

Revista Filosófica de Coimbra

vol.19 | n.º38 | 2010

Mário Santiago de Carvalho
Fernanda Bernardo
Mário Jorge de Carvalho
Michael Marder
Marco Lamanna
João Carlos Brum Torres
Gonçalo Marcelo
Marisa das Neves Henriques

VIEIRA DE ALMEIDA E A ‘TRANCHÉE’ DE AGOSTINHO. SOBRE A HISTÓRIA DA FILOSOFIA

MÁRIO SANTIAGO DE CARVALHO*

“Não sabes que até agora nada sei certo...”
(Agostinho, *C.Acad.* II ix 23)

“...si la philosophie s’invente, l’histoire de la philosophie s’apprend.”
Gilson (1983: 205)

“Como exigir do passado o que seria absurdo tentar fazer em proveito do futuro?”
Almeida (1926a: 333)

Resumo: Em 1945 o filósofo Vieira de Almeida traduz e comenta o diálogo de Agostinho, *Contra Academicos*. Procurar-se-á interpretar a introdução a esse diálogo à luz da evolução filosófica de Almeida, levantando os méritos e deméritos de tal labor interpretativo. A ocasião obrigar-nos-á a reflectir sobre o horizonte e a prática da História da Filosofia. O estudo do caso em Almeida mostrar-nos-á a relevância de se substituir a sua problematologia pelo “complexo de questões/respostas”.

Palavras-chave: Vieira de Almeida, Agostinho, História da Filosofia

Abstract: In 1945 the Portuguese philosopher Vieira de Almeida (1888-1962) published his translation and a brief commentary on Augustine’s *Contra Academicos*. If it would be impossible to correctly assess Almeida’s work on Augustine without taking into consideration the evolution and thought of this

* Departamento de Filosofia, Comunicação e Informação (Faculdade de Letras da Universidade de Coimbra).

Portuguese philosopher, and mainly his ‘problematology’ as a method of working within the History of Philosophy; a new examination of his contribution on Augustine, would lean us more to an epistemology of the “questions/answers complex” rather than to Almeida’s stress on problems.

Keywords: Vieira de Almeida, Augustine, History of Philosophy

1. Introdução

Em 1945, na plena maturidade filosófica dos finais do quinto decénio da sua vida, o professor da Faculdade de Letras da Universidade de Lisboa, o filósofo Vieira de Almeida (1888-1962), publica uma tradução prefaciada do valioso diálogo *Contra Academicos* de Santo Agostinho (354-430)¹. À partida poderia tratar-se de uma incursão inesperada em tão preclara personalidade académica albicastrense, à qual se reconhece o mérito da produção de notável obra “no plano da reflexão epistemológica” (FERNANDES 1986: CXX-CXXI) e “a honra de ter introduzido a lógica simbólica no discurso filosófico português do século XX” (CURADO 2000: 335)². Todavia, em esclarecido e esclarecedor contraste com os actuais ou com os mais modernos cultores das paragens filosóficas analíticas, a vasta cultura e a formação humanista de Vieira de Almeida não o tornavam nem filosoficamente paroquial nem sequer insensível a um domínio e a autores da filosofia (como seria o caso do Bispo Hiponense), que dir-se-iam aparentemente estranhos àqueles campos de interesse filosófico. Sendo certo, como veremos adiante, que não faltou à introdução àquela tradução

¹ Citaremos o *Contra Academicos* a partir de Almeida (1945). Para situar e enquadrar a obra e o autor português, vd. Caeiro (1988) e Bernardo (2008); sobre o autor africano, vd. Mathews (2008); sobre o diálogo que será objecto de estudo vd. Catapano (2006).

² A citação acima continua “com base nos pressupostos filosóficos do positivismo lógico”, mas várias são as vozes – e pela nossa parte tenderíamos a concordar com elas – que criticaram a alegada relação da obra de Almeida com o positivismo lógico, vd., entre outros, Cardia (1988: 70-75), Pecegueiro (1988) e Lourenço (1963). Este último, ao ler e avaliar a obra de Almeida, de 1959, *Os Aspectos da Filosofia da Linguagem*, apenas a equivale ao positivismo lógico, informando-nos embora que o próprio Almeida não se revia naquele movimento filosófico; Lourenço também explica por que razão a sua leitura dessa obra de Vieira é tão crítica: “No fundo o problema está em que o Prof. Vieira de Almeida deixou de seguir a evolução que a filosofia da linguagem fez a partir do fim da Segunda Guerra Mundial” (Lourenço 1963: 32). Para uma informação sobre a presença/entrada desta corrente ou movimento filosófico em Portugal, vd. Fitas et al. (2008), mas o texto filosófico e crítico mais substantivo fora já publicado por Santos (1938).

um cunho e uma especificidade não totalmente alheios à análise – e como poderia sê-lo de outra forma se a *via regia* da filosofia foi, é, e continuará sendo a análise?³ – nela sobressaía o saber interessado de um leitor inteligente e cultíssimo, e o cuidado de uma meditação filosófica empenhada e comprometida. No fim de contas, na sua Faculdade de Letras, V. de Almeida havia sido também professor de matérias tão díspares como a História da Filosofia (Antiga, Medieval, Moderna e Contemporânea); a Filosofia em Portugal; a Moral; a Psicologia Geral; a Teoria do Conhecimento; a Pedagogia e Didáctica; ou a História da Educação (CAEIRO 1988: 7).

1.1. Vieira de Almeida e a “actualidade” da História da Filosofia: os horizontes problematológico e ético

Muito cedo despertou o nosso filósofo para a história, para a reflexão epistemológica sobre a história e para as “questões filosóficas relacionadas com o ‘conhecimento histórico’” (FERNANDES 1986: LXXXVII). Não são todas elas, evidentemente, dimensões afins ou problemáticas unificáveis, mas é neste quadro complexo que se deve perceber que em 1926 ele tenha composto uma *Introdução à Filosofia Medieval*. Ao percorrermos a sua importante e relevante bibliografia (SERRÃO & FERNANDES 1986: CXXIII-CXXXVI), é fácil topar com várias menções mais ou menos explícitas ao âmbito histórico-filosófico habitualmente enquadrado sob a designação disciplinar de “Filosofia Medieval”. Considerando nós, com o autor, tratar-se também de uma fórmula infeliz, a de “filosofia medieval”, Almeida entendê-la-á contudo como “uma filosofia de renascimento clássico” (ALMEIDA 1926a: 320)⁴. Além dessa *Introdução à Filosofia Medieval*,

³ Assim, sem podermos partilhar da segunda parte da bela afirmação de Gil (1984a: 5) segundo a qual “há muitas moradas na casa de Deus mas a análise é o único método em filosofia”, apreciaríamos antes o pensar menos taxativo e mais atilado de Santos (1938: 179-80) sobre o tema, ao vincar a análise como método que prepara o conhecimento, e o respeito ou a sua conformação aos ‘relata’ analisados.

⁴ Sobre o designativo vd. Carvalho (1997). “Dizendo ‘filosofia medieval’, pode considerar-se uma substantiva continuidade filosófica, e em tal caso o termo significa um seccionamento de carácter histórico, operado nessa continuidade; ou entendemos que em função de condições históricas, aliás insuficientes para servir de critério de rigorosa delimitação no tempo (...), os problemas se situam relativamente a um núcleo ordenador e determinado de ideias, mesmo no caso de oposição de doutrinas” – razão pela qual o autor considerará “redundante” o emprego do plural no título da obra de F. Picavet, *Esboço de uma História Geral e Comparada das Filosofias Medievais* (Almeida 1943: 184).

importaria citar, no âmbito dos trabalhos ligados à mesma área disciplinar, uma breve recensão à polémica obra de M. Serras Pereira, *A Tese Escolástica do Composto Humano*⁵; o diálogo crítico com Santo Anselmo (ALMEIDA 1957); *Rumos de Psicologia* (ALMEIDA 1958), um título que aperta Agostinho e Tomás de Aquino entre Sócrates, por um lado, e Descartes, por outro; e, por fim, as variadíssimas mas esparsas referências, mais ou menos circunstanciadas ou maturadas, a autores tão diversos como (citamo-los por ordem alfabética): Alberto Magno, Alcuíno, S. Anselmo, S. Bernardo, S. Boaventura, Dante, Gaunilo, João Duns Escoto, João Gerson, S. Jerónimo, João Escoto Eriúgena, Lactâncio, Llull, Nicolau de Cusa, Ockham, Pedro Hispano, Rogério Bacon, Tertuliano, Tomás de Aquino, etc. Já tivemos o ensejo de evidenciar noutro relevante filósofo português idêntico tipo de cultura histórico-filosófica, mas o caso de Vieira de Almeida, no que à história da filosofia tange, é deveras apreciável, além de ser bastante diferente do da elevada personagem académica a cuja memória nos associámos em devida altura⁶. *Mutatis mutandis*, preferiríamos antes convocar como caso paralelo ao de Vieira de Almeida, no que à dimensão particular da História da Filosofia diz respeito, a figura do eminente filósofo norte-americano Charles S. Peirce.

Seria portanto deveras injusto identificar a obra filosófica de Almeida com a Lógica ou com a Filosofia da Lógica. Além da importância da Epistemologia, da Psicologia ou da Filosofia da Arte, matérias nas quais se observa a pungente e sincera atitude pessoal de “levar todas as proposições às últimas consequências” (BARATA-MOURA 2000: 326)⁷ – faceta que pode ter-se agudizado pela nova ‘fase’ que constituiu na sua vida o alegado conhecimento dos modernos trabalhos de lógica (PECEGUEIRO 1988: 80) –, avulta, como acabámos de ver, a sua produção no domínio da reflexão sobre a História. Será este o ponto a suscitar a nossa motivação, embora se, para o fazermos, convocámos tão-só o diálogo do mestre de Lisboa com o bispo de Hipona é porque, ainda mais do que a História, nos importará aqui e agora a História da Filosofia. Ora, ninguém regateará a Agostinho papel central na História da Filosofia – e já agora, também, na Filosofia⁸. Se voltássemos às primícias académicas do autor (gesto

⁵ Cf. Gomes (1994) 183. A obra de M.S. Pereira foi publicada em Coimbra 1926.

⁶ Cf. Carvalho (2008).

⁷ “Hão-de aprofundar-se todos os pontos, considerar-se todas as dificuldades, levar até onde for possível em todas as ramificações e até às últimas consequências toda doutrina, toda conclusão. O justo meio aristotélico é um dos erros – mais grave do que pode parecer – do grande Estagirita.” (Almeida 1922: 266)

⁸ Forçosamente teríamos de nomear ainda outros títulos seus hoje estimulantes, apesar de irregulares, como *Le sens de l’histoire* (Lisboa 1953); *Lições de História. Lições da*

quase sempre elucidativo), teríamos de reconhecer, com um seu atilado intérprete, que a “questão central que atravessa os ensaios como *História (Significado e Função)* de 1911, *História. Fixação e Função* de 1912, *O Sentimento colectivo da finalidade* de 1913 e 1914, *A Equação da História* de 1915 e *Théorie de l'Histoire* de 1919 e 1920 é a mesma a que voltará dois anos depois em *A Impensabilidade da Negativa* na ideia paradoxal de uma história do retorno dos problemas.” (NABAIS 1988: 110)⁹. Sem deixar de aludir às “misérias e grandezas” de *A Impensabilidade da Negativa* Nabais (1988: 93) entende que a teoria dos problemas na obra “condensa as mais importantes linhas de força da reflexão problematológica no início do nosso século”¹⁰.

Segundo V. de Almeida a filosofia é histórica na sua natureza mais fundamental. Mas logo em 1922 – no segundo capítulo de *A Impensabilidade da Negativa*, precisamente intitulado “Da História das Ideias” –, a história da filosofia comparece como história dos problemas. Numa grata interpretação do filósofo de Lisboa Nuno Nabais apurou a ideia de que “com o conceito de problema-limite Vieira de Almeida contribui de forma original para a elucidação do conflito entre filosofia pura e história da filosofia”. Nesta linha, o ensaio *Introdução à Filosofia Medieval* representaria mesmo uma discussão sistemática da antinomia inerente à questão das condições de possibilidade de uma história dos problemas (NABAIS 1988: 112). Voltaremos aqui, mas um dos méritos desta interpretação esteve em fazer sobressair a originalidade de Almeida nos termos de uma “meditação sobre a natureza do problema filosófico”, castigando, ao mesmo tempo, todas aquelas leituras que se escusam a descortinar qualquer sensibilidade no filósofo para com historicidade do pensamento.

Apesar do carácter fundamentalmente histórico da filosofia, não se depreenda daí qualquer predomínio da História da Filosofia no nosso autor. O filósofo avançará mesmo duas razões pelas quais a história da filosofia

História (Lisboa 1959); *Simbolismo e História* (Lisboa 1960); e *Razão-História-Ideal* (Lisboa 1961); cf. Almeida (1988) respectivamente: 279-307, 513-525, 547-558, 571-583. No capítulo mais específico que aglutina História e Filosofia haveria de igual modo que reter o reflectido *Da História da Filosofia* (Almeida 1956).

⁹ Cf. Almeida (1986): 1-62, vacat, 63-122, 123-184, 185-250, 251-313, respectivamente.

