recta], elas são desiguais quando, situadas num plano e tendo as mesmas extremidades, elas viram, tanto uma como outra, as suas concavidades para o mesmo lado e sempre que uma de entre elas, ou bem que está

Admito que este defeito que consiste em provar aquilo que não necessita de prova não parece muito grave e que, na verdade, não o é em si mesmo, contudo ele acaba por se revelar grave nas suas consequências, na medida em que é daí que nasce, normalmente, a inversão da ordem natural⁷⁴ de que falaremos adiante. Esta vontade de provar aquilo que devemos supor como claro e evidente por si mesmo obrigou frequentemente os géometras a tratar de coisas – para servirem de prova àquilo que não precisavam de provar – que apenas deveriam ser tratadas depois disso, segundo a ordem natural.

3.º DEFEITO.

*Demonstrações por impossibilidade*⁷⁵.

Este tipo de demonstrações, que mostram que uma coisa é de tal modo, não pelos seus princípios, mas por

inteiramente compreendida entre a outra e a recta, que tem as mesmas extremidades que ela, ou bem que está em parte compreendida, sendo as outras partes comuns com a outra linha. A linha compreendida é a mais curta», apud Descotes 2011, p. 568.

⁷⁴ Ver o que dizem a propósito do V defeito dos géometras e sobretudo o capítulo IX desta IV parte.

⁷⁵ Este tipo de demonstrações, também conhecido como *reductio ad absurdum* ou demonstração apagógica, esteve sob a mira das críticas, pelo menos, desde o próprio Aristóteles que lhe preferia a demonstração ostensiva ou afirmativa. Cf. Aristóteles, *Analytica Posteriora*, Liv. A, cap. 26, 87a1-3. Para Arnauld os problemas destas demonstrações, em particular em geometria, parecem prender-se com a sua desnecessária extensão e dificuldade e com a sua incapacidade de dar uma explicação sobre o porquê de algo ser como fica demonstrado. Apesar disso, Arnauld não se inibiu de as usar nas controvérsias filosóficas e teológicas, como na famosa querela que o opôs a Nicolas de Malebranche. Ver, a este propósito, A. Arnauld, «Défense de M. Arnauld Docteur de Sorbonne contre la Réponse au livre Des Vraies et des fausses idées» in *Œuvres d'Arnauld*, Tomo XXXVIII, Paris: Sigismond d'Arnay & Compagnie, 1753, pp. 367 a 671, e o estudo de Denis Moreau, *Deux Cartésiens – La Polémique entre Antoine Arnauld et Nicolas Malebranche*, «Histoire de la Philosophie», Paris: Librairie Philosophique J. Vrin, 1999, p. 61.

um qualquer absurdo que se seguiria se ela fosse de outro modo, é muito comum em Euclides. No entanto, é evidente que estas demonstrações podem convencer o espírito, mas não o esclarecem, e esse deve ser o fruto da ciência. Com efeito, o nosso espírito não ficará satisfeito se, para além de saber que uma coisa é, ele não souber também porque é que ela é. E isto não se aprende com uma demonstração que reduza ao absurdo.

Não significa isto que tais demonstrações devam ser simplesmente rejeitadas, pois delas nos podemos servir algumas vezes para provar negativas que não são propriamente senão corolários de outras proposições, que são claras por si mesmas ou que foram demonstradas anteriormente por outra via. E, então, este tipo de demonstração, por redução ao absurdo, tem mais cabimento como explicação do que como uma nova demonstração.

Finalmente, podemos dizer que estas demonstrações não são aceitáveis senão quando não podemos apresentar outras diferentes e que será um erro servirmo-nos delas para provar algo que poderia ser provado positivamente. Ora, há muitas proposições em Euclides que ele prova unicamente por esta via e que se poderia provar de um outro modo sem grande dificuldade.

4.º DEFEITO.

Demonstrações deduzidas por vias demasiado afastadas.

Este defeito é muito comum entre os geómetras. Eles não se dão ao trabalho de verificar de onde provêm as provas que apresentam, desde que elas sejam convincentes. E, contudo, provar as coisas por vias estranhas, das quais nada depende segundo a sua natureza, é provar as coisas de forma muito imperfeita.

Compreendê-lo-emos melhor através de alguns exemplos. Euclides, na Proposição 5⁷⁶ do Livro 1, prova que um triângulo isósceles tem os dois ângulos na base iguais, prolongando de forma igual os lados do triângulo e produzindo novos triângulos que compara entre si.

Mas não é incrível que uma coisa tão fácil de provar, como a igualdade desses ângulos, careça de tanto artifício para poder ser provada, como se não houvesse nada mais ridículo do que pensar-se que tal igualdade pudesse depender desses novos triângulos? É que se, em vez disso, seguissemos a verdadeira ordem, encontraríamos vários caminhos muito fáceis, muito curtos e muito naturais para provar essa mesma igualdade.

A 47.^a [proposição] do 1.º Livro, onde se prova que o quadrado da base, que subtende um ângulo recto, é igual aos quadrados dos lados, é uma das mais admiradas proposições de Euclides⁷⁷. E, contudo, é bastante claro que a maneira pela qual ela aí foi provada não tem nada de natural, já que a igualdade desses quadrados não depende, de maneira nenhuma, da igualdade dos triângulos que tomamos como meio dessa demonstração, mas antes da proporção das linhas, o que é fácil demonstrar sem nos servirmos de

⁷⁶ Cf. Euclides, *Elementos*, Liv. I, Proposição 5, cujo teorema diz: «*Em qualquer triângulo isósceles os ângulos, que estão sobre a base, são iguais; e produzidos os lados iguais, os ângulos, que se formam debaixo da base, são também iguais.*»

⁷⁷ Cf. *Idem*, Proposição 47: «*Em todo o triângulo rectângulo, o quadrado feito sobre o lado oposto ao ângulo recto, é igual aos quadrados formados sobre os outros lados, que fazem o mesmo ângulo recto.*». Na verdade, trata-se do famoso “teorema de Pitágoras” que conhecemos, normalmente, sob a formulação: «*Num triângulo rectângulo, o quadrado [do comprimento] da hipotenusa é igual à soma dos quadrados [dos comprimentos] dos catetos [i. e., os lados que formam o ângulo recto]*», o que se representa pela equação « $a^2 + b^2 = c^2$ ».

qualquer outra linha para além da perpendicular do vértice do ângulo recto na base⁷⁸.

Euclides está repleto destas demonstrações por vias estranhas.

5.º DEFEITO.

Não prestar qualquer atenção à verdadeira ordem da natureza.

Reside aqui o maior defeito dos géometras. Eles pensaram que não havia praticamente nenhuma ordem a respeitar para além do facto de as primeiras proposições poderem servir para demonstrar as seguintes. E, assim, sem se darem ao trabalho de seguir as regras do verdadeiro método, que consiste em começar sempre pelas coisas mais simples e mais gerais, para passar depois para as mais compostas e mais particulares, eles baralham tudo, e tratam da mesma forma as linhas e as superfícies, os triângulos e os quadrados. Provam mediante figuras as propriedades das linhas simples e cometem uma infinidade de outras inversões que desfiguram esta bela ciência⁷⁹.

Os *Elementos* de Euclides estão repletos deste defeito. Depois de ter tratado a extensão nos quatro primeiros livros, trata em geral das proposições de toda a espécie de grandezas no quinto. Retoma a extensão no sexto e trata dos números no sétimo, oitavo e nono, para retomar no dé-

⁷⁸ Arnauld dá, efectivamente, uma prova alternativa e original do “teorema de Pitágoras” nos seus *Nouveaux Éléments de Géométrie*, *op. cit.*, Liv. XV, «Second théorème», xxxi, p. 318: «*Se construirmos sobre a hipotenusa e sobre os dois lados de um ângulo recto quaisquer figuras semelhantes, a que for construída sobre a hipotenusa será igual às duas que forem construídas sobre os lados.*»

⁷⁹ Dominique Descotes nota que algumas descobertas importantes tomaram, na época, precisamente o caminho condenado por Arnauld e que o próprio Pascal, numa carta a Fermat de 29 de Julho de 1654, protestara contra o tipo de purismo a que conduzia a posição arnaldiana. Cf. Pascal, *Œuvres Complètes*, *op. cit.*, Tomo I, pp. 152-3 e Descotes 2011, p. 572.

cimo a extensão. Isto no que diz respeito à desordem geral. Mas ele está ainda repleto de uma infinidade de outras desordens particulares. Começa, no primeiro livro, pela construção de um triângulo equilátero e 22 proposições mais à frente ele fornece um procedimento geral para construir um qualquer triângulo a partir de três linhas rectas dadas, desde que duas delas sejam maiores que a outra, o que implica a construção particular de um triângulo equilátero numa linha dada.

Nada prova acerca das linhas perpendiculares nem das paralelas, a não ser pelos triângulos. Mistura a dimensão das superfícies com a das linhas.

Prova, na proposição 16 do Livro 1, que, sendo prolongado o lado de um triângulo, o ângulo exterior é maior que qualquer um dos opostos interiormente. E 16 proposições mais abaixo [proposição 32], prova que esse ângulo exterior é igual aos dois opostos.

Seria preciso transcrever todo o Euclides para fornecer todos os exemplos que pudessem ilustrar esta desordem.

6.º DEFEITO.

Não se servir de quaisquer divisões ou partições.

Há ainda outro defeito no método dos géometras que consiste em não se servirem de divisões nem de partições⁸⁰. Não é que eles não assinalem todas as espécies dos géneros de que tratam, mas, simplesmente, que, ao definirem os termos e colocando todas as definições em seguida, não assinalam que um determinado género tem tantas espécies e

⁸⁰ Veja-se o que haviam dito no capítulo XI da II Parte sobre a divisão dicotômica. Mas esta necessidade de divisões metódicas fora já afirmada por Descartes no seu *Discours de la Méthode*, Segunda Parte, AT VI, 18 e na sua *Géométrie*. Liv. I, AT VI, 374.

que não pode ter mais nenhuma, na medida em que a ideia geral do género só pode receber um determinado número de diferenças. O que permite, aliás, esclarecer bastante bem a natureza, tanto do género como das espécies.

Por exemplo, encontraremos no Livro 1 de Euclides as definições de todas as espécies de triângulo. Mas quem duvida que seria uma maneira muito mais clara se o apresentasse desta maneira:

O triângulo pode dividir-se, segundo os lados ou segundo os ângulos. Pois, os lados são:

Todos iguais e, por isso, chama-se-lhe *Equilátero*; ou

Apenas dois são iguais e chama-se-lhe *Isósceles*; ou

Todos desiguais e chama-se-lhe *Escaleno*.

Os ângulos são:

Todos agudos e chama-se-lhe *Oxígono*; ou

Apenas dois agudos e, então, o 3.º é:

Recto e, por isso, chama-se-lhe *Rectângulo*; ou

Obtuso e, portanto, chama-se-lhe *Ambígono*.

É inclusive muito melhor dar apenas esta divisão do triângulo depois de ter explicado e demonstrado todas as propriedades do triângulo em geral, de onde se terá aprendido que é necessário que, pelo menos, dois ângulos do triângulo sejam agudos, na medida em que os três em conjunto não poderiam valer mais do que dois ângulos rectos.

Este defeito reflecte-se no da ordem, segundo o qual não deveríamos tratar, nem sequer definir as espécies, senão depois de ter aprendido muito bem o género, sobretudo quando há muitas coisas a dizer sobre o género, que pode ser explicado sem falar das espécies.

CAPÍTULO X

Resposta ao que dizem os géometras sobre esta matéria.

Há géometras⁸¹ que pensam ter justificado estes defeitos, dizendo que não precisam de dar-se a esse trabalho, pois basta-lhes dizer apenas aquilo que podem provar de forma convincente, ficando assim seguros de ter encontrado a verdade, que é o seu único propósito.

Admitimos também que tais defeitos não sejam tão significativos que, apesar disso, não estejamos obrigados a reconhecer que, de entre todas as ciências humanas, não há nenhuma que tenham sido mais bem tratadas do que as que estão compreendidas sob o nome geral de “matemáticas”. Queremos somente dizer que nelas se poderia ainda acrescentar qualquer coisa que as tornasse mais perfeitas e que, embora a sua principal preocupação deva ser a de nada avançar que não seja verdadeiro, seria, no entanto, desejável que nelas se tivesse prestado mais atenção à maneira mais natural de fazer entrar a verdade no espírito.

Com efeito, eles [os matemáticos] podem muito bem dizer que não se preocupam com a verdadeira ordem, nem de provar por vias naturais ou afastadas, desde que consi-

⁸¹ Descotes 2011, p. 574, sugere Roberval como possível alvo de Arnauld, ainda que Pascal, não tão crítico das demonstrações apagógicas e pouco adepto de dicotomias excessivas, pudesse também perfilar-se como um desses géometras.

gam fazer aquilo que pretendem, que é de convencer. Eles não podem, todavia, mudar a natureza do nosso espírito, nem fazer com que não tenhamos um conhecimento muito mais nítido, mais completo e mais perfeito das coisas que conhecemos pelas suas verdadeiras causas e verdadeiros princípios do que daquelas que nos foram demonstradas apenas por vias oblíquas e estranhas.

E é igualmente indubitável que aprendemos com uma facilidade incomparavelmente maior e que retemos muito melhor aquilo que se ensina segundo a ordem verdadeira, visto que as ideias que aparecem numa sequência natural se organizam muito melhor na nossa memória e mais facilmente são despertadas umas pelas outras.

Pode mesmo dizer-se que aquilo que soubemos uma vez, por termos penetrado na verdadeira razão, não se retém pela memória mas pelo juízo. E que tal se torna de tal modo próprio que é impossível esquecê-lo. Enquanto aquilo que conhecemos apenas por meio de demonstrações que não estão fundadas em razões naturais se esquece com facilidade e, uma vez saído da nossa memória, dificilmente se volta a encontrar, na medida em que o nosso espírito não nos fornece qualquer caminho para o reencontrar.

É, então, necessário concordar que é em si mesmo muito melhor respeitar essa ordem do que não a respeitar. Porém, tudo o que as pessoas imparciais poderão dizer é que mais vale ignorar um pequeno inconveniente, sempre que não for possível evitá-lo, sem no entanto cair num ainda maior. E que, assim, é um inconveniente não poder sempre respeitar a verdadeira ordem, mas é preferível não a respeitar do que deixar de provar sem apelo aquilo que se avança, arriscando-nos a cair num qualquer erro ou paralogismo, ao procurar certas provas que poderão até ser as mais naturais, mas que não são tão convincentes, nem tão

insusceptíveis de despertar suspeitas sobre o seu eventual carácter falacioso.

Esta resposta é muito racional. E confesso que é preferível a tudo o mais a segurança de não nos enganarmos; e que se pode inclusive ignorar a verdadeira ordem, se a não pudermos seguir sem perder significativamente a força das demonstrações, arriscando-nos ao erro. Contudo, não posso concordar que seja impossível observar uma e outra e penso até que poderíamos desenvolver elementos de geometria, onde todas as coisas fossem tratadas na sua ordem natural, todas as proposições provadas por vias muito simples e muito naturais e, não obstante, tudo ser aí muito claramente demonstrado. [Foi isso que, entretanto, executámos nos *Novos Elementos de Geometria* e, em particular, na nova edição que acaba de ser publicada⁸².]

⁸² Esta frase interpolada, com parêntesis rectos, foi, na sua primeira parte, acrescentada a partir da 3.^a edição, de 1668, e actualizada na edição de 1683.

CAPÍTULO XI

O método das ciências reduzido a oito regras principais.

Pode concluir-se de tudo aquilo que acabámos de dizer que, para ter um método que seja ainda mais perfeito do que aquele que está em uso entre os geómetras, devemos acrescentar duas ou três regras àquelas cinco que havíamos proposto no capítulo III. De modo que todas estas regras se podem resumir a oito. As duas primeiras das quais dizem respeito às ideias e podem, portanto, relacionar-se com a 1.^a Parte desta *Lógica*.

A 3.^a e a 4.^a dizem respeito aos axiomas e podem, então, reenviar para a 2.^a Parte.

A 5.^a e a 6.^a dizem respeito aos argumentos e, por isso, podem reportar-se à 3.^a Parte.

E as duas últimas, na medida em que dizem respeito à ordem, têm que ver com esta 4.^a Parte.

Dois regras relativas às definições.

1. Não deixar nenhum dos termos que seja obscuro ou equívoco por definir.

2. Empregar nas definições somente termos perfeitamente conhecidos ou já explicados.

Duas regras para os axiomas.

3. Requerer nos axiomas apenas coisas perfeitamente evidentes.

4. Receber como evidente aquilo que apenas tem necessidade de alguma atenção para ser reconhecido como verdadeiro.

Duas regras para as demonstrações.

5. Provar todas as proposições que sejam um pouco obscuras, utilizando na sua prova apenas as definições que tenham precedido, ou os axiomas acerca dos quais tenha havido acordo, ou as proposições que tenham já sido demonstradas.

6. Nunca abusar da equivocidade dos termos, não substituindo mentalmente as definições que os restrinjam ou os expliquem⁸³.

⁸³ Estas 6 primeiras regras (para as definições, axiomas e demonstrações) são retiradas e adaptadas do elenco feito por Pascal na 2.^a parte do seu *De l'esprit géométrique*. Cf. Pascal, *Œuvres Complètes, op. cit.*, Tomo II, pp. 175-6: «REGRAS PARA AS DEFINIÇÕES: 1. Não definir nenhuma coisa de tal modo conhecida por si mesma que não tenhamos quaisquer termos mais claros para as explicar. 2. Não admitir nenhum dos termos um pouco obscuros ou equivocados sem definição. 3. Não empregar na definição dos termos senão palavras perfeitamente conhecidas ou já explicadas. REGRAS PARA OS AXIOMAS: 1. Não admitir nenhum dos princípios necessários sem ter requerido que ele seja aceite, por mais claro e evidente que possa ser. 2. Não postular nos axiomas senão coisas perfeitamente evidentes por si mesmas. REGRAS PARA AS DEMONSTRAÇÕES: 1. Não demonstrar nenhuma das coisas que são de tal modo evidentes por si mesmas que não tenhamos nada mais claro para as provar. 2. Provar todas as proposições um pouco obscuras e não empregar na sua prova senão axiomas muito evidentes ou proposições já aceites ou demonstradas. 3. Suprir sempre mentalmente as definições no lugar dos definidos, para evitar o engano através da equivocidade dos termos que as definições restringiram.»

Duas regras para o método.

7. Tratar as coisas, tanto quanto possível, na sua ordem natural, começando pelas mais gerais e mais simples, explicando tudo o que pertence à natureza do género, antes de passar às espécies particulares⁸⁴.

8. Dividir, tanto quanto possível, cada género em todas as suas espécies, cada todo em todas as suas partes e cada dificuldade em todos os seus casos⁸⁵.

Acrescentei a estas duas regras “tanto quanto possível” porque ocorrem, na verdade, muitos casos em que não é possível respeitá-las com todo o rigor, seja por causa das limitações do espírito humano, seja por causa daquelas que nos vimos obrigados a colocar a cada ciência.

O que faz com que se trate aí frequentemente uma espécie sem que se possa tratar tudo o que pertence ao género respectivo. Como quando se trata do círculo na geometria

comum, sem nada dizer, de especial, acerca da linha curva que é o seu género, que nos limitamos tão-só a definir.

⁸⁴ Esta regra condensa, de uma certa maneira, as *Regulae V* [«*Todo o método consiste na ordem e na disposição dos objectos sobre os quais o espírito deve aplicar os seus esforços, de modo a chegar a algumas verdades. Para o seguir, é preciso reconduzir gradualmente as proposições confusas e obscuras a outras mais simples, para em seguida partir da intuição destas últimas para poder chegar, pelos mesmos degraus, ao conhecimento das outras.*»] e *VI* [«*Para distinguir as coisas mais simples das que estão mais embrulhadas e seguir esta investigação ordenadamente, é preciso, em cada série de objectos, onde de algumas verdades deduzimos outras verdades, reconhecer qual é a coisa mais simples e como é que todas as outras dela se afastam mais ou menos, ou igualmente.*»] que Descartes estabeleceu nas suas *Regulae ad directionem ingenii*, AT X, 379-387.

⁸⁵ Para além da óbvia ligação também com a *Regula VI*, que se referiu na nota anterior, confronte-se também a regra sobre a análise, exposta na 2.^a parte do *Discours de la Méthode*, AT VI, 18.

Também não podemos explicar acerca de um género tudo aquilo que se poderia dele dizer, na medida em que isso seria muitas vezes demasiado extenso, quando basta dizer tudo aquilo que se quer dizer antes de passar às espécies.

Mas creio que uma ciência só pode ser tratada perfeitamente se prestarmos muita atenção a estas duas últimas regras, pelo menos tanta quanto prestamos às outras e se assumirmos que delas nos dispensaremos apenas por necessidade ou por uma grande utilidade⁸⁶.

⁸⁶ A 1.^a edição, de 1662, acrescentava ainda um parágrafo que foi suprimido logo em 1664: «*Confessamos contudo que não nos restringimos muito a elas nesta obra. Pois, se houver alguns que se queixem disso, podemos admitir francamente que, tendo esta Lógica sido aumentada em cerca de metade desde os primeiros ensaios feitos em 4 ou 5 dias, não será preciso espantarem-se com o facto de as várias peças que lhe juntámos em momentos diferentes e até mesmo durante a sua impressão não estarem sempre tão bem situadas como poderiam estar se as tivéssemos colocado logo de início. Eis porque até dizemos no Discurso que a introduz que muitas pessoas se poderiam contentar com a 1.^a e a 4.^a parte, colocando assim a 3.^a entre as coisas mais subtis do que agradáveis. E, no entanto, aí fizemos desde então aditamentos que tornam a última parte tão útil e até tão (ou mais) divertida como qualquer outra.*»

CAPÍTULO XII

*Daquilo que conhecemos pela fé,
seja humana, seja divina.*

Tudo aquilo que dissemos até agora diz respeito às ciências humanas, puramente humanas, e aos conhecimentos que se fundam na evidência da razão. Mas antes de acabar é bom falar de um outro tipo de conhecimento que, com frequência, não é menos certo nem menos evidente, à sua maneira. Estamos a falar daquele que retiramos da autoridade.

Pois há duas vias gerais que nos fazem crer que algo é verdadeiro. A primeira é a do conhecimento que temos por nós próprios, por ter reconhecido e procurado a verdade, seja pelos sentidos, seja pela razão. A isto pode chamar-se em geral *razão*, na medida em que os próprios sentidos dependem do juízo racional; mas também se lhe pode chamar *ciência*, tomando aqui esta palavra de uma maneira mais geral do que normalmente se toma nas escolas, para designar todo e qualquer conhecimento de um objecto retirado do próprio objecto.

A outra via é a autoridade das pessoas dignas de crédito, que nos asseguram que uma determinada coisa é, ainda que por nós próprios nada saibamos a seu respeito. A isto cha-

ma-se fé, ou crença, segundo esta expressão de Santo Agostinho: *Quod scimus, debemus rationi; quod credimus, auctoritati*⁸⁷.

Mas como essa autoridade pode ser de dois tipos, de Deus ou dos homens, há também dois tipos de fé, a divina e a humana.

A fé divina não pode estar sujeita ao erro, porque Deus não pode, nem enganar-nos, nem ser enganado⁸⁸.

A fé humana está, por si mesma, sujeita ao erro, porque todo o homem é mentiroso, segundo as *Escrituras*⁸⁹, e porque pode suceder que aquele que nos assegura determinada coisa como verdadeira seja também ele enganado. E contudo, tal como já assinalámos antes, há coisas que só conhecemos por meio da fé humana mas que devemos ter por tão certas e indubitáveis quanto seriam se delas tivéssemos demonstrações matemáticas. Como aquele conhecimento que obtemos pelo relato constante de muitas

⁸⁷ «Aquilo que sabemos devemos-lo à razão; aquilo em que cremos, à autoridade.», frase citada (aproximadamente) de Santo Agostinho, *De utilitate credendi*, XI, 25, que diz: «*Quod intelligimus igitur, debemus rationi: quod credimus, auctoritati: quod opinamur, errori* [Aquilo que compreendemos portanto devemos à razão; aquilo que cremos, à autoridade, aquilo acerca do qual opinamos, ao erro]». Esta distinção de origem agustiniana fora já desenvolvida noutros lugares por Arnould, nomeadamente, a propósito da questão do formulário. Mas este capítulo remete ainda, de alguma maneira, para o *Préface sur le traité du vide* de Pascal em *Œuvres Complètes, op. cit.*, Tomo I, pp. 452 e ss.

⁸⁸ Sobre a distinção entre fé divina e fé humana, cf. Pascal, *Pensées* fr. 101 (Le Guern) e os fragmentos da *liasse* XXVII «Conclusion» 357 a 362, ou seja, *Œuvres Complètes, op. cit.*, Tomo II, pp. 573-4 e 666-8, respectivamente. Descotes 2011, p. 580, nota, ainda, que esta distinção pode ser feita segundo dois pontos de vista. Fala-se de fé divina ou humana consoante a origem do que é revelado: ou vem de Deus ou vem do homem. E, neste excerto, estaria a pensar-se sobretudo naquele primeiro sentido.

⁸⁹ A referência é aqui a *Epístola de São Paulo aos Romanos*, III, 4: «*Est autem Deus verax, omnis autem homo mendax* [Pelo contrário, Deus é verdadeiro, mesmo que todo o homem seja mentiroso]».

peçoas, acerca do qual seria moralmente impossível que tivessem todas conspirado entre si apenas para disso nos assegurarem, se isso não fosse verdadeiro. Por exemplo, têm naturalmente bastante dificuldade para conceber que haja antípodas. No entanto e embora nunca lá tenhamos estado e, portanto, não saibamos isso senão devido a uma fé nos homens, seria preciso ser louco para não acreditar neles. E seria até necessário ter perdido todo o bom senso para duvidar se alguma vez existiram César, Pompeu, Cícero ou Virgílio, ou se serão apenas personagens fictícios, como os dos [livros de] *Amadis*⁹⁰.

É verdade que é, por vezes, bastante difícil indicar precisamente quando é que a fé humana atingiu já essa certeza e quando é que ainda não a atingiu. É isso que leva os homens a cair em dois desvios opostos, sendo um, o daqueles que crêem com demasiada ligeireza no menor dos rumores e o outro, o daqueles que empenham ridiculamente toda a sua força de espírito para evitar acreditar nas coisas mais bem justificadas, sempre que estas chocam com os seus preconceitos. Podemos, todavia, indicar determinadas marcas que é preciso alcançar para atingir essa certeza humana e outras ainda para lá das quais a obteremos certamente, deixando uma zona intermédia entre esses dois tipos de marcos que nos indicam, segundo a nossa posição relativa, se ficamos mais próximos da certeza ou da incerteza.

⁹⁰ A referência aparenta ser o romance de cavalaria conhecido sob o nome de *Amadis de Gaula*, cuja versão impressa mais antiga conhecida é, em língua castelhana, a de Garci Rodríguez de Montalvo, *Los quatro libros de Amadis de Gaula* (1496) – deste título no plural talvez se explique o plural da expressão dos autores de Port-Royal. Muitos apontam no entanto para a possibilidade de este romance de cavalaria ter tido uma versão original portuguesa, que Gomes Eanes de Zurara atribuiu a Vasco de Lobeira e que outras fontes atribuem a um tal João de Lobeira (1233-1285), trovador da corte de Afonso III, embora a tradição oral (e poética) deva ser ainda mais antiga.

Pois, se compararmos entre si as duas vias gerais que nos permitem crer que uma coisa é — a razão e a fé —, é certo que a fé supõe sempre alguma razão. Pois, como diz Santo Agostinho, na carta 122 e em muitos outros lugares⁹¹, não poderíamos acreditar naquilo que está acima da nossa razão, se a própria razão não nos tivesse persuadido de que há coisas em que devemos acreditar, embora não sejamos ainda capazes de as compreender. O que é particularmente verdade no que diz respeito à fé divina, na medida em que a verdadeira razão nos ensina que, sendo Deus a própria verdade, ela não pode enganar-nos acerca daquilo que ele nos revela sobre a sua natureza e os seus mistérios. Nisso se torna manifesto que, ainda que estejamos obrigados a manter o nosso entendimento cativo, para obedecermos a Jesus Cristo, como diz São Paulo⁹², não o fazemos, contudo, de

⁹¹ Os editores Pierre Clair e François Girbal notam que a Carta 122 seria, na época, a que era conhecida como carta 222 e que mais tarde, na edição Migne da patrologia latina, passou a ser referida como Carta CXX, ao gramático do século v, Publius Consentius, «Consentio ad quæstione de Trinitate sibi propositas», cap. 1, n.º 3. Cf. Clair & Girbal 1965, p. 414, mas também Descotes 2011, pp. 584-5, que nos informa que este excerto foi recuperado por Arnauld das suas *Réflexions d'un docteur de Sorbonne sur l'avis donné par Monseigneur l'évêque d'Alet, sur le cas proposé touchant la souscription de la dernière constitution du pape Alexandre VII, et du formulaire de l'assemblée générale du clergé de France*, de 27 de Abril de 1657 e que o aproxima de alguns fragmentos das *Pensées* de Pascal, nomeadamente, 177, 171 e 163 (ed. Le Guern).