¹⁰ E o intérprete prossegue: “Ora o que é importante sublinhar é que a proposta de Vieira de Almeida excede em muito esse horizonte de sentido de onde emerge. Mais, antecipa algumas das posições que, nesse mesmo ano de 1922, são publicadas ou apenas formuladas por Wittgenstein e Bergson, respectivamente.” Mas continua: “... este ensaio [sc. *A Impensabilidade*] não conseguiu romper a situação de abandono a que esteve condenado o trabalho filosófico no início do século XX...” (Nabais 1988: 95-6).

não é a verdadeira filosofia: (i) porque tem como base implícita a sub-tantivação da filosofia; (ii) porque contém a seguinte contradição: “se a filosofia varia, a história da filosofia aumenta e diversifica-se; continuar a filosofar seria apenas fornecer mais material para a história, e a filosofia verdadeira seria sempre a filosofia temporal não verdadeira” (ALMEIDA 1956: 355). Consequentemente, ele defendia que a Filosofia se fizesse a partir dos “problemas vivos”, “não pela incontestável pressão múltipla e um pouco confusa do passado, mas pela aspiração do presente” (ALMEIDA 1943: 181)¹¹.

O filósofo português cria-se sensível, por isso, à distância histórica na/da interpretação, o que deve ser visto mais como uma justificação da importância do trabalho histórico-filosófico. Por exemplo, negando haver algo de absurdo na “adopção do transcendente como forma de explicação do real” no século XIII e, dessa maneira, exigindo a atenção para o modo próprio da “explicação”, ainda que admitida a “falsidade relativa da interpretação”, interpelava V. de Almeida, lançando com a pergunta um repto aos modernos cultores da filosofia analítica, aparentemente por eles inaudível:

“Como exigir do passado o que seria absurdo tentar fazer em proveito do futuro? Se em dado momento surge a consciência de uma diferença enorme na posição dos problemas, comparemos a maneira como nós resolvemos os nossos com a maneira como outros resolveram os seus.” (ALMEIDA 1926a: 333).

Não estamos seguro – vê-lo-emos – se V. de Almeida permaneceu fiel ao repto no momento de interpretar Agostinho, mas esta reserva não nos pode impedir de sublinhar esse modo próprio da explicação, o qual, nesta nossa leitura, se deveria sedimentar no quadro epistemológico do chamado Complexo de Questões/Respostas (CQR). Nas próprias palavras do seu proponente, R. Collingwood, a “estrutura de um complexo constituído por questões e respostas” (CQR) deve satisfazer três condições¹²:

- (i) cada questão e cada resposta deve ser pertinente ou apropriada; cada uma delas deve simultaneamente ‘pertencer’ ao todo e à parte que ocupa no todo;

¹¹ Pronunciando-se neste mesmo sentido, a propósito da *ratio* anselmiana, que considerava “nitidamente e duplamente viciosa”, Vieira de Almeida repetia o motivo nos seguintes termos: “... o interesse pela história do pensamento pode afirmar-se que se condiciona, explícita e mede pela múltipla problemática do presente.” (Almeida 1957: 405). Sobre a *ratio* veja-se o mais recente Macedo (2009).

¹² Cf. Libera (1999: 625); entre nós, e mais recentemente, vd. Mesquita (2010) 497: “A incomensurabilidade dos sistemas, *da sua formulação dos problemas e da sua formulação das soluções*, constitui, pois, uma consequência incontornável da sua própria [sc. da filosofia] natureza sistemática”. Os sublinhados são do autor.

- (ii) cada questão deve 'resultar'; deve haver isso cuja ausência condenamos quando recusamos responder à questão baseados em que ela não resulta;
- (iii) cada resposta deve ser a 'resposta correcta' à questão à qual professa pertencer.

Nabais (1988: 104), que se propôs falar “de um modelo quase transcendental da história da filosofia”, no sentido de uma circunscrição transcendental, repetia ser “...na identificação da filosofia com os seus problemas que V. de Almeida pode pensar a questão da historicidade da própria filosofia”¹³. Daí, associado à recusa vieirina da definição de filosofia dada por Cícero (à qual voltaremos, em vista do relevo deste eminente romano em Agostinho), Vieira defendia que a filosofia não se deveria reduzir à metafísica ou a uma investigação sem esperança, e que importaria afastar a divergência entre saber científico e filosófico ou entre o sábio e o filósofo¹⁴. Não obstante recusar-se a concepção ciceroniana de filosofia, dada a sua menoridade e a divergência entre os dois tipos de conhecimento (científico e filosófico), em vez de significar que “a sucessão das figuras do pensamento” exprime “a aproximação – continuamente inconcluída – ao saber”, “o modelo quase transcendental da história da filosofia” deixaria “perceber outra coisa: a lógica interna no processo de ressurgimento dos problemas e na sua reposição em novos universos de sentido.” (NABAIS 1988: 104) A relação entre a transcendentalidade e a problematicidade ficava assim explicada: “os problemas-limite são solúveis, no sentido em que exigem a sua reposição em novos universos de sentido, eles imprimem a historicidade ao plano transcendental. (...) E,

¹³ Nabais ligará esta interpretação, já numa linha que pensa ficar a dever-se a Cassirer, já na noção, a que mais adiante voltaremos, de indeterminação do pensamento, alegadamente “uma clara reposição do conceito kantiano do carácter numenal da apercepção pura”; teríamos assim um entendimento da filosofia “como o conjunto dos seus problemas, mais a pergunta pela raiz da indeterminação desses mesmos problemas, mais a história dos seus ressurgimentos” (Nabais 1988: 102, 103 e 99-100 em geral).

¹⁴ Cf. Almeida (1922: 253). Recordemos a definição do romano por quem Vieira pouco apreço nutria, enquanto filósofo (Almeida 1922: 253). Melhor ainda. Transcrevamos *ipsis verbis* o filósofo lusitano porquanto semelhante definição estaria na origem de uma nefasta redução da filosofia à metafísica: “ ‘A filosofia bem interpretada (...) é apenas o desejo do saber’ (*Studium sapientiae* e não *studium sciendi*; ‘do saber’ e não ‘de saber’, como interpretaram certos artífices de compêndios ‘ad usum scholarum’) ‘E o saber’, prossegue [Cícero], ‘no conceito dos antigos filósofos (*ut a veteribus philosophis definitum est*) é o conhecimento das coisas divinas e suas causas.” Almeida (1922: 253; os sublinhados são do autor); cf. Cícero, *De Officiis* II 2 (Cícero 2001: 171-72).

reciprocamente, a sua solubilidade depende dessa marca da historicidade”. Em suma, “nenhum problema é inteligível fora da sua história; mas nenhum problema é solúvel fora da sua inscrição no horizonte actual de sentido.” (NABAIS 1988: 109)¹⁵.

Quer a dissociação insolubilidade/inteligibilidade, quer a concepção de uma quase transcendentalização da história da filosofia, têm, sobre a “questão” – onde radica o “problema” –, uma concepção demasiadamente essencialista, desvitalizada da situação concreta instauradora de qualquer questão que se preze¹⁶. Discutiríamos, por isso, com o filósofo, no sentido de saber se os problemas “vivos” (na base do seu apreço pela “aspiração do presente”) não são determinados alfim pela história ainda viva (o presente do passado, na linguagem de Agostinho). A este respeito parece-nos deveras sensível a relação que Almeida estabeleceu entre dois dos seus filósofos mais requestados, Chestov e Kierkegaard, sem contudo extrair daí o corolário que se impunha, quando escreve, a propósito do existencialismo:

“Não é verdade ‘que a existência não se deixe pensar’. (...) A existência pensa-se; não se abrange a sua realidade ou não podem reduzir-se a esquema racional as suas manifestações; e, se quisermos, não pode apreender-se-lhe a essência; por isso mesmo não pode haver verdadeiramente uma filosofia existencial, mas apenas atitudes, igualmente legítimas, perante a vida. É o que dá o carácter polémico, e neste caso perfeitamente lógico, à concepção de Kierkegaard e à de Chestov.” (ALMEIDA 1946-47: 744).

E, em contraste com o sentido da nossa discussão, temos o caso de, quatro anos após a publicação da *Impensabilidade da Negativa*, o filósofo voltar, ainda a propósito do autor russo Lev Chestov, aos “problemas-limite”, “concebíveis mas não solúveis”, quer dizer, renováveis, acabando por ajustar – numa linha ligada ao que adiante se dirá sobre a “indeterminação do pensamento” – que “renovar o problema, precisando-lhe ligações lógicas, muitas vezes até então despercebidas, constitui uma verdadeira solução, única possível em muitos casos, não por impotência nossa, mas pela mesma natureza do problema” (ALMEIDA 1922: 262)¹⁷.

¹⁵ Nabais (1988: 112): “... é a lógica interna de reformulação dos problemas-limite que engendra a transformação dos universos de conhecimentos onde eles são de novo colocados, ou é da evolução das proposições empíricas e da sua articulação no interior dos problemas de relações puro-abstractas que os problemas-limite recebem a possibilidade de uma reformulação?”

¹⁶ Cf. Carvalho (2009).

¹⁷ Cf. Almeida (1926b: 342); os sublinhados são do autor. De acordo com Nabais (1988: 114) a problematologia representaria um “acréscimo de inteligibilidade na exposição didáctica da história da filosofia.”

A história da filosofia será, por isso, sobretudo útil, seja (i) como propedêutica, seja (ii) como amplificação de um horizonte, como cúpula, recorrendo às fontes. Ou numa formulação mais clara: "... na história da filosofia o interesse e o proveito giram sobre o eixo da problemática e sua evolução; e tudo o mais, biografia, literatura, e até sistema, pouco mais é do que anedota, ornamento ou escólio" (ALMEIDA 1956: 351).

Seria enviesado e incorrecto pretender ler-se a interpretação e introdução a Agostinho de Hipona feita por Vieira de Almeida – ela que tem sido tão mal apreciada pelos nossos filósofos medievalistas – sem tomarmos em consideração o horizonte problematológico mais vasto da sua reflexão, sobretudo histórico-filosófica, embora isto não seja suficiente, como diremos no parágrafo a seguir. A atenção, em 1945, a Agostinho, não será operação inédita nem insular¹⁸, mas gostaríamos de a confrontar com o filão de *La Tranchée de Chestov*¹⁹, uma inédita, apaixonada e pessoalíssima leitura do autor de *Atenas e Jerusalém* (1938), datada precisamente do mesmo ano do trabalho *Introdução à Filosofia Medieval*. Era Chestov, nos anos vinte e trinta, em Portugal, como apontava o escritor Jorge de Sena (1960: 148), de quem aliás traduziu as *Revelações da Morte*, um autor da moda no escol vanguardista, fascinando espíritos como os de José Marinho, José Régio e, evidentemente, acrescentaríamos nós à nota de Sena, o de Vieira de Almeida²⁰.

¹⁸ A atenção referida acima é igualmente paralela ao interesse, à importância e ao tipo de produção filosófico-literária realizada por Vieira em torno de variadíssimos outros pensadores de craveira, como A. Schopenhauer (*Esboço de História da Teoria do Ideal e do Real*), em 1948; Georges Berkeley (*Tratado do Conhecimento Humano*), em 1958; e John Stuart Mill (*Utilitarismo*), em 1961 (todos os títulos acabados de referir foram publicados em Coimbra, na coleção dirigida por Joaquim de Carvalho; vd. Almeida (1988: 133-156, 485-511 e 585-590, respectivamente). A estes títulos/autores haveria ainda que acrescentar: Platão (*Fédon*), em 1957; Bayle e Leibniz, em 1956; Rousseau, Comte e Marx, em 1948; e Bergson, em 1960 (vd. respectivamente, Almeida (1988: 383-395, 361-373, 1-132, e 559-570).

¹⁹ Citamos a partir de Vieira (1926c). As duas cartas de L. Chestov, datadas de 1927, lêem-se em Almeida (1988: 603-605). Sobre L. Chestov, vd. Lev Shestov homepage – site Leon Chestov.mht (accedido em 30-03-2009).

²⁰ Jorge de Sena, que não parece ter conhecido o fascínio de Almeida por Chestov, apresentava assim o pensador russo: "... dialecta fulgurante, contraditor apaixonado, filosofante incorrigível, não pretende filosofar; muito pelo contrário, distinguindo entre *certeza e verdade*, e lutando contra as 'evidências' em nome de uma fé absoluta (...), Chestov abandona a filosofia pela metafísica, uma metafísica que, na definição do seu compatriota (e emigrado também) Berdiaev, não pode senão ser mais do que *escatologia*, ciência precária do Fim último do homem." (Sena 1960: 146; os itálicos são do autor).