⁹² Cf. a 2.ª Epístola de São Paulo aos Coríntios, X, 4-5: «*Nam arma militiæ nostræ non carnalia sed potentia Deo ad destructionem munitionum concilia destruentes, et omnem altitudinem extollentem se adversus scientiam Dei et in captivitatem redigentes omnem intellectum in obsequium Christi* [As armas do nosso combate não são de origem humana, mas, por Deus, são capazes de destruir fortalezas. Destruímos os sofismas e toda a altivez que se levanta contra o conhecimento de Deus e cativamos todo o pensamento para o conduzir à obediência a Cristo]». Descotes 2011, p. 585, precisa que a palavra “captiver”, usada na *Lógica* e na carta de São Paulo, assume no contexto das coisas espirituais o sentido de uma “sujeição à fé” e que ela aparece ainda no *Traité de la foi humaine* de Pierre Nicole, Parte I, cap. XVIII, contra

forma cega e irracional, que é a origem de todas as falsas religiões, mas com conhecimento de causa e na medida em que mantermo-nos assim cativos da autoridade de Deus, seja uma acção racional, sempre que ele nos deu provas suficientes, tal como os milagres ou outros acontecimentos prodigiosos que nos obrigam a crer que foi ele mesmo que revelou aos homens as verdades em que devemos acreditar.

É certo, em segundo lugar, que a fé divina deve exercer mais força no nosso espírito do que a nossa própria razão. E isto de acordo com a própria razão, que nos mostra que se deve sempre preferir aquilo que for mais certo àquilo que o for menos. E que é mais certo aquilo que Deus diz ser verdadeiro do que aquilo de que a nossa razão nos persuade, visto que Deus é menos capaz de nos enganar do que a nossa razão.

Não obstante, se considerarmos as coisas com rigor, nunca aquilo que vemos com evidência e pela razão, ou pelo fiel testemunho dos nossos sentidos, se opõe àquilo que a fé divina nos ensina⁹³. Antes aquilo que faz com que acreditemos nisso é o facto de não nos apercebermos onde está o limite entre a evidência racional e a dos sentidos. Por exemplo, os nossos sentidos mostram-nos claramente, na Eucaristia, a redondez e a brancura, mas esses mesmos sentidos não nos explicam se é a substância do pão que faz com que os nossos olhos aí percebam a redondez e a brancura. Portanto, a fé não se opõe à evidência dos sentidos

o formulário: «Não nos contentamos em introduzir uma dominação injusta sobre os espíritos, por querer que a qualidade superior dê o direito de cativar o entendimento de toda a gente sob uma pretensa fé humana e eclesiástica, tal como Deus os cativa sob a fé divina.»

⁹³ Cf., mais uma vez, as *Pensées*, em particular, o fragmento 174: «A fé diz bem aquilo que os sentidos não dizem, mas não o contrário daquilo que eles vêem; ela está acima e não contra», in Pascal, *Œuvres Complètes*, op. cit., Tomo II, p. 604.

quando nos diz que não é a substância do pão que deixa de estar ali, ao ter sido transformada no corpo de Jesus Cristo pelo mistério da transubstanciação, ou que vemos aí apenas os aspectos e a aparência do pão que permanecem os mesmos, ainda que a substância tenha mudado.

A nossa própria razão nos mostra que um só corpo não pode estar ao mesmo tempo em diversos lugares, nem dois corpos num mesmo lugar. Mas isto deve entender-se acerca da condição natural dos corpos, pois seria um erro da razão pensar que, sendo o nosso espírito finito, pudessem compreender até onde pode chegar o poder de Deus, que é infinito. E assim, quando os hereges, para destruir os mistérios da fé, como o da Trindade, da Incarnação ou da Eucaristia, apresentam essas pretensas impossibilidades que deduzem racionalmente, achando que assim podem compreender com o seu espírito a infinita extensão do poder divino. Daí que baste responder a todas essas objecções aquilo que Santo Agostinho disse, a propósito do mesmo assunto, acerca da penetração dos corpos, *sed nova sunt, sed insolita sunt, sed contra naturae cursum notissimum sunt, quia magna, quia mira, quia divina et eo magis vera, certa, firma*⁹⁴.

⁹⁴ «Mas estes são novos, são insólitos, vão contra o curso natural com o qual mais estamos familiarizados, porque são grandes, porque são admiráveis, porque são divinos e muito mais verdadeiros, certos e perduráveis.» In Santo Agostinho, *Contra Faustum*, Liv. XXIX, 4. Trata-se da obra que Agostinho escreveu contra o maniqueísta Fausto de Milevo (Numídia), retor e bispo do século iv que criticou e se opôs severamente à ortodoxia católica, questionando, nomeadamente, a incarnação de Cristo e o seu nascimento de uma mulher humana. A questão da penetração dos corpos, em particular, dos santos e de Cristo, prende-se com dificuldades teológicas colocadas por algumas heresias contra os dogmas católicos da ressurreição e da presença real.

CAPÍTULO XIII

*Algumas regras para bem conduzir a razão quanto à credibilidade
dos acontecimentos que dependem da fé humana.*

O mais comum uso do bom senso e dessa faculdade da nossa alma⁹⁵ que nos permite discernir o verdadeiro do falso não está nas ciências especulativas, relativamente às quais há tão poucas pessoas que sejam obrigadas a se lhes aplicarem. Não há porém ocasiões em que elas mais se empreguem e em que elas sejam mais necessárias do que no juízo que fazemos sobre aquilo que se passa todos os dias entre os homens.

Não estou a falar do juízo que se faz sobre a questão de uma acção ser boa ou má, ser digna de louvor ou de censura, pois regular isso é tarefa da moral, mas unicamente àquele juízo que fazemos sobre a verdade ou falsidade dos acontecimentos humanos, os únicos que podem dizer respeito à lógica. Trate-se de acontecimentos passados, como quando se trata de saber se devemos acreditar neles ou não, ou de acontecimentos em tempos por vir, como quando se teme que venham a ocorrer ou quando se espera que ocorram, o que determina os nossos receios e esperanças.

⁹⁵ Provável referência à afirmação de Descartes, no seu *Discours de la Méthode*, 1.^a parte, acerca do “*bon sens*” como «*a faculdade de bem julgar e de distinguir o verdadeiro do falso, que é, propriamente, aquilo que denominamos como bom senso ou razão*». Cf. AT VI, 2.

É certo que podemos elaborar reflexões sobre este assunto que não serão, porventura, inúteis, e que poderão, pelo menos, servir para evitar faltas em que muitas pessoas caem por não terem consultado suficientemente as regras da razão.

A primeira reflexão consiste em ser necessário fazer uma extrema distinção entre dois tipos de verdades: umas que dizem respeito tão-só à natureza das coisas e à sua essência imutável, independentemente da sua existência; outras que dizem respeito às coisas existentes e sobretudo aos acontecimentos humanos e contingentes, que podem ser ou não ser, quando se trata do futuro, e que podiam não ter ocorrido, quando se trata do passado. Entendo tudo isto segundo as suas causas próximas, abstraindo da sua ordem imutável na providência divina, na medida em que, por um lado, isso não impede a contingência e, por outro, não sendo do nosso conhecimento, em nada contribui para nos fazer acreditar nas coisas.

No primeiro tipo de verdades, como tudo aí é necessário, nada é verdadeiro sem que seja universalmente verdadeiro. E assim devemos concluir que uma coisa é falsa, se ela for falsa num único caso.

Mas, se pensarmos em servir-nos das mesmas regras na credibilidade dos acontecimentos humanos, estaremos sempre a julgar falsamente e faremos mil juízos que só por acaso não serão falsos.

Pois, sendo tais acontecimentos contingentes por natureza, seria ridículo tentar encontrar neles uma verdade necessária. Assim, um homem seria totalmente irracional se não quisesse acreditar em nenhum, a não ser que lhe mostrassem que seria absolutamente necessário que tal coisa se passasse daquela maneira.

E não seria menos irracional, se ele me quisesse obrigar a acreditar em algum, como por exemplo a conversão à religião cristã do rei da China, pela simples razão de que isso não seria possível. Pois, se alguém me quisesse assegurar do contrário, servindo-se dessa mesma razão, é evidente que também isso, só por si, não me poderia levar a acreditar numa coisa de preferência a outra.

É, então, necessário considerar, para que, neste caso, uma máxima seja certa e indubitável, que a mera possibilidade de um acontecimento não é uma razão suficiente para nele me fazer acreditar e que até posso ter motivos para acreditar, embora julgue que não seria impossível que o contrário tivesse acontecido. De modo que, entre dois acontecimentos, eu poderia ter motivos para acreditar num e não no outro, ainda que acreditasse que ambos eram possíveis⁹⁶.

Mas, então, por que motivos me determinarei a acreditar num em vez do outro, se os julgar ambos possíveis? Através desta máxima.

Para julgar da verdade de um acontecimento e me determinar a nele acreditar ou não, não é preciso considerá-lo

⁹⁶ Descotes 2011, p. 591, informa-nos que este excerto é directamente extraído de um outro escrito de Antoine Arnauld, a *Réplique ou réfutation de la réponse à un écrit touchant la véritable intelligence des mots de sens de Jansénius dans la constitution du pape, Sixième défaut général. De n'avoir pas compris la différence qu'il y a entre juger d'une vérité de mathématique, et juger d'une vérité de fait*, composto contra o juríconsulto Jean Domat (1625-1696), aquando das controvérsias internas em Port-Royal, sobre a assinatura do formulário. O modo de raciocinar sobre questões teóricas – como as matemáticas – não é o mesmo a que recorremos quando se raciocina sobre questões de facto, dado que, no primeiro caso, a possibilidade basta para se poder raciocinar nessa suposição, enquanto, no segundo caso – dos factos contingentes –, a possibilidade não é suficiente para nela acreditar, pois também não se pode estabelecer uma verdade necessária, sendo, então, preciso considerar as circunstâncias, tanto internas como externas, que a acompanham.

em si mesmo, de modo nu e cru, como se faria com uma proposição de geometria, antes é necessário tomar em atenção todas as circunstâncias que o acompanham, tanto internas como externas. Chamo circunstâncias internas àquelas que pertencem ao próprio facto e externas às que dizem respeito às pessoas através de cujo testemunho somos levados a acreditar. Tomado isto em consideração, se todas as circunstâncias são tais que nunca ou raramente acontece que semelhantes circunstâncias sejam acompanhadas de falsidade, então o nosso espírito é naturalmente levado a acreditar que isso é verdade e tem motivos para o fazer, sobretudo na condução da sua vida, que não pede maior certeza do que essa certeza moral, e que deve mesmo contentar-se, em muitos casos, com a maior probabilidade.

Se, pelo contrário, tais circunstâncias forem de tal modo que, muito frequentemente, são acompanhadas de falsidade, a razão prefere que, ou fiquemos em suspenso, ou que tomemos por falso aquilo que nos dizem, sempre que não vejamos qualquer motivo para que isso seja verdadeiro, mesmo que não vejamos também aí uma completa impossibilidade.

Pergunta-se, por exemplo, se a história do baptismo de Constantino por São Silvestre é verdadeira ou falsa. Barrónio acredita que ela é verdadeira; o cardeal Du Perron, o bispo de Sponde, o padre Petávio, o padre Morin⁹⁷ e as mais

⁹⁷ Trata-se aqui do episódio, relatado pelos *Acta sancti Silvestri* e pela *Legenda Aurea* de Voragine, do alegado baptismo do imperador romano, convertido ao cristianismo, Constantino I (entre 306 e 337) por Silvestre I, papa de 314 a 335. Conta a lenda que, leproso, Constantino chamou São Silvestre para que este lhe interpretasse um sonho e que o papa lhe prescreveu um jejum de oito dias, ao fim dos quais, o baptizou, curando-o assim da sua lepra. Esta cura milagrosa fizera com que Constantino ordenasse o culto de Jesus Cristo em todo o Império Romano e a religião cristã como a única verdadeira. Contudo, o que os dados históricos contam é que Constantino ter-se-á apenas baptizado no último ano de vida, em 337

capazes pessoas da Igreja acreditam que ela é falsa. Se nos detivéssemos na sua mera possibilidade, então não teríamos o direito de a rejeitar. Visto que ela não contém nada de absolutamente impossível e é até possível, em termos absolutos, que Eusébio, que testemunha o contrário, tenha querido mentir para favorecer os arianos e que os padres que o seguiram tenham sido enganados pelo seu testemunho⁹⁸. Mas se nos servirmos da regra que acabamos de estabelecer, que consiste em considerar quais são as circunstâncias das duas versões do baptismo de Constantino e, entre elas, quais são as que têm mais marcas da verdade, descobriremos que são as da última versão. Pois, por um lado, não há grandes motivos para nos apoiarmos num escritor tão fabulador como o autor dos *Actos de São Silvestre*, aliás o único antigo que mencionou o baptismo de Constantino em Roma e, por outro lado, não parece minimamente vero-

– já São Silvestre tinha falecido, ainda que provavelmente se tivesse convertido ao cristianismo anos antes (312) –, por Eusébio, bispo de Cesareia, que relata o baptismo na sua biografia inacabada do imperador *De vita Constantini*, Liv. IV, caps. LXI a LXIII.

Cesare Baronio foi, como se disse anteriormente, um oratoriano italiano do século XVI; o cardeal Du Perron (1556-1618) foi um prelado e diplomata francês, filho de um ministro calvinista mas convertido à religião católica e mais tarde (1604) ‘criado’ cardeal pelo papa Clemente VIII; o bispo Henrique de Sponde (1568-1643), irmão do poeta barroco Jean de Sponde e afilhado do futuro rei de França, Henrique IV, também se converteu ao catolicismo e, mais tarde, depois de uma longa estadia em Roma, foi bispo de Pamiers, sintetizou e continuou os *Anais eclesiásticos* de Cesare Baronio; o padre jesuíta Denis Petau (1583-1652) era frequentemente invocado como especialista de cronologia eclesiástica, graças ao seu *Opus de doctrina temporum* e do seu *Rationarium temporum*; finalmente, Jean Morin (1591-1659) foi um padre e teólogo oratoriano que escreveu uma *Histoire de la délivrance de l'Eglise par Constantin, et de la grandeur et souveraineté temporelle donnée à l'Eglise romaine par les rois de France*, publicada em 1630.

⁹⁸ Eusébio de Cesareia foi excomungado pelo Concílio de Antioquia (325), devido às suas simpatias arianas, mas foi depois reabilitado pelo Concílio de Niceia, no mesmo ano.

símil que um homem tão inteligente como Eusébio tenha ousado mentir, relatando uma coisa tão célebre como foi o baptismo do primeiro imperador romano, que deu a liberdade à Igreja e que deveria ser conhecido por toda a terra, quando o escreveu, já que se tinham passado apenas quatro ou cinco anos desde a morte desse imperador.

Há, contudo, uma excepção a esta regra, na qual devemos contentar-nos com a possibilidade e a verosimilhança. Trata-se do caso em que um facto, que está noutros aspectos suficientemente comprovado, é contestado por determinadas incongruências ou contradições aparentes com outras histórias. Com efeito, então basta que as soluções que se apresentam para essas contradições sejam possíveis e verosímeis. E seria até agir contra a razão reclamar provas positivas, na medida em que, estando o facto em si suficientemente provado, não é justo exigir que se provem, da mesma maneira, todas as circunstâncias. De outro modo, poderia duvidar-se de mil histórias muito bem estabelecidas que, contudo, não se harmonizam com outras, que não o estão menos, senão por meio de conjecturas que é impossível provar de forma positiva.

Não saberíamos, por exemplo, harmonizar aquilo que é relatado no *Livro dos Reis* com o que está nos *Paralipómenos*⁹⁹ relativo aos anos dos reinados dos vários reis de Judá e de Israel, a não ser que atribuíssemos a alguns deles dois inícios de reinado, um durante a vida e o outro após a morte dos seus respectivos pais. Pois, se perguntarmos que prova temos nós de que um tal rei reinou, durante algum

⁹⁹ Os *Paralipómenos* é o nome alternativo, nomeadamente na Bíblia dos Setenta, dado aos dois livros históricos das *Crónicas* do Antigo Testamento, onde se relatam muitos factos que também constam dos livros de *Samuel* e dos *Reis*. Os autores da *Lógica* referem-se aqui a algumas contradições cronológicas entre todos estes livros, assinaladas já por Sacy nos seus trabalhos de preparação da tradução da *Bíblia de Port-Royal*.

tempo, com o seu pai, é preciso admitir que não se tem nenhuma que seja positiva, mas basta que se trate de uma coisa possível e que tenha ocorrido com relativa frequência noutras ocasiões, para que se tenha o direito de a supor como uma circunstância necessária para ligar histórias aliás muito certas.

Eis porque não há nada mais ridículo do que os esforços que fazem alguns hereges deste último século para provar que São Pedro nunca esteve em Roma. Eles não conseguem negar que esta verdade não esteja confirmada por todos os autores eclesiásticos e até mesmo pelos mais antigos, como Papias, São Dionísio de Corinto, Caio, Santo Irineu ou Tertuliano¹⁰⁰, não havendo nenhum que a tenha negado. E, apesar disso, eles pensam poder arruinar, com determinadas conjecturas como, por exemplo, que São Paulo não faz qualquer menção de São Pedro, nas epístolas que escreveu em Roma. E quando se lhes responde que São Pedro poderia estar nesse momento fora de Roma, argumentando-se que ele não estaria tão ligado à cidade que não pudesse sair, com frequência, nomeadamente, para pregar o evangelho noutros lugares, eles replicam que isso

¹⁰⁰ São Papias (ca. 70-155), bispo de Hierápolis, na Frígia, região da Ásia Menor, ou seja, na actual Turquia, foi o autor do *Λογίων κυριακῶν ἐξηγήσεις* (*Explicação das palavras do Senhor*), de que sobram hoje apenas alguns fragmentos; São Dionísio de Corinto, um dos padres da igreja, foi bispo de Corinto na época do imperador Marco Aurélio e deixou uma coleção de sete cartas católicas às várias igrejas (Lacedemónia, Atenas, Nicomédia, Gortina, Amástris, Cnossos, Roma); Caio será, provavelmente, uma referência ao autor eclesiástico do início do século II da era cristã, discípulo de Santo Irineu; e este foi bispo de Lyon, no tempo do imperador romano Cómodo, e um dos padres da igreja, responsável por uma das primeiras sistematizações da teologia cristã, tendo combatido a heresia gnóstica e sido mártir, em 202, vítima da perseguição aos cristãos de Sétimo Severo; finalmente, Tertuliano (ca. 150-220) foi um escritor cristão de língua latina, teólogo emblemático da comunidade de Cartago e um dos padres da Igreja.

se diz sem qualquer prova. O que não faz nenhum sentido, na medida em que, sendo o facto que eles contestam uma das verdades mais seguras da história eclesiástica, cabe-lhes a eles, que a combatem, demonstrar que existem contradições com as Escrituras, bastando aos que a defendem resolver essas alegadas contradições, como se faz para as próprias Escrituras, relativamente às quais mostrámos que a mera possibilidade basta.

CAPÍTULO XIV

Aplicação da regra precedente à credibilidade dos milagres.

A regra que acaba de ser explicada é sem dúvida muito importante para bem conduzir a razão quanto à credibilidade dos factos particulares. E, se a não observarmos, ficamos em risco de cair em extremas e perigosas atitudes de credulidade ou incredulidade.

Efectivamente, há algumas pessoas, por exemplo, que fariam conscientemente questão de não duvidar de qualquer milagre, visto terem-se convencido que estariam obrigados a duvidar de todos se duvidassem pelo menos de um, persuadindo-se de que lhes basta saber que tudo é possível a Deus para acreditar em tudo o que se lhes diz sobre os efeitos da sua onipotência.

Outras, pelo contrário, pensam ridiculamente que há força de espírito em duvidar de todos os milagres, sem ter outra razão para além do facto de se ter dito muitas vezes que não foram encontrados quaisquer milagres que fossem verdadeiros e que, portanto, não há motivos para acreditar mais nuns do que noutros.

A atitude dos primeiros é bem melhor que a dos segundos, mas é verdade, não obstante, que uns e outros raciocinam igualmente mal¹⁰¹.

¹⁰¹ Estes primeiros parágrafos do capítulo XIV são recuperados do que Arnauld havia escrito no já referido *Réplique ou réfutation de la réponse à un écrit...*

Lançam-se, tanto de um lado como do outro, sobre os lugares comuns. Os primeiros lançam-se sobre os que dizem respeito ao poder ou à bondade de Deus, sobre os milagres certos, que apresentam como prova de todos aqueles dos quais se duvida, e sobre a cegueira dos libertinos, que em nada querem acreditar que ultrapasse tudo aquilo que parecer proporcionado com a sua razão. Tudo isto é bastante válido em si mesmo, mas muito fraco para nos persuadir acerca de um milagre em particular, já que: Deus não faz tudo aquilo que poderia fazer; não é um argumento dizer que um milagre aconteceu pelo facto de terem acontecido milagres semelhantes noutras ocasiões; e, podemos estar bastante dispostos a acreditar naquilo que está acima da razão, sem, no entanto, estarmos obrigados a acreditar em tudo aquilo que apraz aos homens contar-nos como estando acima da razão.

Os segundos produzem lugares comuns de outro tipo: “*A verdade*”, (diz um deles), “*e a mentira têm rostos equiparados; o porte, o gosto e as aparências também; observamo-los com o mesmo olho. [...] Vi o nascimento de diversos milagres no meu tempo. Ainda que tenham sido abafados ao nascer, não deixámos de poder prever o curso que teriam tomado se tivessem alcançado uma certa idade. Pois basta encontrar a ponta do fio, para o desenrolar tanto quanto se queira, e achar-se-á mais distância entre nada e a mais pequena coisa do mundo do que entre aquela e a coisa maior. Ora, os primeiros que forem irrigados por esse princípio de estranheza, mal semeiam a sua história, percebem, pelas contestações que lhes vão fazendo, onde se aloja a dificuldade da persuasão e vão calafetando esse lugar com uma qualquer peça falsa. O erro particular produz, em primeiro lugar, o erro público. Por sua vez, depois do erro público produz-se o erro particular. Assim se constrói todo o edifício, estofando-se e formando-se de mão em mão, de modo que a mais remota testemunha fique mais bem*

*instruída do que a mais próxima e a última a ser informada, mais bem persuadida do que a primeira*¹⁰².

Este discurso é engenhoso e pode ser útil para que não nos deixemos levar por todo o tipo de boatos. Mas seria uma extravagância concluir, em geral, que devemos suspeitar de tudo aquilo que se diz sobre os milagres. Pois, é certo que isso se aplica quando muito àquilo que sabemos somente pelos boatos comuns, sem conhecermos a sua origem. E é preciso admitir que não temos bons motivos para nos sentirmos seguros acerca daquilo que se sabe apenas dessa maneira.

Mas quem é que não vê que também podemos produzir um lugar-comum oposto a este, e que será, pelo menos, tão bem fundado quanto este? Pois, como há alguns milagres que descobriríamos ser pouco certos se conseguíssemos chegar à sua fonte, também os há que se vão apagando na memória dos homens ou que encontram pouco crédito no seu espírito, na medida em que eles não querem dar-se ao trabalho de sobre eles se informarem. O nosso espírito não está sujeito a um único tipo de doença, porquanto há outras bem diferentes e bastante contrárias. Há uma simplicidade imbecil que acredita nas coisas menos credíveis. Mas há também uma estulta presunção que condena, como falso, tudo o que ultrapassa os limites estreitos do espírito. Sentimos freqüentemente curiosidade por bagatelas e, por vezes, nenhuma, pelas coisas importantes. Histórias falsas espalham-se por todo o lado e algumas muito realmente verdadeiras não têm circulação.

Poucas pessoas conhecem este milagre do nosso tempo que aconteceu em Faremoutiers, a uma religiosa tão cega que lhe restava apenas a forma dos olhos e que recuperou

¹⁰² Cf. Montaigne, *Essais*, Tomo III, *op. cit.*, cap. XI «Des Boiteux», pp. 349-350.

a vista num dado momento por tocar nas relíquias de Santa Fara, como consegui saber através de uma pessoa que a viu nesses dois estados¹⁰³.

Santo Agostinho diz que havia no seu tempo bastantes milagres muito certos, que eram conhecidos por poucas pessoas e que, embora bastante admiráveis e muito notáveis, não circulavam de uma ponta à outra da cidade. Foi isso que o levou a pedir para escreverem e para recitarem, perante o povo, os milagres que se achava serem verdadeiros. E nota, no livro 22 da *Cidade de Deus*¹⁰⁴, que, só na cidade de Hipona, tinham ocorrido perto de setenta, nos dois anos que se seguiram à edificação de uma capela em honra de Santo Estêvão, sem contar com muitos outros acerca dos quais não se escreveu, mas que ele certifica ter tomado conhecimento com bastante certeza.

¹⁰³ Segundo as hagiografias correntes na época, mas sobretudo segundo a detalhada biografia e levantamento dos milagres feito pelo frade mínimo Robert Regnault na sua *La Vie et miracles de sainte Fare, fondatrice et première abbesse de Fare-Monstier en Brie*, Paris: Cramoisy, 1626, «PROCES VERBAL ET ATTESTATION d'un signalé Miracle fait en l'Abbaye de Fare-Monstier, le 3. Aoust, 1622 avec declaration de Monseigneur l'Evesque de Meaux Suriceluy», pp. 403 e ss., Charlotte Le Bret, filha do tesoureiro geral de França que havia entrado para a vida religiosa em 1609, ficara completamente cega por volta de 1617, quando, em 1622, depois de as relíquias de Santa Fara – primeira abadessa de Faremoutiers-en-Brie, na diocese de Meaux (Île de France) – terem sido aplicadas aos seus olhos, recuperou milagrosamente a vista. O milagre, que replicava o exemplo da fundadora do mosteiro, ela própria curada da cegueira, fora oficialmente reconhecido pelo bispo de então, Jean de Vieupoint, nesse mesmo ano.

Dois anos depois, também o Père Mersenne relatara o milagre no seu *L'impiété des déistes*, I, «Grand miracle arrivé nouvellement, d'une Religieuse recouvrant la vue, qu'elle avait perdue», *apud* Descotes 2011, p. 598 [que, no entanto, remete para uma recolha das *Vidas dos padres, mártires e outros santos* do século XVIII e não para o livro de Robert Regnault, que é bem mais rigo-roso no relato do milagre].

¹⁰⁴ Cf. Santo Agostinho, *De civitate Dei*, Liv. XXII, 8, 1.

Vemos, portanto, que nada há de menos racional do que deixar-se orientar por lugares comuns nestas situações, seja para aceitar todos os milagres, seja para os rejeitar a todos. Antes, é necessário examiná-los segundo as suas circunstâncias particulares e de acordo com a fiabilidade e a luz das testemunhas que os relatam.

A piedade não obriga um homem de bom senso a acreditar em todos os milagres que são relatados na *Legenda Áurea*, ou em Metafrastes¹⁰⁵, porque esses autores estão repletos de inúmeras fábulas, de maneira que não temos razões para assegurar nada acerca do seu testemunho único, como o cardeal Belarmino não teve dificuldade em admitir acerca do último¹⁰⁶.

Mas defendo que todo o homem de bom senso, mesmo quando não tenha qualquer piedade, deve reconhecer como verdadeiros os milagres que Santo Agostinho afirma, nas suas *Confissões* ou na *Cidade de Deus*, terem acontecido em frente dos seus olhos, ou acerca dos quais ele certifica ter sido muito particularmente informado pelas próprias pessoas a quem eles aconteceram. Como, por exemplo, o de um cego curado em Milão, na presença de todo o povo, por tocar nas relíquias de São Gervásio e de São Protásio, que ele refere nas suas *Confissões*, e a propósito do qual diz, no capítulo 8 do Livro 22 da *Cidade de Deus*: “*Miraculum quod*

¹⁰⁵ A *Legenda aurea* é uma recolha de vidas dos santos, composta pelo dominicano Giacomo da Varagine, aliás, Jacopo de Fazio (1228-1298), na segunda metade do século XIII, e Simeão Metafrastes foi o autor de um sinaxário (ou menológico, antologia de vidas de santos e mártires para os doze meses do ano) em grego, em dez volumes, durante o século X e muito popular em toda a época medieval.

¹⁰⁶ O cardeal Roberto Bellarmino (1542-1621) admite, no seu *De scriptoribus ecclesiasticis*, que aquelas recolhas hagiográficas – *Legenda aurea* e o *Menologion* – relatavam as vidas dos santos tal como elas podem ter ocorrido e não necessariamente como elas de facto ocorreram.

Mediolani factum est cum illic essemus, quando illuminatus est cæcus, ad multorum notitiam potuit pervenire, quia et grandis est civitas, et ibi erat tunc Imperator, et imenso populo teste res gesta est concurrente ad corpora Martyrum Gervasii et Protasii.”¹⁰⁷

Mas também o de uma mulher curada em África, por flores que tinham sido tocadas pelas relíquias de Santo Estêvão, como testemunha no mesmo lugar.

O de uma senhora da nobreza curada de um cancro que se julgava incurável, pelo sinal da cruz que ela pediu a uma recém-baptizada que fizesse, de acordo com a revelação que ela tinha tido.

O de uma criança morta sem baptismo, cuja mãe obteve a sua ressurreição pelas orações que fez a Santo Estêvão, dizendo-lhe com uma grande fé: “*Santo Mártir, devolvi-me o meu filho. Sabeis que apenas rogo a sua vida de modo a que não fique eternamente separado de Deus.*”¹⁰⁸

¹⁰⁷ «Muitas pessoas puderam saber do milagre que foi feito em Milão quando eu estava lá — um homem cego recuperou a vista — porque Milão é uma grande cidade e o Imperador estava lá também nessa altura, e uma enorme multidão que se juntou à volta dos corpos dos mártires Gervásio e Protásio pôde testemunhar esse milagre.» in *De Civitate Dei*, Liv. XXII, cap. 8. O milagre da cura do cego em Milão é também invocado por Arnould e Le Maistre em resposta ao *Rabat-joie des jansénistes* do padre jesuíta François Annat contra o milagre da “Sainte Épine” [da relíquia da Santa Coroa de Espinhos de Jesus Cristo], como se encontra em *Réponse à un écrit intitulé Observations sur ce qui s’est passé au Port-Royal au sujet de la Sainte Épine*, in Arnould, *Œuvres*, XXIII, p. 15.