Dever-se-ia ainda enquadrar esta dominante problematológica no que Nabais (1988: 114-16) denominou a “dimensão ética do problema” i.e., a prática de uma filosofia – ou antes, de um filosofar – contra a frivolidade de levantar problemas onde eles não existem. “Há como que uma dimensão trágica na ideia de problema. O filósofo sabe que cada problema é um combate que ele nunca poderá vencer. Enfrenta-o, contorna-o em diálogo com toda a história das formulações desse mesmo problema no interior de outros sistemas, dedica-lhes uma vida, mas sabe porque é derrotado que ele ganha. Ele mesmo se transforma nesse corpo a corpo” (NABAIS 1988: 115), no respeito aos quatro pontos das regras do método com que o intérprete topou no § 2 da Introdução à *Impensabilidade da Negativa*. Enumeremo-los (ALMEIDA 1922: 266):

- “a) Devem estudar-se, em separado, problemas definidos, em vez de tomar por objecto generalidades pomposas;
- b) Em vez de construir moldes lógico-metafísicos, dentro dos quais se encerra ou procura encerrar a realidade, é mais seguro deixar que a realidade modele os nossos trabalhos e especulações;
- c) Problemas tratados por esta forma, dado que sujeitos a um plano, podem finalmente originar, não um sistema, mas direcções profícuas de pensamento;
- d) Não-de aprofundar-se todos os pontos, considerar-se todas as dificuldades, levar até onde for possível em todas as ramificações e até às últimas consequências toda doutrina, toda conclusão. O justo meio aristotélico é um dos erros – mais grave do que pode parecer – do grande Estagirita.”

Enfim, numa palavra, que articule a problematologia com a ética, mas já sensível à forma lógica da solubilidade: “a maior parte do trabalho filosófico” de Almeida consiste não tanto na invenção de um problema, mas na sua “recolocação num novo sistema de conhecimentos, de problema pré-existente de forma a que, pela sua renovação, se alargue a própria esfera do sentido e das ligações lógicas que ele articula”. (NABAIS 1988: 114).

1.2. A meditação sobre Chestov e a indeterminação do pensamento

Não há evidentemente nenhuma dúvida sobre a admiração que o filósofo lisboeta nutriu por Chestov, “místico racionalizante” (ALMEIDA 1944: 617):

“penseur dont l’effort suprême est de nous montrer le torrent de la vie, l’élan religieux pur, l’impétuosité, à l’empreinte divine, en mettant ces choses au-dessus de la loi...” (ALMEIDA 1926b: 341).

Chestov “sustenta a irracionalização e a irracionalidade do individual, e de uma forma mais geral, do real” (ALMEIDA 1926b: 382). Seu “supra-racionalismo” chega a ser caracterizado pelas cinco razões seguintes (ALMEIDA 1926b: 390): (i) porque o movimento do seu pensamento substituiu a concepção estática dando-lhe uma leveza e clareza surpreendentes; (ii) porque à omnitude do intuicionismo anti-racionalista e do pragmatismo ele opôs uma concepção diferente do universo moral e da personalidade; (iii) porque o crescimento da consciência do indeterminado representa o crescimento da razão; (iv) porque recusa submeter a falsas exigências lógicas o que cai fora do seu domínio; (v) por, com a sua doutrina do bem positivo e irracional e do papel prático e não-racional da teologia, Chestov ser o último representante de uma longa série de pensadores – tal como Duns Escoto (acrescenta Almeida).

Também ao abordar o apreço de Almeida pelo pensador russo, Joel Serrão (1986: XLIX) topava com o motivo da indeterminação, lido como a “preocupação essencial de sugerir que, desde sempre, o pensamento filosófico se debateu não só com insanáveis aporias mas também com a inviabilidade fundamental de o ‘conhecer’, não obstante todas as mediações tentadas, esgotar as virtualidades do ‘ser’, como tal.” E continuava: “Na dialéctica do conhecer e do ser (Serrão ecoa aqui a definição vieirina de filosofia a seguir aludida), ou seja, entre a utensilagem do pensamento e o pensado ou pensável, sempre permaneceram ‘zonas’ indeterminadas e indetermináveis, relativamente às quais só a interrogação, como tal, permanece.” (SERRÃO 1986: XLIX-L).

Do encontro mental com Chestov ressalta o dinamismo e – o que é o mesmo – a associação feita entre o crescimento da indeterminação e o crescimento da razão (os pontos (i) e (iii) anteriores). Não se poderia porém perceber o que o filósofo almeja sem tomarmos em consideração um dos núcleos essenciais do seu trabalho, o modo de abordar a natureza do conhecimento, e bem assim o seu entendimento de “filosofia”, pelo menos logo na versão de 1915:

“Filosofia é a ciência do valor, método, limite e génese do conhecimento, para uma integração, cada vez mais perfeita, do ‘conhecer’ em o ‘ser’” (ALMEIDA 1915: 148).

Não obstante a modificação que tal definição chegará a sofrer, tenhamos presente que o autor ainda a justificava alguns anos depois (ALMEIDA 1926a: 320), ou melhor, alguns anos antes de uma mudança de atitude:

“Esta definição (...) oferece a vantagem de, simultaneamente, estar de acordo com a evolução real do pensamento filosófico; pôr em relevo a importância da atitude intelectual e o seu peso na formação, vida e desaparecimento das

correntes; assentar a directriz a que convergem a lógica, a psicologia, a epistemologia e a metafísica, respeitando a relatividade de cada uma.”

Passemos agora à natureza do conhecimento, conquanto num texto de factura posterior (ALMEIDA 1958: 473):

“Pois todo o conhecimento é relacional, todo o conhecimento é estrutural; na medida em que a estrutura se estabelece, se determinam relações, se fixam os invariantes, aparece o conhecimento; o conhecimento define, isto é, delimita e relaciona o domínio conhecido. Este o sentido em que o método cria o objecto. (...) Criar quer dizer neste caso estruturar um campo determinado; o não impõe o método porque só este nos dá o conhecimento de aquele; enquanto o método não permite estruturar de modo diferente, o objecto é imóvel”.

Ora, não obstante a distância temporal que separa os dois textos acabados de citar nada nos impede de aproximar o tópico da relationalidade com a seguinte afirmação que glosa a definição de 1915, *supra*: “...l’être est idéal et le connaît est réel” (ALMEIDA 1937: 492).

Vale lembrar que aquela primitiva definição, avançada, como se disse, em *A Equação da História*, será reafirmada em 1922 (*A Impensabilidade da Negativa*²¹), e ainda em 1926 (*Introdução à Filosofia Medieval*²²), dela não decorrendo qualquer hostilidade perante a metafísica²³, não obstante considerar-se impossível a metafísica ontológica (passe a impropriedade desta expressão):

“La philosophie est l’étude de la valeur, de la limite, de la méthode et de la genèse de la connaissance, pour intégrer celle-ci dans l’être. Mais à peine croit-on découvert cette intégration, que le tout s’évanouit dans une connaissance, et l’effort est à recommencer.” (Almeida 1937: 458)

Esta oposição à metafísica ontológica faz sentido, como veremos, no âmbito da principal crítica que Vieira irá fazer a Agostinho, de transitar indevidamente para a postulação substantivada de Deus e da Verdade. Uma maneira possível de compreendermos como o seu entendimento do conhecimento aponta para a recusa da metafísica está no apreço que o autor manifesta por Schopenhauer, três anos depois da tradução de *Contra Academicos*: “um dos filósofos com quem mais pode aprender-se na

²¹ Almeida (1922: 257).

²² Almeida (1926a: 325).

²³ Cf. Cardia (1988: 69-70) e em prol desta interpretação aduz sobretudo a crítica ao positivismo em *Introdução à Filosofia*.

filosofia moderna”, “o homem que nos aconselha a desconfiar dos filósofos obscuros” (ALMEIDA 1948: 135). Nele há-de encontrar uma metafísica não-ontológica, projecção da teoria do conhecimento a linha da definição lembrada *supra*, quer dizer, um conceito de ‘realidade’ e de ‘existência’ que seja funcional, a afirmação da relação funcional de sujeito e objecto (ALMEIDA 1948: 149, 142)²⁴.

No termo destes parágrafos introdutórios resumamos as pelo menos três notas que acabaram por se nos impor. A propósito de Agostinho, mas não só, Vieira de Almeida apareceu-nos, primeiro, marcado por um aturado trabalho filológico – veja-se o inusitado e tão pouco habitual esforço da tradução – e um invulgar zelo analítico sobre os textos filosóficos ou sobre o pensamento dos seus autores. Depois, por uma nuclear e permanente reflexão epistemológica em volta das relações da história e da filosofia, e mormente da história da filosofia, para o que aqui nos importa; nesta dimensão topámos contudo com a afirmação do carácter fundamentalmente histórico da filosofia e a justa recusa da sua dimensão historiográfica, que se limita ao eco, ambas, afirmação e recusa, enquadradas pela adopção da contrapartida do presente, dos problemas vivos; uma problematização, decorrente da sensibilidade do filósofo para com a historicidade dos problemas, interpretada nos termos de um modelo transcendental (problematológico) da história da filosofia. Assente-se ainda que na relação com a história da filosofia Almeida também não pode sem mais ser enquadrado na corrente analítica, contra a continental²⁵. Finalmente, e é a terceira das notas aqui em questão, sobressairá também em V. de Almeida o desafio de combater certa metafísica, aspecto ao qual teremos ainda de voltar amiúde.

²⁴ O autor analisa (Almeida 1948: 154-56) o “passo enorme dado” por Schopenhauer nas três dimensões do seu idealismo: (i) “a concepção da razão apenas como capacidade de conhecimento abstracto e discursivo” contra, portanto, a criação de uma razão teórica, “espécie de irracional substantivo, que daria a apreensão imediata das essências”; (ii) “a redução da coisa em si a uma realidade única e unívoca”, ridicularizando “a mania do Absoluto”; (iii) a análise quadripartida do princípio de razão suficiente.

²⁵ Não sem ironia, a respeito das teses que vêem a filosofia continental (FC) como *problem free*, Alain de Libera escrevia: “a filosofia analítica pratica a ‘cultura do argumento, da objecção, da distinção, da descrição, do exemplo e do contra-exemplo.’ A FC, por seu lado, tem a cultura do ‘melodrama’. Ela apresenta grandes ‘posições’. Não as discute. Os gigantes enfrentam-se nos ‘grandes títulos’: Sartre contra Lévi-Strauss e Foucault, Gadamer contra Habermas, Deleuze e Guattari contra Lacan, etc. Há desacordos no ar e (grandes) ares de desacordo (também falsos ares e árias). Mas nenhuma discussão: ‘A pompa do desacordo existe. Mas há pouca controvérsia exacta.’” (Libera 1999: 617-18). Sobre a problematidade das designações “filosofia analítica”/“continental”, vd. Ribeiro (2001).

Apesar das críticas que ainda teremos de lhe fazer, vale a pena sublinhar devidamente o acerto com que o filósofo-tradutor se propôs revistar o passado filosófico, criticando quaisquer atitudes doxográficas que aqui e ali por vezes tentam ameaçadoramente quem se julga entregar à Filosofia, entre os nossos círculos mais académicos. Leiamos uma passagem que não nos importaríamos de ter parceladamente subscrito e que lança velado anátema à filosofia do comentário, dita “continental”:

“Um só método pois é possível. Fixado o pensamento dos filósofos em obras que perduram, cristalizado esse esforço, que foi parte integrante do ‘ser’ e agora é visto como objecto do ‘conhecer’, estabelecido o que nele deve procurar-se, um método só existe de reavivá-lo, restituir-lhe um pouco de sua primitiva natureza: a análise. Nenhuma pura catalogação ou narrativa simples, como nenhum colateral estudo biográfico, passa além do vestíbulo.

O valor da história da filosofia meridianamente se ilumina da concepção que acabo de expor. Como em todo o domínio do esforço, é o interesse actual da filosofia que dá o interesse da sua história. Todo outro valor é ilusório.” (ALMEIDA 1926a: 326)

1.3. Da ‘indeterminação’ à ‘determinação’: sobre a ‘situação’ de Vieira de Almeida.

A defesa da indeterminação do pensamento foi, segundo Sottomayor Cardia (1988: 57), um dos quatro segmentos justificativos da sedução do filósofo português por Chestov. Os outros seriam: a luta contra as evidências; a recusa da omnitude da razão; a denúncia do normativismo em lógica. O primeiro ponto, no qual “a concepção e a realidade ultrapassam o mundo da análise e do pensamento científico”, era assim apresentado:

“A luta contra as evidências torna-se a revolta daqueles que embriagados pela trágica beleza do indefinível, da claridade maravilhosa de uma luz, subtraída a todas as regras do esclarecimento espiritual, procuram abrir o seu caminho entre o peso da vida comum, onde os homens se espantam de as ver caminhar sem os pontos de apoio de toda a gente.” (ALMEIDA 1926b: 386).

Esclareçamos desde já o terceiro ponto – a recusa da omnitude da razão –, também com as palavras do autor:

“Avouons-le: répondre n’est pas toujours résoudre; parfois c’est confondre; répondre n’est point affirmer; souvent c’est demander; répondre n’est point conclure; le plus souvent, c’est s’abstenir. L’intelligence déploie une étonnante virtuosité à saisir, à tordre, à retourner (pourquoi pas à créer?) le doute, l’énigme, le problème » (ALMEIDA 1926b: 387-8).

Retomando agora o segundo ponto:

“A indeterminação é a relação que, quando se deixa para trás, quer a intuição ingénua – aspiração tenaz também – do sujeito do conhecimento geral e do objecto do conhecimento constante, passa por uma dupla série de valores destes dois termos, até se tornarem, o primeiro, a *evolução da conceptibilidade* cuja lei desconhecemos; o segundo, a *evolução do concebível*, cuja realidade não conhecemos (e que não temos de procurar).”