Nas *Confissões*, Liv. IX, vii, 16, Santo Agostinho refere-se à descoberta dos corpos de São Gervásio e de São Protásio.

¹⁰⁸ Trata-se aqui de uma alusão ao Sermão 324 de Santo Agostinho.

Na 1.^a edição de 1662, havia um longo desenvolvimento desde parágrafo, que foi eliminado na edição seguinte de 1664: «Isto, este santo relata como sendo uma coisa da qual ele estava bastante seguro, num sermão que ele fez ao seu povo a propósito de um outro milagre muito insigne, que acabava de acontecer naquele preciso momento na igreja onde ele pregava e que ele descreve longamente nesse lugar da *Cidade de Deus*.

Supondo que as coisas tenham acontecido como ele as relatou, não há nenhuma pessoa razoável que não deva reconhecer aí o dedo de Deus. E, assim, tudo o que resta à incredulidade seria duvidar do próprio testemunho de Santo Agostinho e pensar que ele alterou a verdade para fazer

Ele diz que sete irmãos e três irmãs, de uma família honesta da Cesareia, na Capadócia, tendo sido amaldiçoados pela sua mãe, devido a uma ofensa que lhe foi feita por eles, foram castigados por Deus com uma pena que os agitava continuamente e, mesmo durante o sono, eles sentiam-se agitados por um horrível tremor de todo o corpo. Isso era tão monstruoso que, não podendo suportar os olhares das pessoas conhecidas, abandonaram todos a sua terra para irem viver para diferentes lugares. E, assim, um dos irmãos, chamado Paulo, e uma das irmãs, chamada Paládia, tinham vindo até Hipona, e, sendo notados por toda a gente da cidade, da sua boca se soube a causa da sua infelicidade. No próprio dia da Páscoa, quando o irmão rezava a Deus, perante as grades da capela de Santo Estêvão, ele caiu de repente num torpor, durante o qual puderam as outras pessoas notar que ele não tremia mais e, portanto, ao acordar perfeitamente curado, se deu na igreja um grande burburinho do povo que louvava a Deus por este milagre e que corria para Santo Agostinho, o qual se preparava para dizer a missa, de modo a avisá-lo do que se tinha passado.

“Depois de”, diz ele, “estes gritos de júbilo terem passado e depois de ter sido lida a Sagrada Escritura, eu disse-lhes pouca coisa sobre a festa e sobre este grande motivo de júbilo, porque preferia deixá-los, não compreender, mas considerar a eloquência de Deus neste acto divino. Levei comigo, em seguida, para jantar comigo em minha casa, o irmão que tinha sido curado. Fi-lo contar-me toda a sua história, obriguei-o a escrevê-la e, no dia seguinte, prometi ao povo que faria com que ele a declamasse no dia posterior. Assim, no 3.º dia depois da Páscoa, tendo colocado o irmão e a irmã nos degraus do púlpito, de modo a que toda a gente pudesse ver na irmã que ainda sofria o horrível tremor, de que mal havia sido libertado o irmão, graças à bondade divina, fi-lo ler a narrativa da sua história perante o povo, e depois deixei-os ir, e começava a pregar sobre este assunto (do qual temos o sermão), quando de repente, ainda eu falava, um grande grito de júbilo ressoou do lado da capela e me trazem a irmã que, depois de ter saído da minha frente e de ter ido para o outro lado, havia sido perfeitamente curada, da mesma maneira que o seu irmão. O que causou uma tal alegria entre o povo que quase não se podia aguentar o barulho que eles faziam”.

Quis relatar todas as particularidades deste milagre, para convencer os mais incrédulos que seria uma loucura pô-lo em dúvida, tal como, aliás, tantos outros que este santo narra naquele lugar.» Cf. Arnauld & Nicole, *La Logique...* *op. cit.*, ed. 1662, pp. 452-454.

entrar a religião cristã no espírito dos pagãos. Ora, ninguém pode dizer isso sem mudar de cor.

Em primeiro lugar, porque não é, de maneira nenhuma, verosímil que um homem tão ponderado tenha querido mentir sobre coisas tão públicas, onde poderia ser facilmente acusado de mentira por uma infinidade de testemunhas, o que só poderia resultar em grande vergonha para a religião cristã. Em segundo lugar, porque nunca houve ninguém mais inimigo da mentira do que este santo, sobretudo em matéria de religião, tendo defendido em livros inteiros, não somente que não é permitido mentir, como se trata de um horrível crime fazê-lo sob pretexto de atrair mais facilmente os homens para a fé.

E tem de causar um enorme espanto verificar que os hereges deste tempo, que consideram Santo Agostinho como um homem bastante esclarecido e muito sincero, não se tenham apercebido que a maneira como falam da invocação dos santos e da veneração das relíquias, como se se tratasse de um culto supersticioso e que releva da idolatria, leva à ruína de toda a religião. Pois, é evidente que será subtrair-lhe um dos mais sólidos fundamentos, retirar, aos verdadeiros milagres, a autoridade que eles devem ter para a confirmação da verdade. E é claro que implica a destruição completa dessa autoridade dos milagres, dizer que Deus os faz para recompensar um culto supersticioso e idólatra. Ora, é precisamente o que os hereges fazem ao tratar, por um lado, o culto que os católicos prestam aos santos e às suas relíquias, como uma superstição criminosa, não podendo, por outro lado, negar que os maiores amigos de Deus, como o foi Santo Agostinho, pela sua própria confissão, nos tenham assegurado que Deus cura os males incuráveis, ilumina os cegos e ressuscita os mortos para re

compensar a devoção daqueles que invocam os santos e veneram as suas relíquias.

Na verdade, esta simples consideração deveria fazer reconhecer, a qualquer homem de bom senso, a falsidade da religião pretensamente reformada.

Alonguei-me um pouco neste famoso exemplo, a propósito do juízo que devemos fazer da verdade dos factos, para servir como regra para casos semelhantes, na medida em que nos perdemos aí da mesma maneira. Cada um acredita que isto é suficiente para se decidir a fazer um lugar-comum, o qual é frequentemente composto apenas por máximas, que, não só não são universalmente verdadeiras, como nem sequer são prováveis, quando estão acompanhadas pelas circunstâncias particulares dos factos em análise. É preciso acrescentar as circunstâncias e não separá-las. Pois acontece frequentemente que um facto que é pouco provável, de acordo com uma única circunstância, a qual é normalmente um sinal de falsidade, deve ser considerado certo, de acordo com outras circunstâncias. E que, pelo contrário, um facto que nos parecia verdadeiro, segundo uma determinada circunstância, normalmente associada com a verdade, deve ser julgado falso segundo outras que enfraquecem aquela, como se explicará no capítulo seguinte.

CAPÍTULO XV

Outras notas sobre a mesma matéria da credibilidade dos acontecimentos.

Há ainda uma outra nota muito importante a fazer sobre a credibilidade dos acontecimentos. É que, entre as circunstâncias que devemos ter em consideração para julgar se devemos neles acreditar ou não, há algumas a que podemos chamar circunstâncias comuns, posto que elas se encontram em muitos factos e num número incomparavelmente maior de vezes, se acham associadas mais à verdade do que à falsidade. E, então, se não forem contrabalançadas por outras circunstâncias particulares que possam enfraquecer ou destruir, no nosso espírito, os motivos de credibilidade que ele teria retirado dessas circunstâncias comuns, teremos razão para acreditar nesses acontecimentos, senão certamente, pelo menos muito provavelmente; o que nos basta sempre que somos obrigados a julgá-los. Com efeito, do mesmo modo que nos devemos contentar com uma certeza moral, no que diz respeito às coisas que não são susceptíveis de uma certeza metafísica, o melhor que podemos fazer, quando não conseguimos ter uma completa certeza moral e somos obrigados a tomar um partido, é acolher o mais provável, visto que seria uma inversão da razão aceitar o menos provável.

Pois que, se, pelo contrário, essas circunstâncias comuns, que nos levariam a acreditar numa coisa, estiverem associadas a outras circunstâncias particulares que destruam, no nosso espírito – como acabámos de dizer – os motivos de credibilidade que ele teria retirado dessas circunstâncias comuns; ou que, inclusive, sejam tais que seria extremamente raro que semelhantes circunstâncias não fossem acompanhadas de falsidade, já não teremos, então, os mesmos motivos para acreditar nesse acontecimento. Mas, ou o nosso espírito permanece em suspenso, se as circunstâncias particulares apenas enfraquecem o peso das circunstâncias comuns, ou ele leva-nos a crer que o facto é falso, se elas forem tais que normalmente elas sejam marcas de falsidade. Eis um exemplo que pode ajudar a esclarecer esta nota.

É uma circunstância comum a muitos actos, eles serem assinados por dois notários, isto é, por duas pessoas públicas que têm, por via de regra, todo o interesse em não declarar qualquer falsidade, pois isso afecta não somente a sua consciência e a sua honra, mas também a sua fortuna e a sua vida. Esta simples consideração basta, se não conhecermos outras circunstâncias particulares de um contrato, para acreditar que ele não está pré-datado. E não é pelo facto de não poder haver actos pré-datados mas porque é certo que, em mil contratos, há 999 que o não são. De modo que é incomparavelmente maior a probabilidade desse contrato que tenho perante mim ser um dos 999 do que ser o único que, entre mil, pode ser pré-datado. Pois, se a probabilidade dos notários que o assinaram é para mim um facto perfeitamente assente, tomarei, então, por muito certo que eles não terão feito qualquer declaração falsa.

Mas se, a essa circunstância comum de ter sido assinado por dois notários – que é para mim uma razão sufi-

ciente, se ela não for contestada por outras, para fazer fé na data do contrato – se juntarem outras circunstâncias particulares, como, por exemplo, que esses notários tenham sido difamados por falta de dignidade e de consciência ou que eles possam ter grande interesse nessa falsificação, isso não será ainda suficiente para me fazer concluir que esse contrato está pré-datado, mas diminuirá o peso que, sem essas informações, teria tido no meu espírito a assinatura de dois notários, para me fazer crer que o não estaria. Com efeito, se para além disso, eu pudesse vir a descobrir outras provas positivas dessa pré-data, fosse por testemunhos ou por argumentos muito fortes, tal como a impossibilidade de um homem ter emprestado vinte mil escudos¹⁰⁹, num tempo em que se poderia demonstrar que ele não possuiria sequer uma fortuna de cem escudos¹¹⁰, isso levar-me-ia, então, a acreditar que haveria falsidades naquele contrato. E seria uma pretensão muito pouco razoável, forçar-me a não acreditar que esse contrato estava pré-datado, ou a reconhecer que estaria completamente enganado ao supor que os outros, onde não via esses mesmos sinais de falsidade, o não estavam, visto que poderiam está-lo tal como aquele.

¹⁰⁹ A expressão francesa usada foi “écu” que, à letra, se pode traduzir por “escudos”. Poder-se-ia ter optado pela tradução “reais” que seria a moeda portuguesa equivalente na época, mas como a palavra “escudo” ainda está gravada na memória da maior parte dos portugueses e transmite facilmente o sentido do texto, optou-se por esta palavra. Mais abaixo os autores usam a expressão “sol” que correspondia, na época, a doze avos do “écu” [cf. Furetière, *Dictionnaire Universel*, op. cit., entrada “sol”]. Seguindo o mesmo tipo de raciocínio, optou-se por traduzir “sol” por “centavo” em vez de “soldo”.

¹¹⁰ A expressão no original francês é «*n'auroit pas eu cent écus vaillants*». No francês do século XVII, a palavra “*vaillant*”, como nos informa Furetière, no seu *Dictionnaire Universel*, op. cit., significava «as posses de uma pessoa, tudo o que ela possui. Essa filha casou com um rapaz que não tem um só tostão [*vaillant*]. Esse procurador tem uma fortuna [*vaillant*] de cem mil escudos».

Podemos aplicar tudo isto a matérias que geram frequentemente disputas entre os doutos. Pergunta-se se um livro é realmente de um determinado autor a quem sempre foi atribuída a autoria ou se os actos de um concílio são verdadeiros ou fictícios.

É certo que, à partida, se julga que o autor é esse a quem há tanto tempo se atribui a autoria de uma obra; e que os actos de um concílio que são lidos todos os dias são verdadeiros; e que seriam precisos motivos muito significativos para nos fazer crer o contrário, não obstante aquele juízo prévio.

Eis porque um homem muito inteligente do nosso tempo, ao querer mostrar que a carta de São Cipriano ao papa Estêvão, a propósito de Marciano, bispo de Arles, não foi escrita por esse santo mártir, não conseguiu convencer os sábios¹¹¹, já que as suas conjecturas não lhes pareceram suficientemente fortes para retirar a São Cipriano uma peça que sempre carregou o seu nome e que tem uma perfeita semelhança de estilo com as suas outras obras.

Foi também em vão que Blondel e Saumaise, não podendo responder ao argumento que se extrai das cartas de Santo Inácio para defender a superioridade do bispo acima

¹¹¹ Cipriano de Cartago (ca. 200-258), importante bispo norte-africano, terá escrito, na sequência de uma crise instalada entre os primeiros cristãos, após a perseguição feita pelo imperador romano Trajano Décio (201-251), uma carta ao papa Estêvão I (papa entre 254 e 257), contra a atitude do bispo Marciano de Arles que se comprometera com o cisma de Novaciano (um antipapa do século III), afastando-se da verdade da igreja católica e do restante corpo episcopal. Ora, Jean de Launoy (1603-1678), conhecido como o «*dénicheur de saints* [caçador de santos]», devido à sua atitude crítica contra as lendas hagiográficas, teria alegado várias razões para mostrar que tal carta seria conjectural, mas elas não teriam convencido pelo facto de a carta se harmonizar muito naturalmente com o estilo, os pensamentos, as expressões, o zelo e o vigor de São Cipriano. Cf., para outros desenvolvimentos e informações, Descotes 2011, p. 611.

dos padres desde os começos da Igreja, quiseram alegar que todas essas cartas eram fictícias, na medida em que elas foram impressas por Isaac Vossius e Usserius a partir do antigo manuscrito grego da biblioteca de Florença¹¹². Eles foram contestados pelos do seu partido pelo facto de, tendo confessado que possuímos as mesmas cartas citadas por Eusébio, por São Jerónimo, por Teodoreto e mesmo por Orígenes, não há qualquer probabilidade que as verdadeiras cartas de Santo Inácio, tendo sido recolhidas por São Policarpo, tenham desaparecido e que se tenha conjecturado a existência de outras no tempo que decorreu entre São Policarpo e Orígenes, ou Eusébio¹¹³. Além de que essas cartas de Santo Inácio, que agora possuímos, têm um certo carácter de santidade e de simplicidade, tão próprio desses tempos

¹¹² Trata-se de Santo Inácio de Antioquia (ca. 35-107 ou 113), terceiro bispo de Antioquia, que escreveu várias epístolas, insistindo, de facto, muitas delas na importância dos bispos – acima dos presbíteros – nas comunidades dos primeiros cristãos, porém a autenticidade de algumas dessas cartas foi posta em questão, provocando acesa polémica no século XVII, entre protestantes e católicos. O texto de tais cartas ou epístolas foi estabelecido (separadamente) pelo teólogo anglicano irlandês James Ussher ou Usserius (1581-1656) e pelo erudito calvinista holandês Gerrit Jansz. Vossius (1577-1649), bibliotecário de Cristina da Suécia, mas a sua autenticidade foi contestada por David Blondel (1590-1655), que foi um historiador e ministro protestante francês e que sucedeu a Vossius em Amsterdão, e por Claude Saumaise (1588-1653), que foi uma humanista também protestante e que sucedera a Scaliger na Universidade de Leyden. Cf. Clair & Girbal 1965, p. 415 e Descotes 2011, p. 612.

¹¹³ São Policarpo (69-155), bispo de Esmirna, teria recebido as cartas de Santo Inácio de Antioquia aquando da sua viagem a Roma, tendo-as recolhido e comunicado aos Filipenses. A contestação e polémica dos do “mesmo partido” poderá encontrar-se em Jean Dailé (1594-1670) na sua *De scriptis quae sub Dionysii Areopagitae et Ignati Antiocheni nominibus circumferuntur* (Genebra, 1666), à qual terão respondido as *Vindiciae ignatanae* do bispo de Cambridge, John Pearson (1613-1686), em 1672. Os teólogos referidos são Eusébio de Cesareia (já referido anteriormente), São Jerónimo (347-420), Teodoreto de Cirro (393-466) e Orígenes de Alexandria (185-253).

apostólicos, de tal modo que elas se defendem por si mesmas contra essas vãs acusações de especulação e falsidade.

Finalmente, todas as dificuldades que o Sr. Cardeal Du Perron apresentou contra a carta do Concílio de África ao papa São Celestino, respeitante aos recursos feitos à Santa Sé, não impediram que se tenha acreditado desde então, como aliás já anteriormente se fazia, que ela tinha sido realmente escrita pelo Concílio¹¹⁴.

Há, contudo, outras ocasiões em que as razões particulares acabam por levar a melhor contra esse argumento geral da longa posse.

Assim, embora a carta de São Clemente a São Tiago, bispo de Jerusalém, tenha sido traduzida por Rufino, já há mil e trezentos anos, e ela tenha sido alegadamente atribuída a São Clemente por um Concílio de França, há mais de mil e duzentos anos, é, no entanto, difícil não admitir que ela seja conjectural, visto que tendo São Tiago, bispo de Jerusalém, sido mártir antes de São Pedro, é impossível

¹¹⁴ Trata-se de uma carta sinodal dos bispos africanos enviada ao papa Celestino I (entre 422 e 432) a propósito de um procedimento de recurso, junto do pontífice, em favor do padre Apiarius de Sica, que fora excomungado por diversos crimes, no início do século V, pelos bispos africanos reunidos nos concílios de Cartago (419 e 425). A carta protestava contra o intervencionismo de Roma neste processo e reivindicava a sua competência própria como instância de apelação. O interesse do cardeal Du Perron nesta carta do século V só se entende à luz das querelas religiosas entre ultramontanistas, que buscavam e defendiam o poder da Santa Sé, e galicanistas, que procuravam autonomizar-se da influência de Roma. Sendo Du Perron um ultramontanista, era para ele importante lançar dúvidas sobre a autenticidade de uma carta cara aos galicanistas. Para mais detalhes sobre aquele episódio africano da história eclesial, ver Fleury, *Histoire ecclésiastique*, Nîmes, 1778, tomo IV, pp. 233-235, *apud* Clair & Girbal 1965, p. 415, e P. Levillain (Dir.), *Dictionnaire historique de la papauté*, p. 128-129, *apud* Descotes 2011, p. 613.

que São Clemente lhe tenha escrito depois da morte de São Pedro como supõe essa carta¹¹⁵.

Do mesmo modo, embora os comentários acerca de São Paulo atribuídos a Santo Ambrósio tenham sido citados sob o seu nome por grande número de autores e a obra incompleta de São Mateus sob o nome de São Crisóstomo, toda a gente está, no entanto, hoje de acordo que eles não são desses santos, mas de outros autores antigos envolvidos em muitos erros¹¹⁶.

Finalmente, as actas que conhecemos dos concílios de Sinuessa, durante o papado de Marcelino, de dois ou três [concílios] de Roma, durante o de São Silvestre, e de um outro de Roma, sob Sisto III¹¹⁷, seriam suficientes para nos

¹¹⁵ Trata-se, agora, da carta, atribuída por Rufino de Aquileia (século IV) – teólogo e tradutor de inúmeros textos dos padres da igreja do grego para latim – a São Clemente de Roma (papa Clemente I de 88 a 97), alegadamente endereçada a São Tiago (Tiago, o Justo, século I) e aos habitantes de Jerusalém, mas posteriormente incluída entre as cartas clementinas apócrifas. O Concílio de França referido é o de Vaison-la-Romaine (442) que, segundo as *Mémoires pour servir à l'histoire ecclésiastique des six premiers siècles* (Paris, 1711, tomo XV, p. 69) de Le Nain de Tillemont, teria citado a tal carta clementina «avec beaucoup de respect».

¹¹⁶ Cf. Godefroy Hermant, *Vie de saint Ambroise*, Paris: Du Puis, 1678, pp. 29-30 dos *Éclaircissements*, a propósito dos *Commentaria in tredecim epistolas B. Pauli*, atribuídos a santo Ambrósio, mas também o *Opus imperfectum in Matthaeum* (atribuído a São Crisóstomo), na *Patrologia Grega* (Migne), tomo LVI, c. 615-946 *apud* Descotes 2011, pp. 613-614.

¹¹⁷ As actas do Concílio de Sinuessa teriam sido forjadas no início do século VI pelos adversários do papa Simaco (entre 498 e 514), aquando da sua controvérsia com o antipapa Lourenço (entre 498 e 506), para sustentar as acusações de idolatria – cometida sob o império de Diocleciano – contra o papa Marcelino (fim do século III), que teria oferecido incenso aos ídolos pagãos. Nesse alegado sínodo, Marcelino teria de justificar-se perante os bispos, mas não teria podido ser julgado por ninguém de acordo com o princípio *prima sedes a nemine judicatur* [a primeira Sé por ninguém pode ser julgada], cabendo, portanto, ao próprio Marcelino a sua auto-condenação. Sobre os sínodos fictícios de Roma, Descotes 2011, p. 614,

convencerem da verdade desses concílios, se eles apenas contivessem coisas razoáveis e que tivessem a ver com o tempo que se atribui normalmente a tais concílios, mas eles contém tantas incongruências que não se harmonizam com essa época, que é muito provável que eles sejam falsos ou conjecturais.

Eis, assim, algumas notas que podem servir neste tipo de juízos. Mas não se deve concluir que elas sejam de grande utilidade ou que nos impeçam sempre de cometer algum erro. Tudo o que elas conseguem, quando muito, é evitar as faltas mais grosseiras e habituar o espírito a não se deixar levar por lugares-comuns, os quais, contendo em geral alguma verdade, não deixam de se revelar falsos em muitas ocasiões particulares, sendo uma das maiores fontes dos erros dos homens.

reenvia para o artigo sobre Silvestre I do *Dictionnaire de Théologie Catholique*, col. 2071-2072, e sobre Sisto III, papa entre 432 e 440, o mesmo dicionário, col. 2196-2197.

CAPÍTULO XVI

Do juízo que devemos fazer sobre os accidentes futuros.

Estas regras que habitualmente servem para julgar os factos passados podem facilmente aplicar-se aos factos por vir. Pois, do mesmo modo que devemos acreditar com probabilidade que um facto ocorreu, quando as circunstâncias certas, já bem conhecidas, estão normalmente associadas a esse facto, devemos também acreditar com probabilidade que algo ocorrerá, quando as circunstâncias presentes são de tal modo que elas são, por via de regra, seguidas de um tal efeito. É por isso que os médicos podem fazer juízos acerca da boa ou má evolução das doenças; e os capitães acerca dos acontecimentos futuros de uma guerra; e que, no mundo de todos os dias, podemos tomar decisões sobre a maior parte dos assuntos contingentes.

Mas no que diz respeito aos accidentes em que tomamos parte e que podemos ou procurar ou impedir de alguma maneira pelos nossos esforços, expondo-nos a eles ou evitando-os, acontece a muita gente cair numa ilusão que é tanto mais enganadora quanto mais ela parece racional. Trata-se do facto de considerarem apenas a grandeza e a importância da vantagem que desejam ou do inconveniente que receiam, sem considerar, de maneira alguma, a probabilidade que existe dessa vantagem ou desse inconveniente ocorrer ou não.

Assim, quando ficam apreensivos perante um grande mal, como a perda da sua vida ou de todos os seus bens, eles acreditam que é mais prudente não descurar qualquer precaução de modo a dele se protegerem. Mas se se trata de um grande bem, como o ganho de cem mil escudos, eles crêem que é sensato procurar obtê-lo, se o risco for pequeno, mesmo que seja também pequena a hipótese que têm de o conseguir.

Foi por meio de um raciocínio deste tipo que uma princesa, tendo ouvido dizer que umas pessoas tinham sido esmagadas pela queda de um tecto, nunca mais quis, depois disso, entrar numa casa, sem ter previamente enviado alguém para a inspeccionar. E estava tão convencida de ter razão que lhe parecia que todos aqueles que agiam de outro modo eram imprudentes¹¹⁸.

É igualmente este género de motivos que determina várias pessoas a terem cautelas incômodas e excessivas no intuito de preservar a sua saúde. É isso também que torna outras extremamente desconfiadas perante as mais pequenas coisas, pois, tendo sido enganadas uma vez, pensam que voltarão a sê-lo em todos os restantes negócios. É isso ainda que leva tantas pessoas às lotarias: “Não é uma coisa tão vantajosa”, dizem eles, “ganhar vinte mil escudos por

¹¹⁸ Trata-se de uma anedota relativa, não a uma princesa, mas a uma marquesa, a Madame de Sablé (1599-1678), cujo receio excessivo da doença e da morte era sobejamente conhecido na época. A história fora também invocada por Arnauld nos seus escritos contra Pascal e Domat, a propósito da assinatura do formulário. Diga-se ainda que, depois do seu período mundano e da época *précieuse* do seu famoso salão literário da Place Royale, em Paris, Madame de Sablé acabaria por se recolher em Port-Royal-des-Champs, a partir de 1655, e, nos últimos anos de vida, ficaria mesmo no convento de Port-Royal em Paris. Sobre a Madame de Sablé e a sua relação com Port-Royal, veja-se Antony McKenna & Jean Lesaulnier, *Dictionnaire de Port-Royal*, «Dictionnaires et références», Paris: Honoré Champion, 2004, pp. 697 e ss.

apenas um escudo?” Cada um acredita ser o feliz contemplado a quem calhará o grande prêmio e ninguém faz o cálculo que, se por exemplo o prêmio é de vinte mil escudos, será talvez trinta mil vezes mais provável que cada particular o venha a perder do que a ganhar.

O erro destes raciocínios é que, para fazer um juízo sobre o que deve ser feito de modo a obter um bem ou a evitar um mal, não basta considerar o bem e o mal em si mesmos, mas também a probabilidade de ele acontecer ou não; e considerar geometricamente a proporção que todas essas coisas têm entre si. O que pode ser esclarecido pelo exemplo seguinte:

Há jogos em que, apostando cada uma de dez pessoas um escudo, apenas uma ganha o total, perdendo todas as demais. Assim, cada uma arrisca-se a perder apenas um escudo, mas pode ganhar nove. Considerando apenas um ganho e a perda em si mesmos, parece que todas têm aí vantagem. Mas é necessário considerar, para além disso, que, se cada uma pode ganhar nove escudos e se arrisca apenas a perder um escudo, também é verdade que é nove vezes mais provável que cada uma perca o seu escudo e não ganhe os restantes nove. Portanto, cada pessoa tem nove escudos para ganhar, um escudo para perder, nove graus de probabilidade de perder este escudo e apenas um de ganhar os nove escudos. O que coloca as coisas em perfeita igualdade.

Todos os jogos deste tipo são, tanto quanto podem sê-lo os jogos, equitativos e todos os que saíam fora deste estado de coisas são manifestamente injustos. E é por aqui que podemos mostrar que há uma evidente injustiça nesse tipo de jogos, a que chamamos lotarias, na medida em

que, ficando, normalmente, o operador da lotaria¹¹⁹ com uma décima parte do total para o seu précipuo¹²⁰, o conjunto dos jogadores é iludido da mesma maneira, como se cada homem jogasse um jogo equitativo, ou seja, em que houvesse tanta probabilidade de ganhar como de perder, dez pistolas¹²¹ contra nove. Ora, se isto é desvantajoso para todo o conjunto de jogadores também o é para cada um dos que constituem o conjunto, visto que decorre dali que a probabilidade da perda ultrapassa a probabilidade do ganho em muito mais do que a vantagem que se espera obter ultrapassa a desvantagem à qual se fica exposto, que é a de perder aquilo que se aposta¹²².

¹¹⁹ No original da 5.^a edição a expressão francesa usada é “*maître de loterie*”, que corrigiu a expressão inicial, usada na 1.^a edição de “*Lotier*”. A razão para esta correcção prende-se certamente com o facto de tal palavra não apresentar nenhum registo com esse significado nos dicionários da época, aparecendo apenas já na edição de 1727 do *Dictionnaire Universel* de Furetière com o sentido botânico de «trevo selvagem amarelo». A figura mais aproximada parece ser, na língua portuguesa, o “operador da lotaria”.

¹²⁰ No original francês, “*préciput*”, que o *Dictionnaire Universel* refere, numa das suas entradas, como «*Termo de jurisprudência. É uma vantagem que pertence a alguém relativamente a algo a partilhar, seja uma porção que se arrecada ou que se mete de lado, em seu favor, antes de partilhar o restante*». Explica-se ainda que se fala de *précipuo* como uma vantagem na partilha de uma herança do herdeiro mais velho, sentido que também existe no regime jurídico português, onde designa igualmente a vantagem dada a um dos herdeiros.

¹²¹ Pistolas eram moedas de ouro, originalmente espanholas (os dobrões), mas de circulação corrente também noutros países.