Que continua:

“Talvez não estejamos muito longe de verificar que no mundo da inteligência há uma dissipação de energia útil e que o progresso da indeterminação pelo conhecimento não é uma condição transitória e acidental dele, mas antes uma condição essencial; e que de cada vez que avançamos, conservando o seu valor relativo, a sua verdade de *expressão*, talvez a sua importância prática, afastamos cada vez mais deste falso ideal de uma verdade metafísica tipo.” (ALMEIDA 1926b: 355; o sublinhado é do autor).

Procurando traduzir historicamente o motivo pelo qual a assíptota da indeterminação seria inconciliável com a admissão de uma “metafísica ontológica” que comungasse da proposta do transcendente, o filósofo alcançava enfim a normatividade da lógica. Todavia, enquanto para São Tomás, “transpondo a substância lógica do empirismo legal para o domínio do transcendente”, a afirmação de uma existência é uma solução, para Chestov, a afirmação de uma existência “é o princípio de uma análise, da dúvida...” (ALMEIDA 1926b: 357). No mesmo sentido, a oposição Pascal/Descartes, ambos géometras, mas aquele

“atravessando com um olhar penetrante as profundidades do ‘esse’, vê como a maravilha do ‘cogitare’ está longe de preencher a alma da satisfação que ela confere ao espírito de geometria. O seu ‘cogito’ é um raio que penetra longamente as trevas envolventes do ‘esse’; serve para o tornar um pouco menos obscuro, não para demonstrar o ‘esse’ ou para o construir logicamente.” (ALMEIDA 1926b: 370)

Também Carlos Silva (1990: 108), acusando-o simultaneamente de “fecundidade” e “esterilidade”²⁶, viu a enunciação mais acabada do motivo

²⁶ “É esta aceção de um processo que Vieira de Almeida reputa de fecundo como evolução do concebível e evolução da ‘concetabilidade’, parece-nos, outrossim, a estéril unificação de toda a diferença possível na dualidade e da identidade da mesma”. Notando em Vieira, como em Kant, o limite finito da consciência, Silva propôs-se superar o seu esquema da evolução mental com o de Fernando Pessoa, que acolhe vários planos de intuição, concluindo: “Se se aplicasse este princípio da classificação estética e evolutiva

da indeterminação em *La Tranchée*. Nas suas palavras, sempre meditantes: “o esquema de Vieira de Almeida dá conta da *estrutura horizontal analogável*, mas é só a ordem diferencial das *indeterminações* do pensar que permite a leitura verticalizante, a diferenciação pela suspeita que Vieira de Almeida vê em Chestov de *uma outra verdade* na verdade do outro” (SILVA 1990: 112; os sublinhados são do autor).

Seja como for, parece que nos anos 30, e sobretudo em 1936, com *Ordo idearum...ordo rerum*, parece ocorrer uma modificação em Almeida. Referindo-se à característica da indeterminação do pensamento – recordemo-la: “...a face do ‘ser’ sobre o esquema do ‘conhecer’...” (ALMEIDA 1926b: 391) – Cardia aponta 1930 (ano da publicação de *Proémio à Lógica*²⁷), como a data em que o filósofo começa a assumir uma distinta concepção metafísica (CARDIA 1988: 62). Mais ainda. A partir dos anos 40 e 50, a obra de Almeida ‘radicaliza’ a ideias do *Proémio à Lógica* e de *Ordo Idearum*, podendo ser a distinção elegante entre “positivismo” e “positividade” que comparece em *Pontos de Referência* a forma de o nosso filósofo pontuar essa nova atitude²⁸. Como temos vindo a antecipar, esta passagem repercutir-se-á na modificação do horizonte da filosofia. Inquestionavelmente, agora anuncia-se uma diversa percepção do próprio trabalho filosófico:

“O resultado actual da actividade científica é a contestação do cepticismo científico e do dogmatismo metafísico. (...) A continuidade do racional no mundo físico a que se aplica não é a continuidade de substância, mas de relação; não de conteúdo, mas de sentido; não de causa ou fim, mas de probabilidade; não de certeza, mas da melhor solução possível; e por isso *a análise da linguagem, veículo das relações, passou a ocupar na reflexão filosófica lugar de máxima importância.*” (ALMEIDA 1961: 277; os sublinhados são meus).

hierárquica de Pessoa à fórmula de Vieira de Almeida tornar-se-ia clara a inequação de um pensar que poderia ganhar relevâncias a vários níveis da sua conjugação”. (Silva 1990: 111).

²⁷ Cf. Almeida (1930: 403-426).

²⁸ Almeida (1961: 187-188) caracteriza a positividade como a atitude que recusa o sistema feito (positivismo-sistema) e o limite estabelecido (positivismo-limite). Dever-se-ia reter – atrevemo-nos a conjecturar – que quase contemporaneamente Delfim Santos havia publicado o seu entre nós inigualável e bem fundado estudo, *Situação Valorativa do Positivismo*, o qual estava longe de partilhar algumas das teses de Vieira de Almeida sobre esta corrente – aliás apreciada assimetricamente pelos dois autores, haja em vista a desassombrada amplitude dos conhecimentos de Santos (1938) sobre a mesma, quando confrontada com a de Almeida. Seja como for, em 1943, em *Introdução à Filosofia*, a grande revolução introduzida pela lógica simbólica era vista como correctora do “defeito da lógica tradicional adstrita à linguagem, e portanto escrava de formas de pensamento, de essa mesma linguagem providas” (Almeida 1943: 253)

Quando traduz e escreve sobre Agostinho, Vieira de Almeida havia ultrapassado uma concepção que ainda comparecia em *La Tranchée de Chestov*, a de 'indeterminação' na aceção fecunda que lhe reconhece Silva, posteriormente superada pelo que virá a ser a centralidade da análise da linguagem. A ideia capital a caracterizar agora, a de 'determinação', seria, portanto, a seguinte, balizada pelo ideal demonstrativo e mais uma vez nas próprias palavras do nosso filósofo:

“En logique il est impossible de tout démontrer ; (...) en métaphysique, on ne saurait rien démontrer” (ALMEIDA 1937: 492).

Em *Pontos de Referência* não temos só a distinção entre 'positivismo' e 'positividade', além da sobressaliência do lugar que passa a ocupar na filosofia a análise da linguagem, superando o anterior prisma da relação conhecer/ser. Há também ali um conjunto de noções fundamentais que estribam o pensar vieirino de entre as quais, para o que agora nos interessa, contaríamos as seguintes: (i) “a causalidade transcendente é extrapolação do conceito de causa para domínio onde a verificação é impossível” (ALMEIDA 1961: 214); (ii) o trânsito da essência à existência é ilegítimo (ALMEIDA 1961: 215); (iii) uma ciência dos fins é impossível (ALMEIDA 1961: 242); (iv) o problema da verdade é ilusório, quer dizer, não existe problema especial da *verdade* como substantiva, mas apenas o de verificar ou demonstrar (ALMEIDA 1961: 256); (v) 'verdade absoluta' é conceito relativo e específico (ALMEIDA 1961: 269); (vi) “proposições de tipo metafísico não podem ser científicas, quer por inacessíveis ao método da dedução, quer por inatingíveis pelo processo da confirmação” (ALMEIDA 1961: 275); (vii) “o resultado actual da actividade científica é a contestação do cepticismo metafísico e do dogmatismo metafísico” (ALMEIDA 1961: 277).

Tudo somado seria como se estivéssemos agora impedidos de perseguir a colação que havíamos proposto, derivando a leitura feita sobre Agostinho daquela outra sobre Chestov. Todavia, por um lado, Carmo Silva percebeu no “fino pensador lógico que foi Vieira de Almeida” uma relação com “a dominante fundamental do *pensar atlântico e extremo*” tipificada “no espírito da Língua e da Filosofia Portuguesa”, patente no carácter “não-sistémico (não científico-metafísico) mas, outrossim, lógico-poético, ou lógico-místico” (SILVA 1990: 84)²⁹. Se esta relação nos parece dubitável,

²⁹ Os sublinhados anteriores, bem como os a seguir, são do autor. Neste particular cabe assinalar, sobretudo, que Silva (1990: 85) vê na já aludida distinção entre “positivismo” e “positividade” um “surpreendente paralelo com a crítica ao *cousismo* feita por Leonardo Coimbra, no erróneo de substantivar a relação epistémica, a *função* do pensar, ou a *verdade* da ideia”. Noutros passos, o paralelismo aprofunda-se e estende-se mesmo ao aristotelismo pedagógico de Álvaro Ribeiro (Silva 1990: 86-87).

Silva (1990: 87) também notou não se tratar de “um pensamento do Absoluto, mas um fecundo deixar-se contagiar pelo absoluto do próprio pensamento.”³⁰ Tomando como não caótica, mas antes como abertura “para possibilidades que fazem da analogia a dimensão mais ampla da fecundidade criativa do plano lógico”, a lição da “diferenciação do real pensável” em Vieira de Almeida – sustentou-se não sem inteligência interpretativa – torna-se “particularmente inspiradora, iconoclasta em relação a um pensamento que habite um mundo ingénuo e fazendo antes o cosmos determinar-se pelas ordens afinal indeterminadas do próprio pensar.” Por outro lado, não obstante uma “arguta consciência de não-anfibologia da posição de Chestov em intuicionismo indiferente” – que levou Vieira a considerá-lo como “supraracionalista” – explica-se que talvez a razão pela qual o filósofo não retomou “a lição de Chestov” quer dizer, “por que razão a diferença entre a lógica e uma outra inteligência – trágica – da vida não se repercute na formulação lógica de Vieira de Almeida” residisse na “preponderância” que neste pensador tem “a disciplina da formalidade do pensar” e “o seu sentido equacional” (SILVA 1990: 91-92). Desta maneira se acabou por reconhecer “no pensador da lógica” que foi Vieira “uma lacuna” a apelar para uma inversão do seu esquema: “da sua formulação transitiva e horizontal, para uma formulação vertical e intensiva” (SILVA 1990: 106 e 107). Legitimamente se poderia presumir que V. de Almeida seria incapaz de se reconhecer nesta desassomburada interpretação, mas não será de somenos importância o facto de o seu proponente, apoiando-se bem na correlação do parágrafo I de *A Impensabilidade da Negativa* com o próprio *La Tranchée de Chestov*, haver relevado a ideia de que “num fundo equacional do ser (lógico) recorta-se o limite diferencial do pensar e da sua estrutura inequacional” (SILVA 1990: 104; os itálicos são do autor). Explicado de uma outra maneira: “[o] problema da ‘irracionalidade’ do pensar surge a Vieira de Almeida não só como a questão dos *limites* do lógico, mas ainda como aquela peculiar consciência de *um mais além dela*.” (SILVA 1990: 95; os itálicos são do autor) Teríamos assim o filósofo lisboeta situado entre uma inspiração que “de Bertrand Russell, e Wittgenstein, a outros pensadores da Lógica e da Matemática, se encontra na transcendência, no diferencial ou no criativo da vida” (SILVA 1990: 95)³¹, como marca da questionação

³⁰ Para um esclarecimento do paralelo acima, evocando Heidegger, leia-se Silva (1990: 88): “Trata-se, pois, de pensar o limite e a sua dupla periferia, o sentido relacional e a diferença que na própria relação advém ou, numa palavra, a equação e a inequação no pensamento do Ser, que não na suposta metafísica do ser do pensamento”.

³¹ Veja-se ainda, para os paralelos com os autores contemporâneos citados, Themudo (1989) e Carvalho (1996: 91).

do limite da lógica, da interrogação da “própria razão até aos seus limites” (SILVA 1990: 97), e a leitura de Chestov enquanto descoberta de surpreendentes indeterminações, dependentes da “própria condição analítica do pensar” (SILVA 1990: 100-101).

2. O ‘Contra Academicos’ de Santo Agostinho

Escrito para refutação de uma das três maiores escolas filosóficas do período helenístico (MCWILLIAM 1999: 2-4), os cépticos sucessores de Platão (CARY 1999: 4-5)³², *Contra Academicos* (386/7) foi um texto tão decisivo na Idade Média quanto as *Confissões* o passaram a ser na Idade Moderna, se bem que nem sempre pelas razões mais acertadas. Conquanto na “amargura da auto-justificação íntima” esse tenha sido o livro que mais proximamente se repercutiu em Rousseau (SENA 1960: 105), compreende-se melhor a razão de ser do apreço medievo pelo diálogo. O facto de a escola céptica e probabilista se obrigar à dúvida, e a defesa ali feita da improbabilidade, senão mesmo da impossibilidade, de o Homem poder encontrar a verdade, colidia com uma época em que a fé religiosa constituía paradigma ou pedra angular. Isso mesmo também no-lo revela o autor das *Confissões* (V 10,19) num momento decisivo da sua biografia intelectual e filosófica (ou religiosa), imediatamente antes da sua aproximação ao neoplatonismo – o contacto com os célebres *libri platoniorum*³³ – logo seguida da conversão ao Cristianismo em 386 em Milão e do pronto retiro para Cassiciaco, a quinta em que o referido diálogo teve lugar³⁴.