¹²² Dominique Descotes questiona a inspiração, frequentemente invocada, deste excerto pelo opúsculo de Blaise Pascal, *Usage du triangle arithmétique pour déterminer les partis qu'on doit faire entre deux joueurs qui jouent en plusieurs parties*, que foi publicado apenas em 1665, mas que Pascal teria mandado imprimir logo em 1654. O problema com a inspiração não tem a ver com a sua possibilidade histórica mas com os erros e imprecisões do raciocínio de Arnauld, que o editor analisa longamente. Cf. Descotes 2011, pp. 618-619.

Há, por vezes, tão pouca probabilidade no sucesso de uma coisa que, qualquer que seja a vantagem a obter e quão pequena seja a perda a que nos arriscamos, será sempre mais útil não correr tal risco. Assim, seria um disparate jogar vinte centavos contra dez milhões de libras, ou contra um reino, na condição que só poderíamos ganhá-lo no caso de uma criança, dispondo ao acaso as letras de uma prensa tipográfica, conseguir compor de uma só vez os vinte primeiros versos da *Eneida* de Virgílio. Assim, sem que nos demos conta, não há momento na vida em que arriscamos mais do que arriscaria um príncipe a perder o seu reino se o apostasse nestas condições¹²³.

Estas reflexões parecem menores e são-no, efectivamente, se nos ficarmos por aqui, já que podemos pô-las ao serviço de coisas mais importantes. E a principal utilidade que delas podemos retirar é a de nos tornarem mais sensatos nas nossas expectativas e nos nossos receios. Há, por exemplo, muitas pessoas que têm um medo excessivo quando ouvem trovejar. Se o trovão lhes fizer pensar em Deus e na morte, na boa hora, então nunca será demais pensar nisso. Mas, se é apenas o perigo de morrer por causa da trovoada a causa dessa extrema apreensão, é fácil fazer-lhes ver que ela não é sensata. Pois, entre dois milhões de pessoas, será já um caso muito raro se uma delas morrer dessa maneira. E pode até dizer-se que não há morte violenta menos comum. Então, já que o receio de um mal deve ser proporcionado não só à grandeza do mal mas também à probabilidade do acontecimento, e como não há um género

¹²³ O exemplo havia já sido invocado pelo próprio Arnauld na sua *Réplique ou réfutation de la réponse à un écrit*, aquando da controvérsia sobre a assinatura do formulário, onde servia para dar a ideia de pouca verosimilhança de uma conjectura.

de morte tão raro quanto o de morrer por causa da trovoadas, não deveria haver também outro que nos provocasse menos receio, visto até que o medo não serve de maneira nenhuma para o evitar.

É por este motivo que, não somente devemos desenganar essas pessoas que têm precauções extraordinárias e inoportunas para preservar a sua vida e a sua saúde, mostrando-lhes que essas precauções são um inconveniente bem maior do que pode ser o perigo tão remoto do temido acidente, como é necessário também desiludir inúmeras pessoas que raciocinam tão-só desta maneira nos seus projectos – há perigo neste negócio, portanto ele é mau; há uma vantagem neste outro, então ele é bom – na medida em que, não é nem pelo perigo nem pelas vantagens, mas antes pela proporção que existe entre ambos que é necessário julgar.

Pertence à natureza das coisas finitas poderem, por muito grandes que sejam, ser ultrapassadas pelas mais pequenas, se as multiplicarmos as vezes suficientes ou se as pequenas coisas ultrapassarem as grandes, mais na verosimilhança da sua ocorrência do que na da sua grandeza¹²⁴.

¹²⁴ C. Clavius, nos seus *Opera mathematica*, I, diz «*Postuletur, quamlibet magnitudinem toties posse multiplicari, donec quamlibet magnitudinem ejusdem generis excedat* [Postule-se que possamos multiplicar uma qualquer grandeza tantas vezes quantas se queira, de modo que ela exceda qualquer grandeza proposta do mesmo género]». A menção de tal princípio – por vezes conhecido como axioma de Arquimedes quando aplicado a grandezas geométricas, mas também referido por Euclides nos seus *Elementos*, V, def. 5 – terá, segundo Descotes 2011, pp. 620-621, a marca de Pascal que se lhe referiu no seu *De l'esprit géométrique*. Cf. Pascal, *Œuvres Complètes, op. cit.*, Tomo II, pp. 167-8.

Refira-se, ainda, a este propósito, como bem lembrou o Professor Adelino Cardoso, que também o nosso médico, filósofo, mas também matemático português, Francisco Sanches, polemizou com Clávio, numa carta que lhe foi dirigida mas apenas descoberta no século xx (1940), entretanto

Assim, o mais pequeno grão pode ultrapassar o maior que possamos conceber, se o pequeno for reiterado muitas vezes, ou se esse grande bem for tão difícil de obter que ultrapasse menos, em grandeza, o pequeno do que o pequeno o ultrapasse em facilidade de obtenção. E o mesmo se diga a propósito dos males que receamos, ou seja, que o mais pequeno mal pode ser mais considerável do que o maior mal que não seja infinito, se o ultrapassar nessa proporção.

Só as coisas infinitas, como a eternidade e a salvação, não podem ser igualadas por qualquer vantagem temporal. E, por isso, não devemos nunca colocá-las numa balança a par das coisas do mundo, quaisquer que elas sejam. É por isso que o mais pequeno grau de possibilidade de salvação vale mais do que todos os bens do mundo ao mesmo tempo. E o menor perigo de perdição é mais importante do que todos os males temporais considerados unicamente como males.

O que basta a todas as pessoas sensatas para as levar a inferir a seguinte conclusão, pela qual nós terminaremos esta *Lógica*: que a maior de todas as imprudências é aplicar o seu tempo e a sua vida noutra coisa que não sirva para alcançar uma que nunca mais acabará, visto que todos os bens e todos os males desta vida não são nada em comparação com os da outra e que o perigo de cair nesses males é muito grande, tal como o é a dificuldade de adquirir esses bens¹²⁵.

publicada em Francisco Sanches, *Obra Filosófica*, tradução de Giacinto Manuppella, Basílio de Vasconcelos, Miguel Pinto de Meneses e prefácio de Pedro Calafate, Coleção «Pensamento Português», Lisboa: Imprensa nacional – Casa da Moeda, 1999, pp. 261-274.

¹²⁵ É inevitável não pensar a este propósito nas *Pensées* e na famosa aposta de Pascal que influenciou, sem dúvida, esta conclusão da *Lógica*. Cf. Pascal, *Œuvres Complètes*, op. cit., Tomo II, o fragmento 397 (ed. Le Guern), p. 678: «... mas há aqui precisamente uma vida infinita com felicidade infi-

Os que retirem esta conclusão e que a sigam na conduta da sua vida são prudentes e sensatos, mesmo que sejam pouco exactos em todos os raciocínios que fizerem sobre as matérias de ciência. E aqueles que não a retirarem, ainda que sejam exactos em tudo o mais, são tratados pelas *Escrituras* como loucos e insensatos e fazem um mau uso da lógica, da razão e da vida.

nita para ganhar, uma hipótese de ganho contra um número finito de acasos de perda, e aquilo que jogais é também finito. Assim tudo fica dividido, por todo o lado onde está o infinito e onde não há uma infinitude de hipóteses de perda contra a de ganho. Não há nada a ponderar, é preciso apostar tudo.»

Índice Onomástico

(Nomes citados na *Lógica*)

Adão	Agostinho (Santo)
380, 388, 401	XIV, XV, XVI, XVII, LXVI,
Alexandre da Macedónia	32, 37, 48, 73, 75, 111, 112,
Alexandre VII (Papa)	140, 205, 214, 231, 356, 359,
XVIII, 101, 571	364, 380, 391, 392, 397, 398,
Amadis	445, 446, 462, 464, 485, 490,
570	491, 492, 569, 571, 573, 585,
Ambrósio (Santo)	586, 587, 588, 589
597	Arquimedes
Amintas	554, 604
202	Bacon, Francis
Apolo	272
458, 467	Barónio, César
Apolónio de Tiana	204
458	Belarmino (Cardeal)
Aristóteles	586
290, 292, 307, 308, 309, 310,	Bembo, Pietro
328, 331, 367, 374, 376, 384,	466
387, 388, 390, 404, 405, 406,	Bernardo (São)
407, 408, 409, 410, 414, 415,	364
428, 430, 431, 433, 435, 504,	Biron (Marechal de)
534, 555	450

- Blondel, David
595
- Brutus (Bruto)
194
- Bucéfalo
86
- Buxtorf, Johannes
176
- Caio
169, 580
- Calígula
53, 458
- Campanella, Tommaso
- Catão
167, 361, 451, 519
- Celestino (são)
596
- César, Júlio
176, 183, 200
- Cícero
XLV, LXXI, 19, 74, 116, 131,
151, 152, 169, 224, 361, 363,
378, 379, 384, 385, 390, 396,
401, 404, 429, 432, 433, 434,
465, 466, 518, 570
- Cipriano (São)
594
- Clauberg, Johannes
291
- Clávio, Cristóvão
LI, 527
- Clemente (São)
596, 597
- Clódio
378, 379
- Constantino (Imperador)
577, 578
- Cornélio Galo
228
- Cota
432, 433
- Crassot, Jean
266
- Crescónio
231
- Daniel
XX, 257
- Dário
193
- Demócrito
116
- Descartes, René
LXIV, LXXXII, 16, 49, 72,
392
- Deus
296, 326, 330, 338, 340, 343,
344, 345, 350, 351, 355, 358,
359, 361, 362, 363, 364, 365,
366, 379, 380, 381, 383, 384,
385, 387, 397, 401, 402, 408,
429, 430, 431, 432, 433, 434,
442, 451, 452, 461, 474, 475,
477, 485, 493, 494, 496, 545,

569, 571, 572, 573, 582, 583,
585, 586, 587, 588, 589, 603

Deus, Ludovicus (Louis de
Dieu)
53

Diana
467

Dionísio de Corinto (São)
580

Domiciano
53

Du Perron, Jacques
577, 578, 596

Epicuro
198, 229, 234,

Estêvão (Santo)
585, 587, 588, 594

Euclides
LI, LXX, 96, 140, 143, 262,
264, 497, 520, 521, 523, 524,
527, 528, 529, 531, 551, 552,
553, 554, 556, 557, 558, 559,
560, 604

Euríalo
392

Eusébio de Cesareia
578, 595

Festo
203

Fludd, Robert
LXXI, 33, 116

Galba
263

Galeno
310, 328

Gassendi, Pierre
LXXI, 52, 56, 116, 271, 291,
311, 367, 408, 422, 534

Gervásio (São)
586, 587

Helvicus (Christopher Helvig)
419

Hesíodo
467

Homero
467

Horácio
LXXI, 150, 167, 194, 212, 213,
220, 221, 229, 244, 249, 311

Inácio (Santo)
594, 595, 311

Ireneu (São)
580

Jesus Cristo
77, 78, 79, 99, 157, 158, 159,
160, 166, 168, 192, 221, 241,
242, 244, 246, 247, 259, 260,
320, 321, 413, 429, 430, 431,
571, 573, 577, 587

João Crisóstomo (São)
228

João XII (Papa)

204

José (*Gênesis*)

256

Lucano

224, 225

Lucas (São)

168, 170, 219, 246, 259

Lucrécio

200

Luís IX (São)

512

Luís XIV

XIII, XVII, XXVII, 87, 100, 101, 199, 236, 237, 296, 339, 340, 341, 403, 512

Marcelino (Papa)

203, 597

Marciano (Bispo de Arles)

594

Mateus (São)

220, 221, 227, 230, 597

Matignon (Marechal de)

450

Medeia

221, 374, 375

Melampo

458

Melisso (de Samos)

408

Mercúrio

427, 467

Milão

378, 379, 384, 586, 587

Montaigne, Michel de

CV

Morin, Jean (Padre)

578

Murena

LXXI, 360, 361

Nabucodonosor

257

Nassau, Maurício de (príncipe d'Oranges)

528

Niso (*Eneida*)

392

Noé (*Gênesis*)

77, 79, 244

Orígenes (de Alexandria)

595

Ovídio

214, 374, 375, 403

Paracelso

33

Parménides

408

Pascal, Blaise

XVII, XXI, XXVI, LIV, LV, LVII, LIX, 121, 135, 136, 274, 602

- Paulo (São)
203, 232, 236, 243, 244, 246,
247, 296, 430, 431, 485, 569,
571, 580, 597
- Pedro (São)
296, 580, 596, 597
- Pelletier, Jacques
527, 528, 545
- Petávio (Padre)
577
- Petilianus (Petiliano)
203
- Phaedria (Fedra, *Eunuchus* de
Terêncio)
166
- Pico della Mirandola, Fran-
cisco
467
- Pilatos, Pôncio
168
- Platão
106, 107, 131, 491, 502
- Policarpo (São)
595
- Pompeu
378, 570
- Pomponazzi, Pietro
106
- Protásio (São)
586, 587
- Quintiliano
XLV, LXXI, 374, 375, 377,
388, 390, 391, 396
- Ramus, Petrus
290, 295, 248, 361, 362, 363,
389, 393, 397, 399, 400, 401,
403, 404
- Rufino (de Aquileia)
219, 596, 597
- Saturno
144, 420
- Saumaise, Claude
594, 595
- Scaliger, Júlio César
19, 176, 177, 595
- Séneca
193, 220, 221, 227, 239, 266
- Silvestre (São)
577, 578, 597, 598
- Sisto III (Papa)
597, 598
- Sócrates
86, 107, 131, 224
- Stevin, Simon
LI, LXX, 528, 529, 530, 531,
532
- Suetônio
19, 183, 240
- Tácito
263

Tântalo

506, 507

Terêncio

LXXI, 166, 228, 397

Tertuliano

580

Tiago (São)

596, 597

Tiago (Bispo de Jerusalém)

596

Tirésias

458

Usserius (Ussher)

595

Van Helmont (Jan Baptist)

33, 34

Vaugelas (Claude Favre de)

463

Vénus

362, 363

Virgílio

XLVI, LXXI, 149, 194, 195,
218, 219, 226, 232, 236, 362,
363, 392, 393, 397, 418, 422,
459, 460, 466, 467, 570, 603

Vossius, Isaac

595

ÍNDICE

I. <i>O que é a Lógica de Port-Royal?</i>	VII
II. <i>Génese, escopo e estrutura</i>	XII
II.1 – O contexto jansenista de Port-Royal	XIII
II.2 – Génese e evolução: do <i>manuscrito Vallant</i> às várias edições da <i>Lógica</i>	XVIII
II.3 – A estrutura da <i>Lógica</i> (descrição das partes e capítulos)	XXIX
II.3.1 – <i>Conceber</i>	XXXII
II.3.2 – <i>Julgar</i>	XXXIV
II.3.3 – <i>Raciocinar</i>	XXXVIII
II.3.4 – <i>Ordenar</i>	L
III. <i>Quem são os autores e quais as fontes da Lógica?</i>	LV
III.1 – Os autores	LV
III.2 – As fontes	LXII
IV. <i>A influência da Lógica</i>	LXXIV
IV.1 – <i>A Lógica ou a Arte de Pensar</i> no Iluminismo português	LXXXI
V. <i>Algumas indicações sobre a tradução da Lógica</i>	XCI
V.1 – Tabela de correspondências	XCIV
VI. <i>Bibliografia</i>	XCIX
VI.1 – Edições consultadas da <i>Lógica</i> de Port-Royal	XCIX
VI.2 – Outras obras de Arnauld e Nicole	C

VI.3 – Outras fontes (referidas na apresentação e nas notas).....	CI
VI.4 – Referências bibliográficas sobre a <i>Lógica</i> ou os autores de Port-Royal	CVII
VI.5 – Outras referências bibliográficas (apresentação e notas) ..	CX

A LÓGICA

Ou A Arte de Pensar

ADVERTÊNCIA sobre esta nova edição	3
PREFÁCIO	5
PRIMEIRO DISCURSO, <i>Onde se mostra o propósito desta nova Lógica.</i> ..	7
SEGUNDO DISCURSO, <i>Contendo a resposta às principais objecções que foram feitas contra esta Lógica.</i>	23

PRIMEIRA PARTE

Contendo as reflexões sobre as ideias, Ou sobre a primeira acção
do espírito, Que se chama conceber.