Convém sublinhar devidamente o momento singular “existencial” que o Diálogo teve na vida do seu autor, pois esta dimensão passa ao lado da interpretação vieirina, já que este menoscaba forçosamente, por escólio, como vimos, a dimensão “biográfica”. Porquanto frente à dúvida e à incerteza o diálogo faz acima de tudo profissão de fé na razão – outra dimensão não devidamente tida em conta pelo seu tradutor –, justifica-se o imenso sucesso que a obra sempre conheceu. Testemunha-o, por exemplo, no século XIII o facto de um eminente teólogo – referimo-nos a Henrique de Gand, mas a sua posição está longe de ser insular – abrir as suas lições

³² O melhor estudo sobre o *Contra Academicos* apesar de tudo mais próximo da perspectiva de Vieira de Almeida continua a ser o de Kirwan 1989: 15-34; veja-se também Mathews (2008: 33-43).

³³ Cf. Carvalho (1988)

³⁴ Cf. Carvalho (1988a).

justamente pelo problema epistemológico da teologia como ciência colocando-se na esteira daquele diálogo³⁵.

No mais antigo horizonte hermenêutico a suscitar contextualmente a obra estariam as escolas da Academia – mormente a chamada ‘Nova Academia’ do tempo de Arcesilau (c.315-241 a.C.), que lhe imprimiu um cunho céptico – e a dos Estóicos, havendo o fundador desta, Zenão de Cítio (335-263 a.C.), após ter frequentado aquela escola, contribuído para a elaboração de um ‘critério de verdade’ e para a divulgação do princípio segundo o qual seria preferível que o sábio se abstinhasse dos juízos de opinião (*doxai*), juízos distintos dos relativos às apreensões (*katalepsis*). A polémica Arcesilau/Zenão continuou depois, na pessoa dos estóicos Cleantes (331-242 a.C.) e Crisipo (280-207 a.C.), e do académico Carnéades (214-149 a.C.), declinando progressivamente já na época de Cícero (106-43 d.C.), embora, como o testemunha sobretudo Sexto Empírico (séc. II d.C.), a tradição céptica nunca tivesse esmorecido.

Agostinho, naturalmente, nunca conheceu Sexto Empírico e o relato das opiniões académicas deve remontar a Cícero, em particular aos diálogos homónimos por este compostos. Recordemos, por um lado, que Cícero é autor de cabeceira, para Agostinho, mas também que saiu da sua lavra a definição de filosofia recusada por Vieira, dada, como vimos, a sua confrangedora queda na metafísica e a conseqüente impossibilidade de devir um saber.

Podemos ler (*C.Acad.* II 5,11) que o núcleo problemático do cepticismo está na combinação de dois princípios resultantes das ideias das duas escolas acima apresentadas, a saber: (i) o conhecimento (*katalepsis*) é impossível; (ii) o sábio abstém-se de formular juízos, mantendo-se num estado de suspensão (*epoché*). Expostos estes dois motivos e referidas as teses dos Académicos, no segundo livro do *Contra Académicos*, segue-se, no terceiro, uma longa resposta de Agostinho àquelas posições. Começando com a premissa de que só o sábio é feliz³⁶, o diálogo interroga se a sabedoria consiste em procurar ou antes em encontrar a verdade, e este ângulo será também objecto de veementes reparos por parte de V. de Almeida.

Momento crucial da narrativa é o relativo à chamada “definição de Zenão”. De entre as suas duas formulações – II.5.11 e III.9.21 –, Matthews (2008: 35) prefere a segunda, enquanto Kirwan (1989: 26-28) se detém mais na primeira. Transcrevamos imediatamente a versão do tradutor português – Zenão disse “que só pode ser verdadeira uma impressão real do espírito, quando não pudesse existir se o objecto não fosse real” – do texto latino

³⁵ Cf. Carvalho (2001).

³⁶ Cf. Agostinho, *De Beata Vita* 4, 26 e *De Civ. Dei* 22, 22.

seguinte, relativo à primeira definição: "... ait id verum percipi posse, quod ita esset animo impressum ex eo unde esset, ut esse non posset ex eo unde non esset"³⁷. Uma tradução melhor, evidentemente, seria: "...disse que se pode perceber a verdade que está impressa na mente, pela sua origem, de modo que ela não poderia advir de outra coisa a não ser do que é a sua origem". Como tantas vezes acontece na sua prática conspícua de modelar retor, Agostinho joga com as oposições "ex eo unde esset"/ "ex eo unde non esset", e o paralelismo escapa infelizmente ao tradutor V. de Almeida. Restar-nos-á ver se isso belisca a sua interpretação, a seguir.

Numa versão sem dúvida alguma mais feliz da segunda definição, Almeida escreve: "...pode perceber-se o que parece tal que não possa parecer falso". É a polémica sobre esta que lhe interessa (ALMEIDA 1945: 34-40), embora, lamentavelmente, sem abordar o núcleo do problema, que é, como não podia deixar de ser, o das impressões catalépticas. Eis como Matthews (2008: 36) glosa o problema em causa: "quando sei real e verdadeiramente que p, não me pode parecer que p sem que seja realmente verdade que p. Uma impressão de p que garante o conhecimento é tal que não posso ter esse género de impressão de p sem ser verdade que p". Em que consiste a apresentação da verdade? Dado que uma apresentação – na acepção pré-ontofenomenológica da palavra – é o que se imprime na mente (*animo impressum*) mercê de uma característica do mundo, *de onde parte (ex eo unde esset)*³⁸, há uma relação de verdade sempre que a impressão apresente essa característica tal qual ela é. Dito de outra maneira: uma impressão tem a propriedade de verdade quando essa relação é estabelecida com a sua origem³⁹, pelo que importa entender-se 'a apresentação de p é verdadeira' (sublinhamos: *em relação à sua origem*) como 'apresenta-se que p porque é (do seu ser) verdade que p'; e deve entender-se 'apresenta-se' como significando 'parece' ou 'aparece'. Ambas estas interpretações são legítimas, em Agostinho, como anotou Kirwan (1989: 26), "porque o particípio passado 'visum' (ao contrário do nome grego abstracto 'phantasia'⁴⁰) refere-se a estados do mundo e não da mente; e a sua derivação (também como a de 'phantasia) do verbo comum 'aparecer' não confere grande encorajamento à ideia de um meio de representação ou mental correlato às coisas exteriores". A partir daqui, e

³⁷ Agostinho, *C.Acad.* II.5.11. Trata-se de uma citação literal de Cícero, *Academica* II. 6. 18.

³⁸ Agostinho, *C. Acad.* II.5.11. O sublinhado é nosso.

³⁹ Cf. Sexto Empírico, *Adversus Mahematicos* 7.168; cf. Kirwan (1989: 25).

⁴⁰ Retenha-se que Cícero permitia a tradução de 'visa' para o grego estóico 'phantasia', cf. *Academica* 1.40, 2.18; cf. Kirwan (1989: 25).

⁴¹ Cf. Gil (1996: 54-55).

não obstante a óbvia fragilidade da impressão cataléptica (ela garante-se a si mesma pela forma como é recebida⁴¹), o movimento mais interessante de Agostinho, subestimado por Almeida, foi o de interrogar não se a definição é verdadeira, mas se podemos saber se ela é verdadeira ou falsa, isto é, introduzindo o princípio de bivalência; na versão do tradutor português (*C.Acad.* III 9.21): “... a ciência não nos deixa, porque sabemos que é verdadeira ou falsa, logo sabemos alguma coisa.”

Embora se possa discutir a validade do princípio de bivalência, resta o que Agostinho queria dizer: mais do que (ou tanto quanto) não poder ser falsa a impressão de que “S é verdadeira ou falsa” está a inquestionável verdade lógica dessa afirmação. Tocamos aqui o denominado *cogito* agostinista⁴². Ora, independentemente dos problemas epistémicos que fragilizam o seu raciocínio – já se falou, a propósito (GIL 1996: 156), de “conhecimento interior”, “verdade primitiva” ou de “pressuposição existencial” –, e independentemente também do facto de as proposições ‘todos queremos ser felizes’ e ‘não queremos errar’ não serem compatíveis com a sua semântica ante-cartesiana (‘dubito’, ‘vivo’, ‘cogito’, ‘fallor’, etc⁴³), independentemente de tudo isto, dizíamos, resta o seguinte raciocínio necessário e generalizável (KIRWAN 1989: 32) partindo da premissa ‘si fallor, sum’:

- (1) Se Agostinho acredita erradamente em alguma coisa, ele existe;
- (2) Se Agostinho existe, ele não acredita erradamente que existe.

Quer dizer, de (1) e (2) segue-se que, na hipótese de qualquer das crenças de Agostinho ser errada, a crença que ele existe não é errada. E a generalização acontece: *ninguém* pode acreditar erradamente que existe. Como é que isto pode satisfazer a condição ou o “critério de verdade” de Zenão? Mais uma vez Kirwan (1989: 32-33) nota não ser falsa a conjugação das duas características, a seguir, de uma proposição: (a) alguém acredita na proposição e (b) não pode acreditar erradamente nela: “A primeira condição é preenchida por alguém que reconheça exemplos como (a) entre as suas próprias crenças, e vê a força da prova de Agostinho que ele não pode acreditar erradamente nelas (b); e a segunda condição é preenchida por todo aquele que vir a força da singela prova acabada de dar, a de que nenhuma falsidade pode possuir conjuntamente as características (a) e (b). Se há algo evidente, são-no estes factos.”

⁴² Cf. Esposito (2006).

⁴³ Cf. Agostinho, *Beata Vita* 2.7; *Solil.* 2.1.1; *Trin.* 10.10.14 e 15.21.21.; *De vera Relig.* 39.73; *Civ.Dei* 11.26.

Que Agostinho cria, pois, estar a operar com verdades necessárias, pode revelá-lo também outra passagem em que diz “estar certo de que o mundo ou é uno ou não o é”⁴⁴, no sentido da disjuntiva de que ‘ou existe um mundo ou não existe um mundo’ (MATTHEWS 2008: 39). De seguida ele avança para algumas verdades matemáticas⁴⁵ e depois para exemplos de como as coisas nos (a-)parecem⁴⁶, assim querendo concluir ao menos (proponho a versão mais económica⁴⁷) que posso conhecer:

- C1: verdades lógicas;
C2: verdades matemáticas.

Estranhamente, nem a C1 nem a C2 parece ter sido V. de Almeida devidamente sensível, antes preferindo acusar Agostinho, de um modo pomposo, pela “fusão de ‘verdade’ e ‘realidade’ no acumen da série hierárquica de verdades” (ALMEIDA 1945: 28). Na verdade, e como veremos mais detidamente no parágrafo a seguir, criticando a gratuidade de um ponto de partida existencial para através dele se chegar a uma “verdade substantiva”, o tradutor e comentador português denuncia a “duplicidade” que alegadamente domina a marcha da refutação – “a verdade, característica adjectiva da proposição verdadeira, e a verdade substantiva” (ALMEIDA 1945: 28) – não tendo, por isso, sentido, nem a presunção que Agostinho lança de se distanciar dos Académicos, por considerar provável encontrar a verdade enquanto eles o considerarem improvável, nem crer que ao partir-se de afirmações evidentes se pode chegar à verdade substantiva, quando, no fim de contas, se chega só à verdade abstracta e geral. Seria exemplo deste último caso, continua Vieira, uma afirmação crucial na diegese do diálogo (II iii 9), o momento em que, depois de afirmar que só se sabe alguma coisa quando a sabemos com o grau da

⁴⁴ Agostinho, *C.Acad.* III 10.23: “certum habeo aut unum esse mundum aut non unum”, que Almeida interpreta: “Sei que o mundo é uno ou múltiplo”. De notar que a disjuntividade é referida nesse mesmo parágrafo e ainda os dois exemplos imediatamente a seguir – ‘se não existe apenas um mundo, o número de mundos é finito ou infinito’ e ‘se existe mais do que um mundo, então o número do mundos ou é finito ou infinito’ – também colhem.

⁴⁵ Cf. Agostinho, *C.Acad.* III.11.25.

⁴⁶ Cf. Agostinho, *C.Acad.* III.11.26.

⁴⁷ Kirwan (1989: 28) repara que Agostinho “divides philosophy (much as the Stoics had) into physics, ethics, and dialectic, but allows subjective truths into the first two divisions and necessary truths into all three. Whether his instances would have passed muster with Carneades we cannot say, because the source of the ascription to Carneades is unknown.”

certeza matemática, Agostinho logo acrescenta: ‘Mas não julgueis (...) que a verdade em filosofia não possa conhecer-se dessa forma’. Segundo Vieira, portanto, subjaz ao diálogo uma indevida sobreposição do mito sobre a lógica, apelidada de “justificação ética do transcendente”:

A verdade, entidade metafísica, é inatingível, não por deficiência da capacidade humana, mas por ser mítica e contraditória. Mítica, por ser uma substantivação simultaneamente vulgar e transcendente; (...) contraditória por transitar insensivelmente do racional abstracto (conteúdo do conhecimento não-empírico) a uma concreção (neste caso de nível muito elevado) que caracteriza os elementos da relação; só eles são o concreto, de maior ou menor grau, conforme o domínio da relação. ‘Verdade’ é um ‘termo’ morfológicamente substantivo, símbolo de uma característica possível de qualquer relação determinada.

O processo único de justificá-la seria a sua formulação; e depois de isso, demonstrar algumas verdades particulares de ela derivadas, isto é, que adoptando-a como hipótese pudessem corresponder-lhe como tese.” (ALMEIDA 1945: 47-48).

Imediatamente antes da enunciação da primeira definição de Zenão – estamos recordados que nela se sustentava poder perceber-se “a verdade que está impressa na mente, pela sua origem, de modo que ela não poderia advir de outra coisa a não ser daquilo que é a sua origem” – Agostinho confronta-se com a inacessibilidade da verdade. Deixemos de lado alguma imprecisão à volta do significado de ‘errare’⁴⁸, condicionada pelo idioma latino, e concentremo-nos no ataque de Agostinho ao ponto de partida estóico de acordo com o qual todo aquele que arrisca errar não é sábio; na tradução de Almeida: “...de aqui se segue que o sábio não deve assentir em coisa alguma, porque necessariamente erraria – o que para ele é culpa máxima – se assentisse em coisas incertas”⁴⁹. Ora, o rigor da interpretação obriga-nos a colacionar essa passagem com o final do diálogo em que, por vezes numa retórica difícil para os nossos dias⁵⁰, Agostinho não pode deixar de ter razão quando evidencia que qualquer acção (os exemplos vão do senso comum aos litígios no direito), e por isso também o juízo, está sujeito ao erro, ou seja, que a imposição da *epoché* do juízo é absurda, tal como a abstenção da acção é impossível (KIRWAN 1989: 23).

O problema maior, para V. de Almeida, estaria – repetimos – no salto ou na identificação de uma verdade com a Verdade, metafísica e teologica-

⁴⁸ Cf. no entanto Agostinho, *Ep.* 199, 52, que data do ano 419.

⁴⁹ Agostinho, *C.Acad.* II 5.11.

⁵⁰ Cf. Agostinho, *C.Acad.* III 15.34-36.

mente hipostasiada, “tanto mais – anota – quanto o jogo dialéctico para estabelecer por via puramente humana qualquer verdade revelada é luxo estético que não a confirma, pois ela desnecessitaria de confirmação...” (ALMEIDA 1945: 16). Treze anos depois, o nosso autor manterá a acusação de gratuidade do ponto de partida existencial na tentativa augustinista de exploração racional:

“Ora o que se julga existir por conjectura lógica só pode existir como hipótese explicativa, se e enquanto outros elementos a não invalidarem. E supondo que vinha a confirmar-se teria de ser conclusão e nunca ‘princípio’. (...) ‘Racionalmente’ pode conjecturar-se a existência de algo – é a hipótese; mas nunca pode demonstrar-se; demonstram-se relações; verificam-se existências.” (ALMEIDA 1958: 417)

2.1. O ‘*Contra Academicos*’ de Vieira de Almeida

Apesar de a considerar “uma das obras mais representativas do pensamento agostiniano” (ALMEIDA 1943: 173), já em *Introdução à Filosofia* o filósofo de Lisboa reconhecia o juvenil diálogo augustinista, *Contra Academicos*, como um título “introdutório”. No ver do tradutor, portanto, ele apresentava-se como uma ocasião para “repensar os filósofos (...) com toda a fidelidade possível, por meio de análise rigorosa, que diminua as probabilidades de erro”, pois – justificava – “o pensamento dos antigos pode ser uma sugestão; nunca é simples fragmento livremente utilizável.” (ALMEIDA 1926a: 328). Em dezasseis parágrafos devidamente ordenados V. de Almeida introduz muito criticamente a obra de Agostinho que traduziu. Ele situa-o na primeira das quatro fases em que dividia a “história da filosofia medieval”, fase da “filosofia patrística, dogmática, por vezes polémica, ainda sujeita a diversas influências, e em procura da perfeita directriz” (ALMEIDA 1926a: 336). Digamos também que se trata de uma introdução de leitura nem sempre fácil, não apologética, facto que abona o mérito da iniciativa de a traduzir. Vejamos como se processa essa análise no louvável fito de um repensamento.

Ao autor português interessará, no *Contra os Académicos*, o “ponto de partida para certa base de teoria do conhecimento” (ALMEIDA 1945: 12, 13). Por isso, tal como Descartes depois, também Agostinho vai ser acusado de uma “justificação transcendente da validade do conhecimento” (ALMEIDA 1945: 14), ponto que se revela na substantivação de “verdade” enquanto inadequada solução para a refutação do cepticismo. Digamo-lo francamente: se no estrito plano problematológico e transcendental esta afinidade pôde ser sustentada é porque V. de Almeida ignorou ou fingiu

ignorar que o alegado conceito de afinidade é no fim de contas puro desencontro de questões. No esquema tripontístico do diálogo⁵¹, avança Almeida, encontramos uma questão técnica – a refutação do cepticismo –, um condicionalismo ético do conhecimento – a afirmação de que ninguém pode ser feliz sem achar a verdade – e a “ponte insegura” de acordo com a qual o Homem pode achar a verdade. Ora – prossegue – só se poderia aceitar esta “ponte” depois de se demonstrar generalizável a possibilidade da refutação e de se supor concedida que está certo afirmar-se que ninguém pode ser feliz sem achar a verdade. Além, como é óbvio, de tratar racionalmente verdade fundamental da sua fé, determinando ser o interesse de Agostinho justificar “a possibilidade do conhecimento por uma verdade originária em que se fundem por hipótese existência e validade, substância e relação lógica” (ALMEIDA 1945: 17), restaria a Agostinho, ainda e sempre segundo o seu tradutor e intérprete português, “a afirmação de que é possível achar a verdade, e de aí a convicção de que o esforço de procurá-la não é inútil” (ALMEIDA 1945: 17). Voltaremos aqui.

Na introdução são analisados os seguintes passos do diálogo: I iii 7-9 (o argumento da felicidade); I iv 2; I vii; II iii 9; II vii 16; II viii 20; II xi 26; III iii 5; III iv 10; III v 12; III ix 21 (bis: a definição de Zenão); III x 26; III xiii 29. O interesse por Agostinho, e designadamente pelos seus opúsculos *A Imortalidade da Alma* (387)⁵² e *A Grandeza da Alma* (387/8)⁵³ – importantes para um correcto entendimento do *Contra Academicos* –, só se patenteará mais tarde, em obra dedicada aos problemas internos da psicologia (ALMEIDA 1958: 415-23). Todavia, mesmo neste caso mantém-se o tom crítico a uma pseudo-racionalidade (aqui Agostinho emparceirando com Platão, Aquino e Descartes) “dogmática”, “inadequada a demonstrar o seu pensamento”, substantivadora, a introdução de juízos de valor como argumentos, de nula capacidade demonstrativa, a “explicação transcendente”.

⁵¹ Ponto 1: ninguém pode ser feliz sem achar a verdade (condicionalismo ético do conhecimento); Ponto 2: Mas o Homem é capaz de achar a verdade; Ponto 3: Podem refutar-se os que o negaram, em especial os sectários da Nova Academia (Almeida 1945: 13).

⁵² Nesta obra, redigida anteriormente ao baptismo, Agostinho retoma uma série de argumentos platónicos sem qualquer referência ao Cristianismo e, nalguns casos, incompatíveis com este (vd. e.g. 1,1; 6.11; 9.16; 15.24). Nas *Retractationes* (1.5) Agostinho faz reservas a esta obra de juventude, mas afirma que a obra foi composta como complemento aos mais célebres *Soliloquia*.

⁵³ Diálogo com Evódio posterior ao baptismo, escrito em Roma, em torno de seis perguntas sobre a origem, a qualidade e a grandeza da alma (este verdadeiramente o grande tema da obra), a razão da união da alma com o corpo, o resultado dessa união e o da sua separação; integrável já numa perspectiva mística (articulando Platão, Plotino e o Cristianismo), a obra discute sobretudo o difícil problema da ‘grandeza’ da alma, apesar de ela não possuir qualquer quantidade corpórea, o que faz indicando sete níveis de grandeza.

Mas permaneçamos no *Contra Academicos*. Tanto quanto poder ter perdido o chamado “problema do mundo exterior” com o qual, segundo alguns, Agostinho antecede Descartes⁵⁴, o filósofo de Lisboa também ignorou a importância da intencionalidade da percepção, em especial no quadro da apropriação augustinista dos conceitos fundamentais de *katalépsis* (apreensão), *synkatathésis* (assentimento) e *synéntasis* (intenção)⁵⁵. Mesmo não podendo aceitar o realismo físico augustinista por ponto de partida para uma doutrina do conhecimento, a V. de Almeida não deveria ter escapado a teoria da imanência (e já agora também da transcendência) da representação. Só em escrito posterior admitiu que, enquanto “trabalho de análise e esforço”, a contribuição augustinista não teria sido perdida, na medida em que renovava “sob forma dogmática uma ideia hoje assente e indiscutida, por ser aquisição segura: a da ‘intencionalidade da percepção’, eixo sobre que gira a compreensão, a teorização e a estrutura da capacidade perceptiva” (ALMEIDA 1958: 423). Dever-se-ia reconhecer a Agostinho o mérito de, frente ao estoicismo antigo, universalizar a noção de *intenção*, que primitivamente designava o acto da vontade livre, ao ponto de fazer dela o acto por excelência da alma (ROHMER 1954: 492)⁵⁶.

Vieira aborda outras fragilidades do diálogo. Óbvio desarticulação lógica⁵⁷ residiria, por exemplo, na confusão entre ‘verosímil’ e ‘provável’⁵⁸. Este ponto é longamente discutido na medida em que permitirá precisar-se a noção de verdade como “uma relação verdadeira (...), pois em teoria do conhecimento não se reconhece verdade substantiva”, e estabelecer a única passagem admissível – “por elo demonstrativo” mas “nunca por semelhança” (ALMEIDA 1945: 25) – entre ‘afirmação verdadeira’ e ‘verdade’. De novo como Descartes, Agostinho é acusado de falhar a “possibilidade de derivação lógica” no trânsito das verdades particulares à verdade substantivada,

⁵⁴ Cf. Matthes (2008: 40); veja-se também Carvalho (1998).

⁵⁵ Cf. Rohmer (1954).

⁵⁶ Depois, e mediante tal correcção do estoicismo, o facto de Agostinho se ter tornado “o primeiro filósofo que claramente compreendeu o problema diante do qual toda a filosofia moderna post-Ockham capitulará, ou seja, como é que uma sensibilidade, criadora de uma representação subjectiva e imanente à consciência, pode dar lugar a uma percepção objectiva e transcendente das coisas exteriores” (Rohmer 1954: 493).

⁵⁷ Almeida (1945: 27): “E assim se desarticula o diálogo, porque a relação da primeira parte (onde se fala da vida feliz, da posse *da verdade*, do conhecimento das coisas divinas e humanas, da definição absolutamente indefensável de ciência, dada por Trígécio – I viii -) com as outras duas, pode ser teleológica e ética mas não é de forma alguma ligação lógica.” (Os sublinhados são do autor)

⁵⁸ Almeida (1945: 22): “Precisamente, ‘verosímil’ aplica-se a uma relação, a uma proposição, e ‘provável’ diz-se do que pode ser, ter sido, ou vir a ser real. ‘Verosímil’ é característica da afirmação; ‘provável’, característica do facto afirmado.”

transcendente ou metafísica e, daí, a inadmissibilidade desta discussão contra os Académicos (ALMEIDA 1945: 27). Dito de outra maneira:

“... tudo quanto ali [no *C.Acad.*] aparece como conclusão discursiva constituía ao invés ponto de partida plenamente aceito por via diferente; e (...) a ‘racionalização’ de algumas proposições, independentemente da argúcia e do talento com que se realize, é operação diferente da que leva por via lógica estrita a uma conclusão demonstrada”. (ALMEIDA 1945: 29)

O paralelo com Descartes, reaparece no propósito da fusão entre um aspecto valorativo e um aspecto da realidade que se dá na alegada evidência do perfeito, quanto o facto de a ideia de ‘provável’ não depender da ideia de ‘certo’ (antes o ‘certo’, probabilidade igual a 1, é caso especial do provável – apressa-se a esclarecer Almeida (1945: 33). Ambos, Agostinho e Descartes, são assim criticados por praticarem um vício, o de “considerar o limite origem da variável e sua interpretação causal” (ALMEIDA 1945: 32). E repete-se: “Por isso a verdade-origem é uma ilusão, correspondente ao conhecido processo de transformar em princípio (muita vez sem aplicação útil) o que não pode atingir-se como conclusão” (ALMEIDA 1945: 34).