CAPÍTULO I. <i>Das ideias segundo a sua natureza e origem.</i>	48
CAPÍTULO II. <i>Das ideias consideradas segundo os seus objectos.</i>	62
CAPÍTULO III. <i>Das dez categorias de Aristóteles.</i>	69
CAPÍTULO IV. <i>Das ideias de coisas e das ideias de sinais.</i>	75
CAPÍTULO V. <i>Das ideias consideradas segundo a sua composição ou simplicidade. Onde se fala da maneira de conhecer por abstracção ou precisão.</i>	81
CAPÍTULO VI. <i>Das ideias consideradas segundo a sua generalidade, particularidade e singularidade.</i>	86

CAPÍTULO VII. <i>Das cinco espécies de ideias universais: Géneros, Espécies, Diferenças, Próprios, Acidentes.</i>	90
CAPÍTULO VIII. <i>Dos termos complexos e da sua universalidade ou particularidade.</i>	99
CAPÍTULO IX. <i>Da clareza e distinção das ideias, da sua obscuridade e confusão.</i>	108
CAPÍTULO X. <i>Alguns exemplos dessas ideias confusas e obscuras, retirados da moral.</i>	119
CAPÍTULO XI. <i>Sobre uma outra causa que gera confusão nos nossos pensamentos e nos nossos discursos, que é o facto de os ligarmos a palavras.</i>	129
CAPÍTULO XII. <i>Do remédio para a confusão que nasce nos nossos pensamentos e nos nossos discursos da confusão das palavras; onde se fala da necessidade e da utilidade de definir os nomes de que nos servimos e da diferença entre a definição das coisas e a definição dos nomes.</i>	134
CAPÍTULO XIII. <i>Observações importantes a propósito da definição dos nomes.</i>	141
CAPÍTULO XIV. <i>De uma outra espécie de definições de nomes, pelas quais se assinala o que eles significam no seu uso corrente.</i>	146
CAPÍTULO XV. <i>Das ideias que o espírito acrescenta àquelas que são precisamente significadas pelas palavras.</i>	155

SEGUNDA PARTE DA LÓGICA

Contendo as reflexões feitas pelos homens
a propósito dos seus juízos

CAPÍTULO I. <i>Das palavras relativamente às proposições.</i>	163
CAPÍTULO II. <i>Do verbo.</i>	173
CAPÍTULO III. <i>O que é uma proposição; e das quatro espécies de proposições.</i>	181

CAPÍTULO IV. <i>Da oposição entre as proposições que têm o mesmo sujeito e o mesmo atributo.</i>	188
CAPÍTULO V. <i>Das proposições simples e compostas. Que há algumas simples que parecem compostas mas que o não são e que podemos chamar complexas. Das que são complexas pelo sujeito ou pelo predicado.</i>	191
CAPÍTULO VI. <i>Da natureza das proposições incidentes, que fazem parte das proposições complexas.</i>	196
CAPÍTULO VII. <i>Da falsidade que podemos encontrar nos termos complexos, e nas proposições incidentes.</i>	201
CAPÍTULO VIII. <i>Das proposições complexas consoante a afirmação ou a negação; e de uma espécie, entre estes tipos de proposições, a que os filósofos chamam modais.</i>	207
CAPÍTULO IX. <i>Dos diferentes tipos de proposições complexas.</i>	211
CAPÍTULO X. <i>Das proposições compostas no que respeita ao sentido.</i>	223
CAPÍTULO XI. <i>Observações para distinguir o sujeito e o atributo em algumas proposições expressas de uma maneira menos comum.</i>	235
CAPÍTULO XII. <i>Sobre os sujeitos confusos que são equivalentes a dois sujeitos.</i>	238
CAPÍTULO XIII. <i>Outras observações para reconhecer se as proposições são universais ou particulares.</i>	243
CAPÍTULO XIV. <i>Das proposições nas quais se dá aos sinais o nome das coisas.</i>	254
CAPÍTULO XV. <i>De dois tipos de proposições que são de grande utilidade nas ciências: A divisão e a definição. E, em primeiro lugar, da divisão.</i>	261
CAPÍTULO XVI. <i>Da definição a que chamamos definição de coisa.</i>	267
CAPÍTULO XVII. <i>Da conversão das proposições: Onde se explica exhaustivamente a natureza da afirmação e da negação, da qual tal conversão depende. E, primeiro, da natureza da afirmação.</i>	274
CAPÍTULO XVIII. <i>Da conversão das proposições afirmativas.</i>	278
CAPÍTULO XIX. <i>Da natureza das proposições negativas.</i>	281
CAPÍTULO XX. <i>Da conversão das proposições negativas.</i>	284

TERCEIRA PARTE DA LÓGICA

Do raciocínio

CAPÍTULO I. <i>Da natureza do raciocínio e das diversas espécies que ele pode assumir.</i>	289
CAPÍTULO II. <i>Divisão dos silogismos em simples e conjuntivos, e dos simples em incomplexos e complexos.</i>	295
CAPÍTULO III. <i>Regras gerais dos silogismos simples incomplexos.</i>	298
CAPÍTULO IV. <i>Das figuras e dos modos dos silogismos em geral. Que não pode aí haver senão quatro figuras.</i>	307
CAPÍTULO V. <i>Regras, modos e fundamentos da primeira figura.</i>	313
CAPÍTULO VI. <i>Regras, modos e fundamentos da segunda figura.</i>	319
CAPÍTULO VII. <i>Regras, modos e fundamentos da terceira figura.</i>	324
CAPÍTULO VIII. <i>Dos modos da quarta figura.</i>	328
CAPÍTULO IX. <i>Dos silogismos complexos, e de como podemos reduzi-los aos silogismos comuns, e julgá-los pelas mesmas regras.</i>	334
CAPÍTULO X. <i>Princípio geral, pelo qual, sem nenhuma redução às figuras e aos modos, podemos julgar da bondade ou do defeito de todo o silogismo.</i>	347
CAPÍTULO XI. <i>Aplicação desse princípio geral a vários silogismos que parecem emaranhados.</i>	352
CAPÍTULO XII. <i>Dos silogismos conjuntivos.</i>	358
CAPÍTULO XIII. <i>Dos silogismos cuja conclusão é condicional.</i>	367
CAPÍTULO XIV. <i>Dos entimemas e das sentenças entimemáticas.</i>	374
CAPÍTULO XV. <i>Dos silogismos compostos com mais de três proposições.</i>	377
CAPÍTULO XVI. <i>Dos dilemas.</i>	382
CAPÍTULO XVII. <i>Dos lugares, ou do método para encontrar argumentos. Como este método é de pouca utilidade.</i>	388

CAPÍTULO XVIII. <i>Divisão dos lugares em lugares de gramática, de lógica e de metafísica.</i>	396
CAPÍTULO XIX. <i>Das diversas maneiras de raciocinar mal, às quais chamamos sofismas.</i>	406
CAPÍTULO XX. <i>Dos maus raciocínios que se cometem na vida civil, e nos discursos quotidianos.</i>	438

QUARTA PARTE DA LÓGICA

Do método.

CAPÍTULO I. <i>Da ciência. Que ela existe. Que as coisas que concebemos pelo espírito são mais certas do que as que conhecemos pelos sentidos. Que há coisas que o espírito humano é incapaz de conhecer. Utilidade que podemos retirar dessa ignorância necessária.</i>	488
CAPÍTULO II. <i>Dos dois tipos de método, análise e síntese. Exemplo da análise.</i>	502
CAPÍTULO III. <i>Do método de composição e, em particular, daquele que é seguido pelos géometras.</i>	515
CAPÍTULO IV. <i>Explicação mais particular destas regras; e, em primeiro lugar, das que dizem respeito às definições.</i>	518
CAPÍTULO V. <i>Que os géometras parecem não ter compreendido sempre bem a diferença que há entre a definição das palavras e a definição das coisas.</i>	527
CAPÍTULO VI. <i>Das regras que dizem respeito aos axiomas, ou seja, às proposições claras e evidentes por si mesmas.</i>	533
CAPÍTULO VII. <i>Alguns axiomas importantes e que podem servir como princípios para grandes verdades.</i>	542
CAPÍTULO VIII. <i>Das regras que dizem respeito às demonstrações.</i>	547
CAPÍTULO IX. <i>De alguns defeitos que normalmente se encontram no método dos géometras.</i>	551
CAPÍTULO X. <i>Resposta ao que dizem os géometras sobre esta matéria.</i>	561

CAPÍTULO XI. <i>O método das ciências reduzido a oito regras principais.</i>	564
CAPÍTULO XII. <i>Daquilo que conhecemos pela fé, seja humana, seja divina. .</i>	568
CAPÍTULO XIII. <i>Algumas regras para bem conduzir a razão quanto à credibilidade dos acontecimentos que dependem da fé humana.</i>	574
CAPÍTULO XIV. <i>Aplicação da regra precedente à credibilidade dos milagres.</i>	582
CAPÍTULO XV. <i>Outras notas sobre a mesma matéria da credibilidade dos acontecimentos.</i>	591
CAPÍTULO XVI. <i>Do juízo que devemos fazer sobre os accidentes futuros.</i>	599
Índice onomástico	607
ÍNDICE GERAL	613

Esta 1ª edição da tradução portuguesa da obra
A Lógica ou a Arte de Pensar, de Antoine Arnauld & Pierre Nicole,
foi impressa em offset e encadernada
nas oficinas das Artes Gráficas da APPACDM de Braga
para a Fundação Calouste Gulbenkian.

A tiragem é de 250 exemplares encadernados
Mês de Dezembro de 2016
Depósito Legal n.º 417607/16
ISBN: 978-972-31-1590-1

TEXTOS CLÁSSICOS

Próxima publicação:

Vida escrita por si mesmo

Giambattista Vico

CULTURA PORTUGUESA

Próxima publicação:

Ensaio e Artigos (1951-2007)

Agustina Bessa-Luís

MANUAIS UNIVERSITÁRIOS

Próxima publicação:

Desenho Técnico, 16.ª Edição

Luis Veiga da Cunha

EDIÇÕES DA FUNDAÇÃO CALOUSTE GULBENKIAN

TEXTOS CLÁSSICOS – As raízes da cultura estão naquelas obras chamadas clássicas, obras cuja mensagem não se esgotou e permanecem fontes vivas do progresso humano. Por isso a Fundação, ao esquematizar o seu Plano de Edições, julgou que seria indispensável colocar ao alcance do público lusófono livros que marcassem momentos decisivos na história de vários sectores da civilização. Da ciência pura à tecnologia, da quantidade abstracta ao humanismo concreto, procurar-se-á que os depoimentos mais representativos figurem nesta nova série editorial. Para dificultar ao mínimo o acesso ao leitor, todas as obras serão vertidas em português e apresentadas com a dignidade e segurança que naturalmente lhe são devidas. Integrando na sua língua pátria estes grandes nomes estrangeiros, supomos contribuir para uma mais perfeita consciência da própria cultura nacional, cujos clássicos terão também o lugar que lhes compete no Plano Editorial da Fundação Calouste Gulbenkian.

ANTOINE ARNAULD (1612-1694) – Teólogo jansenista, gramático e lógico, serviu uma certa filosofia de inspiração cartesiana e foi interlocutor do próprio Descartes, de Pascal, de Leibniz e, entre outros, de Malebranche, ficando conhecido no seu século como o “Grand Arnauld”, devido à sua vasta influência e autoridade intelectual. Os seus dotes de polemista, mas sobretudo o seu destaque como figura de proa do círculo de Port-Royal, valeram-lhe, contudo, inimizades e perseguições. Mais tarde, haveria de ser celebrado como autor da *Grammaire générale et raisonnée* (escrita com Claude Lancelot) e da, aqui traduzida, *Logique ou l'Art de Penser* (com Pierre Nicole), obras que teriam uma enorme influência no ensino dos séculos XVIII e XIX e que voltariam a ser reabilitadas no século XX por autores como Noam Chomsky e Michel Foucault.

PIERRE NICOLE (1625-1695) – Teólogo jansenista, escritor e moralista de vasta cultura e espírito fino. Foi preceptor nas “Petites écoles de Port-Royal”, onde terá ensinado o grego clássico ao futuro tragediógrafo Racine. Colaborou com Pascal na elaboração das suas famosas Provinciales, das quais fez uma edição latina, sob o pseudónimo de William Wendrock (1658). Ficaria, no entanto, conhecido sobretudo como o co-autor desta «Lógica» de Port-Royal e como o autor dos seus influentes *Essais de morale* (1671-1678), entre outras obras de controvérsia religiosa.

NUNO DA FONSECA – Actualmente, investigador de Pós-Doutoramento do Instituto de Filosofia da Nova (Ifilnova) e do Centro de Estudos de Sociologia e Estética Musical (CESEM) da Faculdade de Ciências Sociais e Humanas da Universidade Nova de Lisboa, onde concluiu o Doutoramento em Filosofia do Conhecimento e Epistemologia (2012) e onde leccionou “Retórica e Argumentação”, na licenciatura de Ciências da Comunicação, e “Arte e Experiência”, no mestrado de Filosofia, especialidade de Estética. Anteriormente concluiu as licenciaturas em Direito (1998) e em Filosofia (2004), respectivamente, nas Faculdades de Direito e de Letras da Universidade de Coimbra. Bolseiro da Fundação para a Ciência e a Tecnologia (FCT), ganhou ainda o Prémio Curricular Feijó 2003 e o Prémio de Latim Medieval 2005/2006.

ISBN: 978-972-31-1590-1