Também as noções de ‘falso’ e ‘verdadeiro’, continua o filósofo português, não foram analisadas e discutidas aquando do recurso feito a uma versão ou derivação de um argumento muitas vezes utilizado contra cépticos e probabilistas: tornar auto-contraditória a afirmação ‘nada é verdadeiro em absoluto’ – resultado que “mostra que se construiu um paradoxo por confusão verbal.” (ALMEIDA 1945: 39) A Lógica elementar chegaria, admite V. de Almeida, para questionar a partilha (entre Agostinho e os Académicos III ix) da tese segundo a qual ‘o verdadeiro nada deve ter comum com o falso’ (ALMEIDA 1945: 34). Sob o prisma da lógica a ilusão do paradoxo consiste em Agostinho ter exprimido “uma consequência de certa concepção da verdade, e a incompatibilidade da concepção relacional e funcional com a aceitação de um ‘conhecimento’ absoluto.” (ALMEIDA 1945: 40) Além do vago ‘nada’, que atraiçoa a Lógica, uma outra forma da mesma proposição, de perfeita equivalência lógica – apressa-se a anotar (ALMEIDA 1945: 39) – desvaneceria o paradoxo: “‘verdade absoluta’ é uma contradição nos termos”; por outro lado, Agostinho equivoca-se ao tomar literalmente o termo ‘em absoluto’, assim se falseando “a expressão, levando a considerá-la elemento contraditório de um conjunto quando pode tomar-se como expressão (certa ou exacta) de indução completa relativa a um conjunto.” (ALMEIDA 1945: 39). Em suma: a impossibilidade de demonstrar (III ix 21) que a proposição/definição é falsa “não teria como consequência a sua verdade, mas a possibilidade de ser verdadeira...” (ALMEIDA 1945: 35).

Deixando a lógica, atacam-se, a seguir, as alegadas verdades dialécticas com que o diálogo encerra. É encarada como metafórica a afirmação de que a dialéctica ensina (*C.Acad.* III xii 29), enquanto o primeiro exemplo invocado por Agostinho – o Sol é um ou são mais – é considerado não uma proposição condicional, mas “disjuntiva, posta em ilusória forma condicional” (ALMEIDA 1945: 42); e quanto ao terceiro exemplo – “o homem não pode ser simultaneamente feliz e infeliz” –, esse vive de uma gradação não permitindo, por isso, uma alternativa. O intérprete fecha a sua introdução referindo-se ao facto de Agostinho considerar “ridículo um ponto de vista em que na prática se segue o ‘provável’ e monstruosa a afirmação de que alguém procure a verdade convicto de não poder encontrá-la.” (ALMEIDA 1945: 43-44) Considerando que semelhante posição colide com a experiência humana do “homem [que] constantemente luta e se esforça por aquilo que tem escassa probabilidade de encontrar.” (ALMEIDA 1945: 45), o nosso filósofo situa-se da banda de Licêncio⁵⁹. Ao dar corpo ao seu método de recolocação de um problema num novo sistema de conhecimentos, V. de Almeida pôde concluir que quem, como os Académicos e Agostinho, cria na “verdade substantiva e exemplar” discutiu afinal o problema num plano “onde a solução era impossível”, porque uma verdade (ou uma afirmação verdadeira) “não se descobre, constrói-se.” (ALMEIDA 1945: 46).

Mas uma vez aqui chegados, tendo de perguntar, afinal, que renovação se trouxe, ou como se alargou a esfera de sentido pelo mero exame de ligações lógicas, parece-nos que a resposta nos elucida quanto ao entendimento da filosofia de Almeida, mas não da filosofia de Agostinho. E neste particular, o que nos parece digno de imediatamente ser denunciado prende-se ao facto de Almeida haver desprezado o cunho e o contexto da refutação augustinista – a sua “situação” num quadro CQR – tornando-se incapaz de ver que o *Contra Academicos* inaugura uma indagação por fazer e que o cepticismo é ali criticado “em nome não de uma verdade já encontrada, mas de uma verdade que carece de ser buscada.” (CATAPANO 2006: 13).

⁵⁹ O nosso autor propende para a tese relacional de Licêncio e não deixa de destacar a filiação socrático-estóica da “felicidade-racional-definível” (Almeida 1945: 18) e de pôr em paralelo o dissídio Licêncio-Trigécio com aqueles de Sócrates vs. Polus e Calicles (no *Górgias*) ou de Sócrates-Eutifron (no *Eutifron*) ou ainda de Tomás de Aquino e Duns Escoto (desculparemos V. de Almeida de tamanha facilidade); também não deixará de criticar a admissão da possibilidade de se definir ‘vida feliz’ e o amadorismo de um neófito que se deixa “esmagar pelo aparato bélico da erudição” (Almeida 1945: 20).

2.2. Sobre a História da Filosofia. Para concluir.

Tudo somado, como se percebe, é como se V. de Almeida, adoptando um modelo “quase-transcendental”, se incapacitasse *ipso facto* para debater a dimensão radicalmente histórica da filosofia, que afinal dizia aceitar. Preocupado em debater o problema, torna-o historicamente ininteligível. A atenção ao problema pelo discurso lógico das respostas sem atender às questões é reveladora de uma prática filosófica insensível à diferença histórica.

Se a leitura do diálogo augustinista é difícil (MATTHEWS 2008: 34), infelizmente não o é menos a introdução de Almeida. Tanto mais que será a insensibilidade à diferença acabada de ser referida que lhe permite encavalitar um outro horizonte. Recusando como ilógica a “verdade-em-si”⁶⁰, Almeida aproveitou esta introdução para, no mesmo lance, atacar o projecto da fenomenologia husserliana de uma intuição rigorosa (ALMEIDA 1945: 48-49) ou, se preferirmos, para criticar o “renovo metafísico” – “la phénoménologie est une métaphysique manquée du connaitre” (ALMEIDA 1937: 468) – que ele detectava na filosofia alemã em geral e no idealismo de Husserl em particular (ALMEIDA 1943: 278). A intervenção era de facto momentosa. Tenhamos presente que, falecido em 1938 (27 de Abril), textos póstumos de Husserl continuavam a ser publicados, designadamente *Erfahrung und Urteil* (1939). *Die Krisis* tinha apenas saído em 1936, a introdução à fenomenologia que constitui as *Meditações Cartesianas* data de 1931, e no ano da publicação de Almeida que aqui mais nos ocupou as *Investigações Lógicas* tinham apenas vinte e três anos (1922)⁶¹. Justificando a sua intervenção talvez possamos lembrar que as publicações sobre Husserl em Portugal datam dos anos 40 (em Braga com Diamantino Martins e Severiano Tavares) e dos anos 50 em Coimbra e Braga (com Joaquim de Carvalho, Alexandre Morujão, Gustavo de Fraga e Júlio Fragata)⁶². Deste ponto de vista a introdução ao *Contra Academicos* quer-

⁶⁰ “A justificação pelo transcendente concreto, quer dizer, por uma verdade subsistente, condicionadora da possibilidade e da exactidão de verdades particulares ou específicas, é cada vez menos de admitir. Não há transição lógica de uma às outras. Com a concepção de uma filosofia feita, relativamente à qual apenas tenham de ordenar-se noções novas, situando-as em lugar apropriado, toda a filosofia é impossível. Até aceitando a definição de Plotino de que a filosofia é ‘o que mais importa’, o que mais importa sempre, o que só importa sempre, é a liberdade de investigar. Scoto Eriúgena, no século IX, já sabia que a autoridade mesma depende da razão (ALMEIDA 1943: 201-202)

⁶¹ Vd. http://www.husserlpage.com/hus_cbib.html (acedido em 16 de Setembro de 2009).

⁶² Cf. Sá (1985) e sobretudo Fraga (1997: 16-17).

-se tempestiva, pressionada, como V. de Almeida diria, pela “pressão do presente”, embora, evidentemente, falhada. A recusa do método fenomenológico identificada com a denúncia de qualquer tendência ontologizante é patente nas seguintes palavras (ALMEIDA 1943: 262)⁶³:

“... a filosofia não é a metafísica; pelo contrário a metafísica pode ser ou não filosófica; quando o é, só pode sê-lo por constituir especulação bem fundada, relativa ao conhecer ou à inteligibilidade do agir. Mas tal especulação, em vez de projectar-nos para fantástico domínio de fantástica realidade, devolve-nos problemas fundamentais, que o senso comum não descobre...” (ALMEIDA 1943: 308)

Frente ao *supra* evocado CQR, a posição de Almeida que estivemos a seguir padecer de, eventualmente, ser mais sensível a uma história das respostas (o tema da alegada solubilidade lógica), do que a uma história dos problemas. O que nos separaria de Vieira de Almeida no que à interpretação de Agostinho concerne é, enfim, o entendimento distinto de uma prática da história da filosofia. O que faz o historiador da filosofia? Permitimo-nos abreviar uma resposta apoiando-nos em outro historiador da filosofia, Alain de Libera, glosando, como se disse, Collingwood. Para poder declarar ‘verdadeira’ uma determinada proposição ‘p’ – seja de Agostinho ou de Husserl – “o historiador (...) deve primeiro saber em que é que ela é ‘provida’ ou ‘desprovida’ de significação”, isto é dizer, saber a que questão Agostinho e Husserl entendiam de facto dar resposta ao enunciarem que *p*.” Dado que a ‘cultura do comentário’, a qual segundo alguns caracterizaria a FC, é mais complicada do que se imagina – “os conceitos não se apresentam aí apenas carregados de teoria e de memória, mas ainda carregados de práticas” – “quanto mais uma questão antiga e medieval se torna um ‘clássico’, menos o historiador tem a hipótese de a compreender imediatamente, quer a própria questão, quer as supostas ‘respostas sucessivas’ que lhe foram sendo dadas.” (LIBERA 1999: 628).

⁶³ “Transcendência absoluta só tem sentido como realidade absoluta; mas realidade absoluta é contradição nos termos; e a essa contradição aportam de necessidade todas as formas ontológicas de demonstração; mas como a lógica não é transcendente e não pode ultrapassar o conhecimento de relações abstractas, é impossível a demonstração no transcendente, demonstração que só poderia ser existencial, visto tratar-se do absoluto, incomensurável e incompatível com a pluralidade. O que ultrapassa a razão humana, o que lhe é transcendente, não pode revelar-se humanamente por qualquer outra forma. (...) afirmar a transcendência do existencial perante a razão é por um lado, e contraditoriamente, racionalizar o existencial, que deveria, pela mesma doutrina, ficar fora de qualquer modo de apreensibilidade do raciocínio; por outro, e ainda contraditoriamente, fazer o inteligível transcender-se a si próprio, conhecendo afinal o que ele mesmo declara transcendente.” (Almeida 1943: 267)

Só uma reconstrução da crítica aos Académicos de Agostinho (vd. supra § 2.1.) poderia, no fim de contas, ter evidenciado se ele, de facto, partilha das questões neoacadémica e estóica, tal como saber se V. de Almeida é pertinente na interpretação do horizonte do diálogo (vd. supra § 2.2.). De “logro” falava, entre nós, Fernando Gil (1984: 25), a propósito da *vexata quaestio* do retorno das mesmas opiniões e uma concepção quase-transcendental dos problemas facilmente pode cair nesse logro. A. de Libera explicita-o recorrendo ao conhecido problema dos universais⁶⁴: “Todos propõem teses no seio de determinados CQR. Nada nos impede de considerar atomisticamente (ou não) estas teses como respostas possíveis, adequadas ou não, correctas ou incorrectas, a esta ou àquela questão que hoje ‘se ponha’ a propósito dos universais. Resta no entanto que para compreender *de que* falam, por exemplo, Berkeley e Husserl, é necessário inscrever as suas teses nos CQR pertinentes *para eles* – sem o que impedir-se-á, entre outras, uma crítica destas teses fundada na das questões às quais elas respondem, por mais correctas que sejam sob este prisma, mesmo que sejam verdadeiras em si, verdadeiras sob o ângulo da correspondência com certos factos ou sob o ângulo da coerência. Pode-se, apesar de tudo, sustentar uma ‘verdade filosófica’ como resposta a uma *falsa questão* ou a um *pseudo-problema*.” (LIBERA 1999: 629; os sublinhados são do autor).

Sendo a CQR uma forma de oposição aos problemas filosóficos “permanentes”, ou até “eternos”, ao historiador basta apenas saber o que o filósofo F entendia pelo problema P para sabermos se ao longo da história P foi discutido nos termos de F. Também aqui o historiador da filosofia verifica ter havido “um tempo onde o ‘problema de F’ deixou de ser colocado nos termos em que ele o entendia, e um tempo em que o seu próprio formulário deixou de ser o operador textual de uma pergunta filosófica. De outra maneira: em vez de se dizer que o “*problema de Porfírio*” se *manteve* embora em outras formulações ou perguntas, mais importante para um historiador da filosofia seria a pergunta: a que questão afinal é que Boécio ou Abelardo responderam. Qual era, pois, a questão de Agostinho em *Contra Academicos*? E saber se essa questão ou essas questões são as de um filósofo (de hoje), mormente de Descartes ou de Husserl, é ainda um outro problema para a investigação e a tarefa do historiador da filosofia. Respeitando o prisma lógico e ético de V. de Almeida, tudo se deveria resumir, julgamos, a saber se os argumentos dados àquelas perguntas são: (i) correctos e pertinentes ou incorrectos e impertinentes enquanto argumentos; (ii) correctos ou incorrectos enquanto

⁶⁴ Cf. também Carvalho (2001a).

argumentos. E em saber se as teses são: (i) correctas ou incorrectas enquanto respostas a um questionário; (ii) verdadeiras ou falsas em si mesmas (quer dizer: que um filósofo, hoje como ontem, pode normalmente tomar a tarefa de demonstrar a verdade ou a falsidade e consegui-lo)⁶⁵.

Retenhamos as seguintes palavras, que, presumimos, muito dizem a esta Revista e a esta Escola de Coimbra. Enquanto historiador da filosofia “o que me importa – e me parece poder interessar também a um *professor* de filosofia responsável socialmente por uma aprendizagem – é provar eventualmente que ele [i.e. um determinado filósofo] se engana ao defender (...) [X] tal como o faz, *relativamente ao seu próprio corpo de princípios*.” (LIBERA 1999: 632-33; os sublinhados são do autor)⁶⁶.

Temos de terminar. Evidentemente que seria injusto criticarmos o filósofo de Lisboa por não partilhar sobre Agostinho o mesmo estado de conhecimento histórico-filosófico de que hoje dispomos. No âmbito da Filosofia o capítulo da História da Filosofia (e sobretudo da História da Filosofia Medieval) é seguramente aquele que se modifica a um ritmo mais alucinante. Todavia, mostrando-se conhecedor dos caracteres definidores da filosofia medieval, segundo H. Höffding (*História da Filosofia Moderna*)⁶⁷, ao menos aqueles como a “maior profundidade na análise da vida espiritual” e o “alargamento do mundo psíquico” não poderiam deixar de ser evocados e acima de tudo devidamente tidos em consideração no “Prefácio” ao *Contra Academicos*. Em especial o exame da correcção ou incorrecção dos argumentos de Agostinho deveria ter acolhido o ângulo de uma “metafísica concreta” – a “tranchée” de Agostinho. Colher-se-ia assim, pressentimos, a inevitavelmente situada posição de toda a questão filosófica que se preze. Entendamo-nos bem, no quadro apenas alegado do CQR: mostrando tanta sensibilidade para com as respostas quanto para com as perguntas. Seria o mínimo exigível a quem rigorosamente confessa que

“o que constitui a novidade da filosofia cristã incipiente é a afirmação de uma *verdade concreta*, inacessível por meios normais mas conhecida pela revelação. A sua *metafísica é concreta*, fundada não só sobre base existencial, mas no conhecimento de algumas relações transcendentais (como a da Trindade), inexplicáveis de forma directa, mas subsistentes, seja qual for a interpretação humana e a justificação racional...” (ALMEIDA 1943: 196; os sublinhados são nossos).

⁶⁵ Cf. Libera (1999: 632).

⁶⁶ Do exposto retira Libera (1999: 636) o corolário segundo o qual é “necessário propor uma outra imagem da história da razão, outros métodos, outras periodizações”.

⁶⁷ Almeida (1926a: 332).

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- ALMEIDA (1915), Vieira de . *A Equação da História*, in *Vieira de Almeida. Obra Filosófica I: 1911-1940*, Lisboa 1986, 123-184.
- ALMEIDA, (1922) Vieira de. *A Impensabilidade da Negativa*, in *Vieira de Almeida. Obra Filosófica I: 1911-1940*, Lisboa 1986, 251-313.
- ALMEIDA (1926a), Vieira de. *Introdução à Filosofia Medieval*, in *Vieira de Almeida. Obra Filosófica I: 1911-1940*, Lisboa 1986, 315-37.
- ALMEIDA, (1926b) Vieira de. *La Tranchée de Chestov*, in *Vieira de Almeida. Obra Filosófica I: 1911-1940*, Lisboa 1986, 339-392.
- ALMEIDA (1930), Vieira de. *Proémio à Lógica*, in *Vieira de Almeida. Obra Filosófica I: 1911-1940*, Lisboa 1986, 403-426.
- ALMEIDA (1937), Vieira de. *Ordo idearum...Ordo rerum*, in *Vieira de Almeida. Obra Filosófica I: 1911-1940*, Lisboa 1986, 450-492.
- ALMEIDA (1943), Vieira de. *Introdução à Filosofia*, in *Vieira de Almeida. Obra Filosófica II: 1941-1947*, Lisboa 1987, 169-309.
- ALMEIDA (1944), Vieira de. “O Curso de Ortega y Gasset”, in *Vieira de Almeida. Obra Filosófica II: 1941-1947*, Lisboa 1987, 613-618.
- ALMEIDA (1945), Vieira de. “Prefácio”, in *Santo Agostinho. Contra os Acadêmicos. Diálogo em três livros*. Tradução e prefácio de Vieira de Almeida, Coimbra, 1957.
- ALMEIDA (1946-47), Vieira de. “Esquemas”, in *Vieira de Almeida. Obra Filosófica II: 1941-1947*, Lisboa 1987, 653-781.
- ALMEIDA (1948), Vieira de. “Schopenhauer. *Esboço de História da Teoria do Ideal e do Real*. Prefácio à Tradução Portuguesa”, in *Vieira de Almeida. Obra Filosófica III: 1948-1961*, Lisboa, 133-156.
- ALMEIDA (1956), Vieira de. *Da História da Filosofia*, in *Vieira de Almeida. Obra Filosófica III: 1948-1961*, Lisboa, 349-359.
- ALMEIDA (1957), Vieira de. *Velho Colóquio*, Lisboa, in *Vieira de Almeida. Obra Filosófica III: 1948-1961*, Lisboa, 397-405.
- ALMEIDA (1958), Vieira de. *Rumos de Psicologia*, in *Vieira de Almeida. Obra Filosófica III: 1948-1961*, Lisboa, 407-476.
- ALMEIDA (1961), Vieira de. *Pontos de Referência*, in *Vieira de Almeida. Obra Filosófica III: 1948-1961*, Lisboa, 185-277.
- ALMEIDA (1986), Vieira de. *Obra Filosófica I: 1911-1940*, Lisboa.
- ALMEIDA (1988), Vieira de. *Obra Filosófica III: 1948-1961*, Lisboa.
- BARATA-MOURA (2000), José. “O lugar do conhecimento na concepção de filosofia de Vieira de Almeida”, in P. Calafate (dir.), *História do*

- Pensamento Filosófico Português. Volume V: O Século XX. Tomo 2, Lisboa, 307-26.*
- BERNARDO (2008), Luís Manuel A.V. *O Essencial sobre Vieira de Almeida*, Lisboa.
- CAEIRO (1988), Francisco da Gama. “Vieira de Almeida e a Filosofia em Portugal” in *Vieira de Almeida (1888-1988). Colóquio do Centenário*, Lisboa, 5-14.
- CARDIA (1988), Mário Sottomayor. “Vieira de Almeida e a atitude perante a metafísica”, in *Vieira de Almeida (1888-1988). Colóquio do Centenário*, Lisboa, 53-75.
- CARVALHO (1988), Mário Santiago de. *Santo Agostinho. Diálogo Sobre a Felicidade*. Tradução do original latino, introdução e notas, Lisboa 2007.
- CARVALHO (1988a), Mário Santiago de. “‘Beatos esse nos uolumus’. Uma leitura do ‘De Beata Vita de Stº Agostinho’”, *Humanística e Teologia* 9, 69-95, 187- 222.
- CARVALHO (1996), Mário Santiago de. “Estudo Complementar”, in *Pseudo-Dionísio Areopagita. Teologia Mística*, Porto: 27-118.
- CARVALHO (1997), Mário Santiago de. *Roteiro Temático-Bibliográfico de Filosofia Medieval*, Lisboa Coimbra.
- CARVALHO (1998), Mário Santiago de. “Prolegómenos para uma remissão do horizonte historial da evidência cartesiana”, in *Descartes. Reflexão sobre a Modernidade*. Actas do Colóquio Internacional (Porto 18-20 de Novembro de 1996), Coordenação de Maria José Pinto Cantista e José Francisco Meirinhos, Porto, 121- 151
- CARVALHO (2001), Mário Santiago de. *A Novidade do Mundo: Henrique de Gand e a Metafísica da Temporalidade no Século XIII*, Lisboa.
- CARVALHO (2001a), Mário Santiago de. *Lógica e Paixão. Abelardo e os Universais*. Coimbra.
- CARVALHO (2008), Mário Santiago de. “ ‘Tremendos são os deuses quando aparecem às claras’. Notas sobre a Evidência, ‘in memoriam Ferdinandi Gil’”, in AA.VV., *A Razão Apaixonada. Homenagem a Fernando Gil*, Lisboa, 129-142.
- CARVALHO (2009), Mário Santiago de. “‘Aliqua est effectibilis, ergo aliqua effectiva’. Originalidade e novidade em Filosofia” *Itinerarium* 55: 311-327.
- CARY (1999), Ph. “Academics”, in A.D. Fitzgerald (ed.), *Augustine through the Ages. An Encyclopedia*, Michigan Cambridge.
- CATAPANO (2006), Giovanni. “Quale scetticismo viene criticato da Agostinho nel ‘Contra Academicos?’”, *Quaestio* 6: 1-13.
- CÍCERO (2001). *Cicero. On Duties*. Translated by W. Miller, Cambridge-London.

- CURADO (2000), José M. “Lógica em Portugal no século XX”, in P. Calafate (dir.), *História do Pensamento Filosófico Português. Volume V: O Século XX*. Tomo 2, Lisboa, 327-419.
- ESPOSITO (2006), Constantino. “Da Descartes ad Agostino” *Quaestio* 6: 307-333.
- FERNANDES (1986), Rogério. “A Filosofia de Vieira de Almeida no seu contexto ideológico”, in *Vieira de Almeida. Obra Filosófica I: 1911-1940*, Lisboa, LV-CXXII.
- FITAS et al. (2008), Augusto J.S.; RODRIGUES, Marcial A.E.; NUNES, Maria de Fátima. *Filosofia e História da Ciência em Portugal no Século XX*, Casal de Cambra.
- FRAGA (1997), Gustavo de. “Memória Breve de Miranda Barbosa”, in AA.VV., *Introdução ao Pensamento Filosófico de A. Miranda Barbosa*, Lisboa, 11-23.
- GIL (1984), Fernando. *Mimésis e Negação*, Lisboa.
- GIL (1984a), Fernando. “Apresentação” *Análise* 1: 5.
- GIL (1996), Fernando. *Tratado da Evidência*. Trad., Lisboa.
- GILSON (1983), Etienne. *Constantes philosophiques de l'être*, Paris.
- GOMES (1994), Joaquim Ferreira. “O ensino da Psicologia e da Pedagogia nas Universidades portuguesas de 1911 a 1973”, in AA.VV., *Homenagem a Lúcio Craveiro da Silva*, Braga, 171-198.
- KIRWAN (1989), Christopher. *Augustine*, London – New York.
- LIBERA (1999), Alain de. *L'Art des Généralités. Théories de l'abstraction*, Paris.
- LOURENÇO (1963), M.S. “‘In memoriam’ de Vieira de Almeida” *O Tempo e o Modo*: 20-32 e 59-66.
- MACEDO (2009), J.M. da Costa. *Anselmo e a Astúcia da razão*, Porto Alegre.
- MATTHEWS (2008), Gareth B. *Santo Agostinho*. Trad. do inglês, Lisboa.
- MCWILLIAM (1999), J. “Academicos, Contra”, in A.D. Fitzgerald (ed.), *Augustine through the Ages. An Encyclopedia*, Michigan Cambridge.
- MESQUITA (2010), António Pedro. “Da Filosofia como Sistema. Uma Questão sobre a Natureza da Filosofia”, in AA. VV., *Razão e Liberdade. Homenagem a Manuel José do Carmo Ferreira*, Lisboa, 487-506.
- NABAIS (1988), Nuno. “A ideia de problema em a ‘Impensabilidade da Negativa’ de Vieira de Almeida”, in *Vieira de Almeida (1888-1988). Colóquio do Centenário*, Lisboa, 89-116.
- PECEGUEIRO (1988), José. “Cinco pontos de referência no pensamento filosófico de Vieira de Almeida”, in *Vieira de Almeida (1888-1988). Colóquio do Centenário*, Lisboa, 77-87.
- RIBEIRO (2001), Henrique Jales. *Para compreender a História da Filosofia Analítica*, Coimbra.

- ROHMER (1954), Jean. “L'intentionnalité des sensations chez Saint Augustin”, in AA.VV., *Augustinus Magister*. Congrès International Augustinien. Paris, 21-24 septembre 1954, Paris, s.d., 491-98.
- SÁ (1985), M^a de Fátima Lambert A. de. “Publicações sobre a fenomenologia de Husserl em Portugal”, *Revista Portuguesa de Filosofia* 41: 443-48.
- SANTOS (1938), Delfim. *Situação Valorativa do Positivismo*, in Delfim Santos. *Obras Completas. I Da Filosofia*, Lisboa 1971, 51-195.
- SENA (1960), Jorge de. *Maquiavel, Marx e outros estudos*, Lisboa, 1991.
- SERRÃO & FERNANDES (1986), Joel & Rogério. “Bibliografia Geral de Vieira de Almeida”, in *Vieira de Almeida. Obra Filosófica I: 1911-1940*, Lisboa, CXXIII-CXXXVI.
- SILVA (1990), Carlos H. do Carmo. “A equação do ser e a inequação do pensar. Vieira de Almeida e ‘La Tranchée de Chestov’” *Análise* 13: 83-132.
- THEMUDO (1989), Marina Ramos, *Ética e sentido: ensaio de reinterpretação do Tractatus logico-philosophicus de Ludwig Wittgenstein*, Coimbra.